

Редакционный совет

Г. А. Бордовский, Д. К. Бурлака, С. А. Гончаров,
архиепископ Тихвинский Константин, Р. В. Светлов (*председатель*),
Н. Н. Скотов

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора

А. А. Ермичев

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, В. Н. Барышников, В. А. Булкин, Л. В. Бурлака,
К. Е. Нетужилов, П. Ю. Непитов (*отв. секретарь редколлегии*),
М. В. Руднева, В. И. Рудой, прот. В. Федоров, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.

2008. Том 9. Вып. 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2008.

ISSN 1819-2777

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. Выходит два раза в год.

Печатается
при финансовой поддержке
Правительства Санкт-Петербурга

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2008
© Авторы выпуска, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Ответы на вопросы редколлегии журнала «Вестник Русской христианской гуманитарной академии».....	5
Гусейнов А.А. (Институт философии РАН). Философия стала плюралистичной	6
Солонин Ю.Н. (Санкт-Петербургский государственный университет). Нынешнее написание философствование отмечено глубоким анахронизмом.....	11
Драч Г.В. (Южный федеральный университет). Философия перестала быть привилегией идеологической касты	18
Губин В.Д. (Российский государственный гуманитарный университет). Постмодернистская критика философских традиций — серьезная и необходимая работа.....	22
Белов В.Н. (Саратовский государственный университет). Философия имеет свое оправдание через ту современность, в которой она развивается.....	25
Рабош В.А. (Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена). Задача единения и интеграции гуманитарного знания остается нерешенной....	28
Федоров А.А. (Нижегородский государственный педагогический университет). Локальные сообщества философии	32

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ФИЛОСОФСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Щученко В.А. К вопросу о религиозно-идеалистическом понимании культурной формы	41
Светлов Р.В. Доказательства Бытия Бога в свете проблемы теодицеи	51
Смирнов М.Ю. О религиоведении, религии и религиозности	62
Варава В.В. Наука как религия: парадокс секулярной культуры.....	74
Тульпе И.А. Христианство и изображение: опыт русского сектантства	87
Лазарев В.В. Трагедия философии и философия трагедии	101
Евлампиев И.И. Ф.Достоевский и гностическая религиозность русской философии.....	115
Бокова О.А. Сотериология российских евангельских христиан-баптистов: история и современность	125

ИСТОРИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ: ТЕМЫ, ИМЕНА, СЮЖЕТЫ

Историография

Баранец Н.Г., Бажанов В.А. О жанровых предпочтениях представителей университетской философии на рубеже XIX–XX вв.	133
Ермичев А.А. История русской философии в журнале «Вера и разум»	143
Ермишин О.Т. О философии русской эмиграции (проблемы, методы, перспективы изучения)	153

Персоналии

Шмонин Д. В. «Поощрение разума и корень наук»: Иван Рижский и начало преподавания философии в Санкт-Петербургском горном училище.....	165
Половинкин С. М. Конкретный субстанциальный спиритуализм Л. М. Лопатина	172

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ

Морозова Я. В. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева: вопросы возникновения	181
Богданова Т. А. (Вступ. статья, подготовка текста, примечания). «Мы культивируем идеологию, которая не приемлема во вне» (из протоколов «Вторников»)	192

Юбилеи

К 70-летию Е. С. Линькова.....	213
К 70-летию К. С. Пигрова	214

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Гуманитарная научная периодика в современной России: начало дискуссии (Д. В. Шмонин, И. Н. Мочалова)	216
Семинар «Русская философия сегодня» в Воронежском университете (В. В. Варава)	219
Историко-методологический семинар «Русская мысль» (Н. А. Румянцева).....	225
Обсуждение книги Д. К. Бурлаки «Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику» (СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2007) (Д. Р. Артёмов)	228

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Степанова А. С. Ценный опыт историко-философского исследования. — П. Флоренский.	
Из истории античной философии. М.: Гуманитарий, 2007. 597 с.	235
Артемов Д. Р. Константин Петрович Победоносцев: мыслитель, учёный, человек.	
Материалы Международной юбилейной научной конференции, посвящённой 180-летию со дня рождения и 100-летию со дня кончины К. П. Победоносцева (Санкт-Петербург, 1–3 июня 2007 г.) СПб. 2007. 244 с.	241
Ермичев А. А. — В. В. Яницен. Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов.	
СПб.: Изд-во РХГА. 2008. 162 с.	243

НЕКРОЛОГ

Юрий Юрьевич Булычев.....	245
Наши авторы	246
Аннотации	248

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Ответы на вопросы редколлегии журнала «Вестник Русской христианской гуманитарной академии»

Редколлегия журнала «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» обратилась с предложением ответить на вопросы о современном состоянии и перспективах развития философии и философского образования в России к известным философам, руководителям ведущих отечественных научных и образовательных центров в области философии.

Ниже мы помещаем вопросы и ответы на них академика А.А.Гусейнова (Институт философии РАН), профессоров Ю.Н.Солонина (Санкт-Петербургский государственный университет), Г.В.Драча (Южный федеральный университет), В.Д.Губина (Российский государственный гуманитарный университет), В.Н.Белова (Саратовский государственный университет), В.А.Рабопса (Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена), А.А.Федорова (Нижегородский государственный педагогический университет).

Редколлегия предполагает продолжить публикацию ответов в следующих выпусках журнала.

1. Как можно охарактеризовать современное состояние философии в России? Можете ли Вы назвать философские учения, школы или центры, которые сложились или складываются в нашей стране в последние годы?

2. Философия, освящаемая именами К.Маркса, Ф.Энгельса и В.Ленина, была известна в России с середины XIX в. и господствовала в ней с 20-х годов XX в. вплоть до недавнего времени. Существуют ли какие-либо объяснения особой любви русских к марксизму?

3. Имеются ли перспективы развития русской религиозной философии? Можете ли Вы указать на серьезные современные исследования религиозно-философского характера?

4. Русских постоянно упрекали в подражании европейской философии. Как Вы оцениваете нынешнее увлечение у нас построениями модерна и постмодерна?

5. Как Вы оцениваете качество философского образования в постсоветской России и ее философскую культуру в целом?

A. A. Гусейнов
академик, директор Института философии РАН

ФИЛОСОФИЯ СТАЛА ПЛЮРАЛИСТИЧНОЙ

1. К концу 1980-х годов, как известно, была фактически, затем и официально (самой КПСС) отменена монополия марксистского учения, в значительной мере также прекратилось бюрократическое вмешательство в то, чем занимаются и что преподают философы. Обретя свободу от внешнего диктата, философы, надо сказать, не растерялись. Они погрузились в свою работу с необычайной жаждностью и многократно возросшей энергией. Намного богаче, разнообразнее стала тематика выпускаемых книг по философии, она увеличилась едва ли не на порядок. В разы выросло число философских факультетов. В короткие сроки были преодолены превалы в освоении историко-философского наследия, существовавшие в силу идеологических запретов. В первую очередь это касается русской религиозной философии Серебряного века, которая вернулась в страну из вынужденной эмиграции триумфально и шумно. Но, пожалуй, самое большое изменение состояло в том, что философия стала плюралистичной: у нас появились свои религиозные философы, свои кантианцы, свои феноменологи, свои постмодернисты, свои буддисты... При том, что сохранились приверженцы диалектического материализма. Едва ли существует какое-либо заметное течение или заметная фигура в современной философии, которые не имели бы сторонников в России. Почти по Блоку: «нам внятно все — и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений».

Одна из особенностей (на мой взгляд, замечательных!) философско-идейной жизни России последнего 20-летия состоит в том, что отказ от монополии марксизма у нас не перерос в антимарксизм, в запрет на профессию, как то случилось в ряде других посткоммунистических стран. В результате этого была обеспечена высокая степень преемственности в развитии философской мысли, новый ее этап опирался на достижения отечественной философии второй половины XX века. Даже широкое освоение религиозно-философских учений начала XX века прошло без каких-либо резких разрывов и размежеваний. Требует специального размышления и исследования тот факт, что за последние двадцать лет в российской философии изменились позиции, но не представляющие ее лица. Факт этот на первый взгляд кажется странным, да и является странным. Но именно в своей страннысти он весьма показателен.

Говоря о качественных изменениях философского ландшафта постсоветской России, я бы прежде всего выделил именно его пестроту, разнообразие, то, что имеется в плорализме. Плорализм является результатом и одновременно несомненным свидетельством того, что философия в нашей стране стала тем, чем она и должна быть — делом свободного индивидуального творчества. Мы, разумеется, должны дорожить и самим плорализмом философских позиций, и в особенности той атмосферой, в которой он возможен. Тем не менее у меня есть опущение того, что этот плорализм вызывает недоумение, непонимание и даже раздражение в обществе, многие видят в нем признак научной несостоятельности философских обобщений. От философов ждут общезначимых суждений, ждут того, чтобы они говорили от имени философии, а не каждый от своего собственного имени. Я бы не стал сразу отвергать такого рода ожидания как неадекватные. Следует задуматься, что за ними стоит. Более того, мне кажется, что философский плорализм в том виде, в каком он у нас сложился, вызывает внутренний дискомфорт и у самих специалистов по философии, в особенности вузовских преподавателей. Уместно в связи со всем этим задаться вопросом: а не заплыли ли мы в своем плорализме слишком далеко? Когда я говорю «слишком», я имею в виду следующие два момента: а) не стоит ли за этим плорализмом ослабление критериев профессиональной строгости и точности, не является ли он в ряде случаев просто видимостью? б) не ведет ли безбрежный плорализм философских позиций к ослаблению и даже к дискредитации общественной роли философии как некоего интегрирующего начала общественного сознания?

Теперь — относительно учений, школ и центров. Надо прежде всего ясно сказать, что они существовали у нас и в 1960–1980-ые советские годы. Разве мы не можем говорить об учениях А.А.Зиновьева или М.К.Мамардашвили? Разве не были А.Ф.Лосев, Э.В.Ильенков или В.С.Библер авторами оригинальных учений и главами школ одновременно? Разве не были школами то, что складывалось вокруг таких известных имен как И.Т.Фролов, П.В.Копниц, Б.М.Кедров? Разве не был методологический семинар Г.П.Щедровицкого школой, и учением, и центром. Это было и остается даже целым движением. Я бы мог продолжить этот список. И я не называю живых наших коллег, у которых также есть и учения, и школы. К сожалению, до сих пор не прекращаются попытки изобразить нашу философию второй половины XX века скучно и бесплодно однообразной. Те, кто так рассуждают, в лучшем случае заблуждаются или не знают, о чём говорят.

За последние годы появились новые учения, школы и центры. Я, к сожалению, не могу охватить всю картину. Поэтому не буду называть имена, чтобы не обидеть кого-то. Но в общем плане я бы хотел отметить несколько новых моментов. Новым является увлечение религиозной философией, в рамках которой развиваются самостоятельные учения. Далее, раньше у нас, даже тогда, когда шла оригинальная творческая работа, не было принято акцентировать свое авторство. Сейчас, кажется, получает преобладание другой взгляд. Считается, что скромность в этом отношении неуместна. Еще один важный, достойный внимания момент состоит в следующем. Значительно, даже, можно сказать, качественно улучшилась собственно исследовательская работа с философскими текстами. Все больше появляется трудов, которые отличаются научной строгостью, конкретностью темы и в которых философских анализ органично сочетается с филологическим и историческим анализом.

2. События, даже действия людей (и, в особенности, действия людей) порождаются множеством факторов, среди которых трудно выделить одну или две причины. Это относится и к тому, что Вы называете «особой любовью русских к марксизму». Здесь надо говорить о совокупности причин. Назову только некоторые. Русское образованное общество XIX века было настроено на интеллектуально-духовные импульсы, которые шли из Германии. Здесь можно указать на акцентированный интерес к Гегелю, Шеллингу, Фейербаху, позднее к Ницше, особое увлечение Шиллером. Желание испробовать на вкус марксизм вписывалось в этот ряд. Далее, вторая половина XIX — начало XX веков — время всеобще-европейского подъема прогрессистского духа и увлечения социалистическими идеями. В России с ее революционным брожением, где политически активная молодежь бредила стремлением кого-нибудь убить, а лучше всего — царя, эти идеи находят благодатную почву. Не забудем, многие русские философы (Н.А.Бердяев, С.И.Булгаков и др.) прошли через марксизм, даже В.С.Соловьев не избежал увлечения социализмом.

Еще один немаловажный фактор состоял в том, что русское общество в ее революционно-активной части нуждалась в идеологии. Православное мессианство с экстравагантными идеями отобрать Константинополь у турок или панславизм на эту роль не подходили. Либерально-демократические идеи были в то время скомпрометированы опытом буржуазного Запада, а передовая Россия того времени в своей богемной, и в своей революционной части категорически не принимала буржуазность, мещанство. Марксизм, можно сказать, победил в негласном споре за право быть идеологией свободно, бунтарски, революционно, антицаристски настроенной России. Здесь, я думаю, исключительно большую роль сыграли такие черты марксизма как его радикализм и всемирный размах. Возможно это напло отклик в русской душе с ее склонностью к крайностям и всечеловечностью. Здесь надо указать еще на такую особенность марксизма, которая, видимо, также близка русскому этосу: вкус к высокой теории и ее прямой перевод на язык конкретных действий по созданию партии, организации стачек, подготовки к восстанию и т.п. Наконец, марксизм с его верностью духу европейского рационализма и материалистической трезвостью, установкой на научность вполне подходил для идейного обеспечения процесса социальной и технической модернизации общества. Словом, если марксизм почти на целое столетие стал увлечением, соблазном, верой российской истории, то для этого были свои достаточные причины. Но я бы не стал искать здесь какой-то особой мистики или глубоких генетических связей. У России своя судьба. У марксизма своя. То, что они переплелись на какое-то время, стало, конечно, частью их судеб (думаю, попло им на пользу), но не свело их к одной судьбе. Нельзя забывать: как быстро Россия увлеклась марксизмом, также быстро она отказалась от него.

Что касается философии марксизма, марксизма как философии, места марксизма в историко-философском процессе — это отдельный вопрос, который нуждается в специальном обсуждении и исследовании. То, что было сделано с марксистско-ленинской философией в виде преподававшегося в нашей стране в течение полувека курсаialectического и исторического материализма, само стремление истолковать марксистскую философию на манер традиционных классических философских систем, сделать из нее традиционную философию — все это, на мой взгляд, глубоко противоречит замыслу К.Маркса (в том виде, в каком этот замы

сел запечатлен в знаменитых «Тезисах о Фейербахе»), и тому реальному импульсу в развитии философии, который исходил от него. Я бы даже сказал так: марксизм в своей философской части получил и получает развитие во многих учениях, которые не идентифицируют себя в качестве марксистских, и больше в них, чем в тех, которые выступают от его имени.

3. Я не могу говорить о перспективах русской религиозной философии. И вообще о религиозной философии. Сам я далек от нее. Я остаюсь, что называется, свободомыслящим. Думаю, что религия и философия — разные вещи. Они могут соотноситься в качестве разных реалий, с явным осознанием невозможности их синтеза, симбиоза. Конечно, я стараюсь понять причину и смысл возрождающегося союза религии и философии. Не могу сказать, что далеко в этом продвинулся. Согласно предварительной моей гипотезе это является следствием и неадекватным выражением кризиса ново-европейской философии и кризиса ново-европейской цивилизации. Обратиться вновь к религии заставляет крах философских идеалов, делавших ставку на научно-технический прогресс, и духовная опустошенность, отсутствие вдохновляющих перспектив у потребительски насыщенного и даже перенасыщенного общества. Это приблизительно также, как если бы спасение от автомобильного ужаса больших городов мы видели в том, чтобы пересесть на велосипеды (хорошо, что не предлагают вернуться к лошадям).

4. Конечно, случаи подражания и даже обезьянничания по отношению к модным течениям Запада в российской философии жизни были в прошлом, есть и сейчас. В примере с постмодернизмом это обнаруживается в особенно карикатурной форме. Но во-первых, они не являются чем-то специфичным именно для России (если взять, к примеру, взаимоотношения Франции и Англии в этом аспекте, то что-то подобное можно найти и там); во-вторых, они у нас в России не делали никогда погоду. Не делают и сейчас. Критика подражательства, «чужебесия», как именовал его Ю.М.Бородай — дело хорошее и нужное. Но при этом нельзя забывать следующее: западно-европейская философия Нового времени является вторым после византийской философии источником философии в России. Все первые семнадцать членов Российской академии наук и среди них пять философов были иностранцами, приехали к нам из Западной Европы, в основном из Германии. И до настоящего времени философские импульсы, которые идут оттуда, остаются важным материалом наших философских поисков. Мы должны знать, что делается в западной философии, вырабатывать свое отношение к этому, сотрудничать с западными коллегами, заимствовать все, что мы находим ценным, словом, быть совершенно открытыми, внутренне свободными. И это нормально. Конечно, до настоящего времени философские влияния, которые мы испытываем «оттуда», значительно сильнее, чем влияния, которые мы оказываем на них. В такого рода вопросах вряд ли нужно стремиться к паритету.

Я лично не вижу какой-то большой опасности, связанной с подражательностью (она не больше, чем опасность, исходящая от квасного снобизма). Современная российская философия имела, по крайней мере, два периода своего расцвета — в начале XX века (прежде всего русская религиозная философия школы В.С.Соловьева) и во второй половине XX века. Они говорят о ее самобытности и несомненной самостоятельности. Философия в России имеет свою историю, свою инерцию,

развивается на своей собственной основе. И поскольку это так, то не следует бояться ни западных, ни восточных соблазнов, даже в том случае не следует бояться, если кое-кто поддается им.

5. Философия культивирует критическое отношение к действительности. Таким же, я думаю, должно быть ее отношение к самой себе. С этой точки зрения и качество философского образования в стране, и философская культура в целом, могут быть и должны быть поставлены под сомнение. Здесь многое надо менять, совершенствовать. Всего несколько примеров. У нас часты случаи, когда доцент преподает и логику, и этику, и эстетику, и историю философии, или весь курс философии, да плюс к тому еще пару других гуманитарных курсов (культурологию, политологию). Ясно, что качественным такое преподавание быть не может. В стране выходит много книг и пишется много статей по философии. Но их уровень очень разный. И у нас нет отработанных, закрепленных в культуре механизмов, позволяющих проводить селекцию философской продукции по критерию качества. Нередки случаи, когда доктор философских наук, профессор может публично и совершенно безнаказанно выступить с надуманными утверждениями и даже очевидной глупостью. Как и случаи, когда человек, далекий от философии, может получить звание доктора философских наук. Все это свидетельствует о дефектах нашей философской культуры.

Поддерживая критическую диспозицию по отношению к качеству философского образования и философской культуры в целом в нашей стране, я, во-первых, категорически против их дискредитации. Против нигилизма в этом вопросе. Более того, я не думаю, что качество философского образования и культуры в России ниже, чем в развитых странах Запада. Если бы я не был россиянином, я бы сказал, что оно выше. Взять хотя бы такой пример. Сравните большие публичные книжные магазины в Москве и западных столицах (скажем, Лондоне) — каков удельный вес философской литературы и в особенности философской классики в них? В московских магазинах он несравненно выше.

И, во-вторых, критикуя, нельзя делать вид, будто существует некий общепризнанный и несомненный образец философского образования и культуры. Не надо предаваться иллюзии, будто мы знаем, какими они должны быть. Нет таких образцов и никто не обладает таким знанием. Надо просто устранять недостатки, которые есть, улучшать, совершенствовать, продвигать дальше и философское образование, и философскую культуру, не думая, будто мы лучше и умнее наших предшественников, и будто мы можем решить все за наших потомков.

Ю. Н. Солонин
*профессор, декан факультета философии и политологии
Санкт-Петербургского государственного университета*

НЫНЕШННЕЕ НАШЕ ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ ОТМЕЧЕНО ГЛУБОКИМ АНАХРОНИЗМОМ

Сначала небольшое предуведомление читателям. Мои ответы и то, что в них содержится, относятся только к моему пониманию философской ситуации в России и никоим образом не представляет «позицию философского сообщества университета», не потому, что такой позиции нет вообще, а потому, что она многообразна и я неполномочен ее представлять.

Философское сообщество факультета философии и политологии СПбГУ уже давно не является идеологически консолидированным и вследствие этого внутри него существует интеллектуальное напряжение, впрочем, не всегда и не всеми ясно осознаваемое. Оно лишь изредка разряжается искрами дискуссий, но обычно сохраняется в незримой внутренней интеллектуальной жизни.

1. Внешне это состояние может показаться вполне благополучным. Философские разделы крупнейших книжных магазинов обеих столиц заставлены разнообразнейшей философской литературой. При поверхностном восприятии они мало чем отличимы от таких же разделов книжных магазинов Европы, в которых, наверно, многим довелось уже бывать. В некоторых случаях у нас литература даже побогаче, чем в книжных магазинах западных стран, особенно по части религиозно-философских книг ортодоксального направления. Текстов восточной патристики, позднеэллинистического неоплатонизма изрядно. Но таково впечатление именно при поверхностном взгляде. Чуть более внимательное рассмотрение обнаруживает подавляющее преобладание специфической классики, например, бесконечных переизданий Ницше, даже Шпенгlera, и русских религиозных философов, длинный ряд французских постмодернистов. Я беру эти примеры наудачу. Но очень мало оригинальных работ современных русских или, правильнее, российских философов, то есть моих коллег, живущих и работающих рядом со мною и в других университетах. Большое количество книг М. Мамардашвили, едва ли не единственного из числа так называемых советских философов, ставшего чем-то вроде классика, нельзя отнести к разряду современной философской мысли России. При жизни он

публиковался крайне мало и теперь то, что выходит, по большей части составляет реконструкции его рукописей и устных выступлений, относящихся к 60–70-м годам.

Но вернусь к началу. Обзор философской литературы приводит к нескольким выводам относительно состояния текущей философской мысли, если считать, что между этими положениями веющей существует корреляция. Нынешнее наше философствование отмечено глубоко въевшимся в его ткань *анахронизмом*. Я под этим термином понимаю ориентированность внимания основной массы философского сообщества на мыслителей и идеи, появлявшиеся несколько десятилетий тому назад, даже и более — столетия. Стало быть, мы размышиляем или попросту усваиваем то, что пережила, чем жила интеллигентская Европа, и философский мир, вообще два-три умственных поколения тому назад. Причем это касается как западных философских источников, так и российских. Вот пример для последних: И.А.Ильин. Сейчас его книги — самая заметная позиция на книжном философском рынке. Идет издание полного собрания сочинений. Возможно, это идеологический симптом того вектора структурирования политического строя, который исподволь у нас происходит. Ведь Ильин, будучи глубоко конфессиональным мыслителем, предложил модель государственной системы для России, сочетающей своеобразно понимаемую демократию с весьма повелительной авторитарной властью. К тому же он мыслитель скорее консервативного толка, в распоряжении которого представления об аристократии, праве, духе и морали, скрытый, но все же довольно надежно вычленяемый теократизм, сакрализация России и русского народа. Трудно сказать, насколько долго продержится актуализация Ильина, думаю, не очень. Мое внимание привлекал давно Шпет, он сам и рецепция его философии сейчас. Полагаю, это один из немногих русских философов, вполне отвечавший всем возможным критериям профессионального философа европейской мерки. Я знаю многих восторженных поклонников его философии, но серьезных аналитиков — нет. Доныне нет ясного представления, в каком направлении шла осуществлявшая им модификация (или развитие) феноменологии. Обычно серьезному отношению к русским мыслителям мешает трагическая судьба многих из них. Это парадоксально. Сказывается некого рода моральная стеснительность при сущностном рассмотрении их идей, предполагающая критическую аналитику. Все кажется, что посягаешь на их благородный образ, нарушаешь деликатную грань благодарного почитания. И как следствие — изучение идей уступает место бесчисленным публикациям апологетического свойства и кропотливому собиранию трагических свидетельств их мученической жизни здесь ли, в Советской России, или там, в эмиграции. Так обстоит дело с Г.Шпетом, так было и есть с Л.Карсавиным, Н.Лосским, да и со всеми, кто познал переволюционную реальность.

Насколько, однако, пережитое увлечение русской философией было конструктивно, ответ на этот вопрос доныне не прозвучал. Что в этом увлечении настороживает. Именно то, что современные проблемы нынешней нашей жизни мы решаем средствами старых смысловых и понятийных формул. Мы полагаем невольно, что высказанное корифеями нашей философии сто лет тому назад о нашей сущности, диагноз, данный ими о том, что с Россией произошло, и предвиденье того, что будет, существенны, а главное — адекватны осуществившемуся. Но это иллюзия. Возможно, их обобщенные формулировки и таят желаемый нами сокровенный смысл, но извлечение его — сомнительная герменевтическая практика. Видеть в философах прошлой России пророков и духовных вождей нынешнего общества —

заранее проигранная позиция. Слишком резкий и капитальный разрыв между тем миром и той духовностью, которые были даны им, в которых они мыслили, и которые они расширяли, и тем, какими они стали для нас. Жить под обаянием якобы незыблемых констант русской души и духовности, исконно неколебимых наших ценностей и к тому же считать их совершенным изложением в нравственной публицистике Достоевского или Леонтьева, значит, кажется мне, обрекать себя на малопривлекательную роль философских мумий. Я постоянно испытываю смущение, если не стыд, когда присутствую при разглагольствованиях о нашей исключительной духовности, что только в России жива еще культура, что в ней миру открывается его спасительная перспектива, а наша нравственность и ценности — живые эталоны для духовно и морально обнищавшей Европы. Равно и православие я не считаю хранителем того, через что можно соприкоснуться с абсолютным добром и получать исцеляющее дуновение полноценной благодетельной жизни. Судьба страны и ее народы трагична и героична. Но не стал ли народ сам себе палачом? Не вырастало ли его мужество из отчаяния, а трагедии гражданской резни и последующего лагерного безволия из той нерассудительности, падкости на мечтательную созерцательность и веры в незримую попечительность, всяко выводящую нас к лучшему, то есть из тех национальных черт, которые столь усердно вынестовывались русской литературой, органичной частью которой долго оставалась и наша философия.

Русская классическая философия в части своего культурно-философского теоретизирования, в своих социально-философских теориях и учениях о человеке развивала утопическую идею России и русского человека, внешне исходя из иных традиций, иных усмоктрений смысла истории, но предложила не менее утопическую конструкцию сущности исторической перспективы, чем ее оппонент. Она вся была пропитана духом избранничества, отводившего России особенное место в историческом бытии народов. И в этой мессианистической установке нельзя не видеть одну из причин ослабления интереса к породившей ее философии и утверждения мнения о локальном значении последней, то есть целиком оправданной специфически российскими условиями жизни и истории. Трудно представить себе возможность ее значительного влияния на мировую философскую мысль. И внутри нашей духовной жизни она постепенно превращается в источник поучительного, но фрагментарного *ad hoc* цитирования, но мало имеет ее твердых ревнителей и продолжателей.

Особенно впечатлятельно свидетельствовал об этом крах попыток заново сформулировать русскую идею — важнейший завет наших духовных учителей: корифеев славянофильства, Чаадаева, Достоевского, Соловьева, Данилевского и наших философов. Это не значит, что и поныне нет поборников этой задачи в ее радикальном выражении. Благородная мечта представить Россию как духовную водительницу и спасительницу человечества, захлебнувшегося материализмом и погрязшего в корысти, бездуховности и гибельном, разобщдающем, индивидуалистическом соперничестве выглядит не только наивным национальным донкихотством, но свидетельствует о разительной ограниченности исторического мышления ее сторонников. Утверждать, что в исторической судьбе России выразилось ее высшее предназначение, засвидетельствованное теми претерпениями и катаклизмами, кои выпали на ее долю, что она призвана открыть человечеству высшие формы организации его жизни, а русский национальный характер хранит в себе прообраз истинной человечности, значит, своеобразно оправдать всю ту цепочку неудач, тупиков,

преступных массовых деяний, искренних или лукавых исторических заблуждений, политических притязаний, поглощавших национальную энергию и не дать возможность народу здраво определить свои насущные задачи и истинное место в международном сообществе.

Но, кроме этого запоздалого и безоглядного увлечения русской философской мыслью прошлого, нашей интеллектуальной среде пришлось отдать дань увлечения различными западными философскими течениями. Оно и поныне одна из доминант нашего философствования. Эта часть нашей философской жизни была необходимой. Речь шла о приобщении к мировой философской культуре, об отказе идеологического нигилизма советского периода. В этом деле, которое было призвано ликвидировать нашу философскую недообразованность, устраниТЬ фактор профессиональной некомпетентности, подняв уровень философской культуры, проявилась извечная российская особенность — склонность к безоглядной односторонности. Ее можно охарактеризовать по-разному: и как слепое доверчивое преклонение и как подражательство, как непомерное восхищение совершенной философской культурой, разительно контрастировавшей с упрощенным философским схематизмом официальной марксистско-ленинской философии. Возможно, что это и просто-напросто эпигонство, столь часто обнаруживавшееся в нашей духовной жизни и в прежние времена. За краткий период каких-то двух десятилетий наши философы пережили увлечение вновь кантизмом, феноменологией и экзистенциализмом в их классических формах. Затем наш восторг был перенесен на философский деконструктивизм, предложенный философией «постмодерна» — так и оставшейся непонятной в своем самоопределении. И это далеко не полный репертуар тех школ и направлений, которые волнами прокатывались по нашей интеллектуальной культуре. Нередко мы восторгались как новинками философскими явлениями полу века давности, что соответствует отмеченной уже существенной черте нашего философствования, кроме склонности к эпигонству, извечному анахронизму. Как к этому относиться? Общий ответ, конечно, есть. Он в том, чтобы, не теряя неповторимой философской стилистики, выработанной в предшествующий период, выработать собственную рефлексию тех значимых проблем, которые открыла западная мысль. Но одновременно увидеть и то, чего та не заметила. Он в том, чтобы понять, как современный и прошлый философский опыт, в том числе других народов, может помочь в творении собственной философской культуры и тех инструментов философствования, которые адекватны культурно-исторической жизни России и входят органично в духовную деятельность ее народа. Мне кажется, мы стоим перед задачей понять, какое философское наследие отвечает нашим умственным задачам и какого рода философствование нужно современной России, чтобы его средствами, с помощью которых создается философия, она находила своевременно ответы на те вопросы, которые философия только и властна разрешить. А замкнуться в радужных представлениях о своей самобытности — последнее дело.

В какой же философии нуждается Россия? Переход от философского унитаризма прежнего времени в виде господства марксизма к идейному плорализму, казалось бы, сделал этот вопрос бессмысленным. Философия расщеплена на школы, тенденции, течения и национальная унификация противна ее природе. Затем многие склонны считать, что истинно философский процесс движим только имманентными толчками, порождаемыми собственно философскими силами. Филосо-

фия сама рождает свои проблемы. Поэтому ставить философии задачи, возникающие вне ее тела, кажется кому-то противоречащим самому принципу философствования. Итак, вот формула: философия сама порождает свое содержание и его тематизирует, а истинный модус наличного бытования философии в ее многообразии. Не буду оспаривать последнее мнение — в нем много правды, если не делать из многообразия искусственного культа. Но школы строго философствования по различным основаниям у нас как-то не вы pesticались. А вот первый тезис представляется сомнительным, причем не в том смысле, что собственных проблем, обеспечивающих саморазвитие философии, не существует. Саморазвитие философии — одна из удивительнейших ее способностей. Но и опыт истории философии говорит, что источник проблем философии, причем самых фундаментальных, покойится вне ее самой: в науке, в социально-культурных запросах, в сфере устремленностей человека, возникающих вовсе не по философским соображениям. И спорить с этим пустое занятие. Но именно в философию переводятся вопросы мира и человека, а нередко и просто в ней адекватно конституируются, проясняя человеку, нации их собственное положение и направление действий. Вот почему я полагаю, что Россия мучима проблемами, адресованными философии. И если последняя бесчувственна к ним, уклоняется от их восприятия или ее ответы рождают в обществе разочарование, значит, скорее всего, мы имеем дело с философией, не отвечающей и своей предназначенности, и ожиданиям российской действительности. А именно таким является удел философии анахроничной, эпигонской и ориентированной на отвлеченное самоутлубление. Думаю, всем этим мы заражены.

Относительно же того, какие школы философствования сложились в нашей стране, я не имею ясного мнения. Знаю тех, кто следует за феноменологическими установками в духе Хайдеггера, даже Гуссерля, но школа ли это? Есть масса поклонников французской школы философствования от Фуко, Деррида, Рикера и далее. Но чаще всего это философские игры, манерничанье и имитации, чем серьезный дискурс. Плохие времена не только для марксизма в его аутентичной проблематике и категориальности, но и для рациональной философии с ее прозрачной структурой и строгой аргументированностью. Поскольку по массиву нашей философии, как я сказал, судорогами пробегают массовые увлечения философскими новинками, то следует ли считать каждое из них школой?

2. Вопрос о марксизме для русских навсегда останется их сокровенностью. Пока еще мы пребываем в фазе интеллектуальной патологии. Поэтому все опыты прояснить его, делаемые ныне, неадекватны и касаются не столько марксизма как социально-политического явления и духовного состояния России, сколько формулы «*и* (или *в*) марксизме». Для людей моего возраста, погруженных в него и профессионально и интеллектуально, проведение расчетов с прошлым, если «пересмотры» становятся частью духовного, в том числе нравственного самоопределения, процесс очень сокровенный. И разлагольствования на сей счет — это этически недоброкачественная позиция. Хулители марксизма, большая часть которых «прозрела» в однажды, для меня категория лиц «*non grata*». Молодые критики, не зная о нем ничего, кроме пары утрированных якобы марксовых тезисов, мною в расчет вовсе не берутся. Люди, достигшие высот карьеры, взираясь по лестнице партийно-государственной иерархии, но оказывается «всегда» знавшие ложь марксизма, вообще презренный сорт. Не могу ни читать, ни слушать, например, Ципко, бала-

ганного идеолога, который все еще «имеет что сказать». Но то, что я сейчас сказал, не ответ на вопрос, конечно. Этот ответ — дело будущего. Я могу только предположить, что под наш извечный национальный способ строить нравственно-социальные утопии, марксизм, казалось, подложил надежный фундамент науки и рациональный прогноз. Он также предложил иллюзорно простой и доступный арсенал средств и технику реализации этого будущего как систему контролируемых рассчитанных действий. При том доверии к западному продуктивному мышлению, которое господствовало в «базаровской» линии нашей интеллигенции, эти достоинства марксизма были восприняты безоговорочно. Но все дело в том, что был воспринят не марксов строй мыслей с их текстами и контекстами, а их редуцированная к русскому образу мышления модель. Весьма вероятно, если иметь в виду мыслителей рода Бердяева или Булгакова, религиозных по сути их ментальности, в социализме они увидели доступную рационализацию великого идеала Царства Божия по мере земных человеческих сил. Но это оказалось обманкой, подобно иллюзорным красотам и перспективам европейских садов XVIII века. Как скоро их внутренняя духовная аналитика это постигла, они переплыли на почву адекватно-религиозного теоретирования.

Не стоит упускать из вида и такую особенность марксизма, значимую для русского социального мышления. В нем решена была проблема насилия как целесообразного и продуктивного действия, которое может быть управляемо, посему энергия бунта могла быть, говоря языком фрейдизма, сублимирована из негативно-разрушительной в созидательно-творческую силу. Впрочем, повторяю, сказанное только штрихи к возможному ответу.

3. Проблемы религиозной философии всегда были вне моих интересов. Я ни интеллектуально, ни каким-либо иным образом не могу воспринимать ее дискурсы, проблемы, аргументации. А те из моих коллег, коих я знал как вполне светски заzemленных мыслителей, но которые вдруг без каких-либо трагических исканий и духовных терзаний в одночасье объявились религиозными философами, мне, по меньшей мере, неинтересны. Куда больше меня занимают проблемы квазисакрализации. Развивается сложный процесс профанизации и вырождение истинно-сакрального, может быть, вернее традиционно-сакрального а на его место заступают псевдо-сакральные формы. Одной из черт этого двуединого процесса, например, является банализация священных понятий и перенос их на вполне тривиальные предметы. Таковы перипетии понятия «миссия» к примеру. Создается, скажем, торговая фирма, но в своей презентации она заявляет о «миссии», коя стоит перед нею.

4. Думаю, я в самом начале определил свое отношение к указанной здесь проблеме. Что же касается конкретно постмодернизма, то я подозреваю, что склонность к нему заключается в той специфической имплицитной коннотации, которая сопровождает трактовку этого интеллектуального изыска у его русских адептов. Русская философская традиция за небольшими исключениями не благоприятствовала культтивированию строго, рационально ответственного мышления. Философов, отвечавших европейским стандартам научно-философского мышления, было немного. Их можно было сыскать среди: кантианцев — А.И.Введенский, к примеру, феноменологов — Г.Г.Шпет, интуитивистов с, как ни странно, серьезной логи-

ческой культурой — Н.О.Лосский. Примеров не так уж много. Зато большая часть философствующих представляла импульсивный тип мышления, хаотичный по строю и по способу употребления понятийных схем. Эмоциональность, метафоричность и другие стилистические красоты были почти непременной их частью. Свободный сюжетный переход и отвлечения на маргиналии в пределах одного сочинения — одна из особенностей русского философского письма. Этому соответствовал и излюбленный жанр: полемика, очерк, публицистическая статья на философскую тему. Граница между беллетристикой, литературной публицистикой и философским сочинением была очень зыбкой. Но корифеи все искупали талантом, искренностью, глубокими или оригинальными мыслями и совершенным стилем. Ныне мы бережем свою умственную свободу, не замечая своей интеллектуальной ответственности. Философы нынешней выучки считают за благо эпатировать читателя, гонятся за вычурностью языка, пичкают статьи невесть какой терминологией, сменяют смысла обыденных понятий, конструируют в псевдо-хайдеггеровской манере новые. Логически убедительному строю мысли противопоставили аллюзивный и ассоциативный. Неслучайно так впечатляюща популярность учения о метафоре. Вот это отсутствие методологии, целеустановки, небрежение к интеллектуальному инструментарию и называется у нас постмодерном. В этой анархии слов и мыслей легко жить. Интеллектуальная необязательность стала позицией. Вспоминаю, как при одной защите докторской серьезно обсуждалось соотношение «Dasein» и «design» как что-то капитально смыслово родственное только на том основании, что в русском произношении эти слова близки. И совет внимал дурацкой аргументации с сосредоточенным видом. Вот такое вибрирование словами, циркачество, и есть русский постмодерн. Ему учиться не надо, он сам «прет».

5. Этот вопрос задевает меня настолько существенно, что я бы предпочел его обойти. Что и делаю, ограничившись небольшим замечанием. О философской культуре я уже немало здесь сказал. Но странно было бы считать, что образование хорошее, а культура философствования слаба. Видимо, и в образовании не все ладно. Ясно, что преподавание философии и смежных с нею дисциплин, так называемых философских наук, никак не подходит под ту практику, которой подчинены другие гуманитарные науки. В последних решающее значение имеет информация, техники оперирования ею и получение конкретной прагматической вещи: специалиста, умеющего манипулировать интеллектуально-вещным инструментарием.

Подготовка философов нечто принципиально иное. Задача состоит в том, как добраться до сердцевины философского воображения, активизировать его и вывести в явные формы абстрактно-универсального мышления. Философ обучается мыслить, и ему должен даваться материал, как свернутая форма потенциально напряженной мысли, которую следует развернуть в своем собственном интеллигibleном пространстве. А вместо этого предлагаются стандарты, образовательные единицы, модули, тесты и прочая компьютерная чепуха. Я думаю, мы живем в мире, который нуждается в философии, как ни в чем другом, но в котором ей нет места. Возможно, грядет какой-то заместитель или «симулякр».

Г. В. Драч

*профессор, декан факультета философии и культурологии
Южного федерального университета*

ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕСТАЛА БЫТЬ ПРИВИЛЕГИЕЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ КАСТЫ

1. Современное состояние философии в России и многообразно, и многообразно, а во многом и противоречиво. Прежде всего можно заметить экстенсивный рост философского корпуса. Появились новые журналы, издаются и переиздаются монографии, сборники, защищаются кандидатские и докторские диссертации, открываются новые философские факультеты, проводятся научные конференции Российского, регионального и международного уровней, что в принципе было невозможно в условиях идеологического контроля и однопартийной дисциплины. Освобождение от идеологического диктата должно было бы привести к качественному росту: появлению новых, немыслимых ранее работ, разработке новых тем и направлений и т.д. И отчасти это произошло; например, работы М.К.Петрова по научоведению и истории культуры, хранящиеся в его архиве, были изданы и стали серьезным вкладом в философию.

Но в целом оказалось, что под спудом идеологического диктата не находилось так уж много новых, принципиальных, а главное — основательных философских учений. Перед философией скорее стала другая задача — приспособиться к новым рыночным условиям, оказаться востребованной. И в целом это произошло. Ничего плохого в этом нет, поскольку экстенсивный рост философии свидетельствует о том, что в обществе интерес к философии не пропал. Конечно, вопрос о философских учениях и школах — во многом вопрос субъективных предпочтений, однако можно было бы сказать, что прежде всего восстановились и показали свою научную состоятельность наши традиционные философские центры: Институт философии РАН, философские факультеты МГУ и СПбГУ. Подтвердили своё право на философскую самобытность и своеобразие региональные центры в Екатеринбурге, Новосибирске, Ростове-на-Дону. Одна из особенностей сегодняшнего дня состоит в том, что философия перестала быть привилегией идеологической касты. Философские сообщества сорганизуются в рамках Российского философского общества и его региональных отделений. О такого рода процессах можно судить по «Дням Пе-

тербургской философии», когда сообщество петербургских философов стало притягательным центром для философов всей страны. Особая роль в философской жизни страны принадлежит философскому факультету МГУ, где сохранились и усилились базовые для философии научные школы и направления, и каждый год проходят заседания УМО, т. е. координируется учебная и научная жизнь философии.

2. Философия К.Маркса, Ф.Энгельса и В.Ленина не представляет собой единого явления, даже если говорить об основоположниках. К концу жизни Маркс и Энгельс боялись чрезмерного «признания» своей философии, её распространения и tolkovania. Во многом это относилось и к России, с её крестьянской общиной и попытками втиснуть её в процесс мирового развития капитализма. То, что Ленин шёл в этом направлении и рассматривал необходимость разрушения крестьянской общности, видя в общине не целостность, а отдельных мелких собственников как предтечу буржуазных отношений, несомненно. С этим же связано стремление во что бы то ни стало сохранить пролетариат, даже ценой разрушения крестьянства. Но во многом он и расходился с Марксом и Энгельсом. Прежде всего, это его учение о возможности победы социализма в одной стране. Собственно, здесь мы и приступаем к самому главному — почему идеи марксизма были столь популярны в России. Прежде всего, учение Маркса, Энгельса, а вслед за ними и Ленина — глобалистское по своему содержанию, положениям и концептуальным выводам. Речь идёт о мировом пролетариате, мировой революции и победе пролетариата во всемирном масштабе. Россия, как только она стала втягиваться в индустриальные процессы, не могла обойтись без концептуальных обоснований вхождения в мировую глобальную систему. Другое дело, что марксизм не был усвоен и доведён от социальных рефлексий к политическим и государственным выводам. Он лёг в основу административного проекта с разрушением прежних государственных институтов и построением командно-административной системы. При этом марксизм в своих основных содержательных моментах превратился в утопию, столь же притягательную, сколь и невыполнимую, что также подогревало и подогревает интерес к марксизму в русском сознании, во многом эсхатологическом, во многом религиозном, а во многом и полагающемся на традиционное русское «авось». Марксизм (в других случаях либерализм) превратился в идею-фикс, спасительную и обеспечивающую решение всех проблем.

3. Перспективы развития русской религиозной философии имеются, отчасти они вытекают из общероссийских умонастроений, которые выше мы затронули. Русское общественное сознание не утратило коллективистских иллюзий. Оно не является ни индивидуальным, ни тем более агональным. Собственно говоря, эта особенность давно была замечена, и тот же В.Ленин в работе «Очередные задачи советской власти» отмечал, что русского человека надо учить работать, он не привык к состязанию, соревнованию (правда, в этом случае речь шла о социалистическом соревновании). Во многом ситуацию объясняет и сравнение с Западом. Несмотря на тотальное увлечение Максом Вебером (выведение капитализма из духа протестантской религии), надо отметить глубинный слой и западного капитализма, и западной культуры в целом, — правовые традиции и городскую культуру, соединяющие западную культуру с римской цивилизацией. Религиозные движения —

это вторичный слой западной цивилизации. В России же религиозные идеи, причём многослойные, а порой и неоднозначные, не вписывающиеся в традиционное православие, составляли, а во многом составляют и сейчас, базовый слой общественного сознания. Крестьянская среда подвергалась неоднократному давлению и разрушению, но идеи коллективной общности показали свою стойкость и жизненную необходимость, с чем и связана востребованность религиозной философии. За последнее время в этом отношении было сделано немало. Прежде всего следует указать на издание русских религиозных мыслителей: Бердяева, Булгакова, Шестова — в сериях «Философское наследие» и «Pro et contra». Можно сказать, что появляются центры религиозной философии. К ним с полным основанием может быть отнесена и Русская христианская гуманитарная академия.

4. Европейская философия находила в России не столько подражателей, сколько распространителей, — одновременно «адептов и реформаторов». Слишком схожие с западными процессы происходили в России, и слишком уж очевидно становилось, что западный «диагноз» не мог быть применён к «терапии» российских болезней. Поэтому Россия переходила к хирургическим операциям, а философские рефлексии были чреваты нигилизмом, прежде всего по отношению к корневым основам российской духовности. Собственно, всё это и проявляется в современном российском постмодернизме. Обращение к модерну в России ещё сохраняло позитивно-конструктивное движение, но проблема состоит в том, что Россия перешла к эпохе постмодерна, не решив базовых задач модерна — уважения к личности, защиты прав, свободы и достоинства личности, собственности и т.д. Постмодерн во все не пытается конструировать новую действительность — конструктив запрещён в постмодернистском мышлении, а вот разрушение, деструкция — основное требование постмодернистского дискурса. В результате в то время, как опущается острые необходимость обоснования позитивных норм и ценностей, продолжается деструктивная деятельность под видом деконструкции тех же самых пластов литературы и культуры России, которые оказывались под давлением советского идеологического пресса. Российский постмодерн в лице его лидеров не был и не может быть защитником русской культуры. Он питается образами, языком, сюжетами и содержанием советского периода русской культуры и не выходит за его пределы. На Западе разрушение Просвещенческой модели, наблюдаемое в постмодерне, означало прощание с панлогизмом и европоцентризмом, в России же идеи прогресса, Просвещения и демократии ещё не утратили своего объединяющего значения. Другое дело, что методология и методы постмодернистского мышления не только не могут оставаться без внимания, но и справедливо вводятся в учебный процесс, современные монографии и учебники.

5. Качество современного философского образования трудно оценить, потому что идут стремительные процессы его трансформации и модернизации. Философское образование втянуто в стремительное реформирование высшей школы, с его установками на «компетентностный подход» и «индивидуальную траекторию». Современный глобальный мир меняется на глазах, меняется и образование, на которое и в Европе, и в России делается ставка как на важнейшего участника в мировой конкуренции. Именно об этом свидетельствуют не только Болонское, но и Лиссабонское соглашения и попытки передвинуть образовательные ценности в сторону

прикладного характера, сделать образование востребованным, а выпускников — конкурентоспособными на рынке труда. Образование становится жизненно необходимым для каждого государства в развитии техники и технологии, но не меньшее значение сохраняется за фундаментальными дисциплинами и гуманитарным блоком. Поэтому национальный проект федеральных университетов предусматривает три блока: естественно-научный, технический, гуманитарный. Философское образование выполняет здесь пропедевтическую роль, вводит в область теоретического мышления и использования понятий. Но ведь федеральные университеты только формируются; прежнее философское образование во многом отличалось незавершённостью модели, то есть переходом от советской философии к новой, ещё не совсем понятой России. На наш взгляд, философское образование оказывается прежде всего рефлексией и образовательных, и в принципе всех общественных процессов. Поэтому сейчас только складывается его конструктивная модель. Это не значит, что не заложен фундамент образовательного процесса, его можно видеть в программах, учебниках и монографиях, выпущенных работниками высшей школы не только в ведущих научных центрах страны, но и в регионах.

В. Д. Губин
профессор, декан философского факультета
Российского государственного гуманитарного университета

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ КРИТИКА ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ — СЕРЬЕЗНАЯ И НЕОБХОДИМАЯ РАБОТА

1. Философия в нынешней России находится на подъеме. Об этом свидетельствует большое количество докторских и кандидатских диссертаций по философии, защищенных за последние годы депутатами Госдумы и Федерального собрания, губернаторами, высшими правительственными чиновниками. Вполне возможно, что скоро мы будем жить в государстве, которое управляет философами. И тем самым осуществится мечта Платона.

В России всегда было хорошо с *теоретической* философией, по крайней мере, с начала XIX века. За исключением периода, который начался с «философского парохода» и окончился перестройкой. Но и в самые мрачные годы философия в нашей стране продолжала свое полуподпольное существование.

Что же касается *реальной* философии, философии повседневной жизни, то с этим всегда было плохо. Человек, чтобы оставаться человеком, должен философствовать: искать смысл жизни, стремиться к добру и избегать зла, не просто жить, но вести свою жизнь. А у нас, как, впрочем, и в любой другой стране, всегда был дефицит думающих. Определяющим элементом мировоззрения в России была и остается *не философия, а мифология, не столько мифология сознания, сколько мифология самой жизни*. И главным мифом, наиболее адекватно описывающим русскую историю, является миф о вечном возвращении. Все повторяется, потому что ни из каких исторических уроков не делается выводов, потому что никогда не продумываются до конца причины и следствия социальных потрясений.

Есть много других мифов, мешающих становлению философского сознания: миф о богоизбранности русского народа, о загадочной славянской душе, о благодати, которая выше закона и т. д. Очень действенным мифом является миф о «мире»: навалимся всем миром, на миру и смерть красна и т. д. Нет в русской ментальности ярко выраженного личностного начала, следовательно, нет, и не будет адекватного восприятия философии. Вместо декартовского: «один на один с миром», «здесь и

сейчас», существует, как говорил в своих лекциях М.К.Мамардашвили исконно российское: «вместе», «завтра» и «может быть».

Философия и философы стали страшно далеки от народа. И дело не в том, что нет декабристов, которые могли бы разбудить, а в том, что будить некого и некому. Философы заняты своими делами: издают книги, в которых обсуждаются важнейшие проблемы структурной антропологии или социальной феноменологии, собираются на симпозиумы и конгрессы, соревнуются в выбивании грантов, особенно для поездки за рубеж. Трудно представить себе сегодня русского Фихте, который своими речами к русской нации всколыхнул бы всю Россию. Или В.Соловьева, на лекции которого о Богочеловечестве стекались представители всех сословий тогдашнего Петербурга.

Я могу назвать по крайней мере несколько философских школ. Скорее всего есть и еще школы, мне неизвестные. Школа структурной антропологии (В.А.Подорога, М.Рыклин и др.— Институт философии РАН), школа философской антропологии (Б.В.Марков — СПбГУ) феноменологии (Н.В.Мотрошилова, В.И.Молчанов и др.— Институт философии, РГГУ), школа философской компаративистики — Н.С.Кирабаев, А.С.Колесников — РУДН, СПбГУ), школы, изучающая наследие русской философии в Москве и Петербурге (М.А.Маслин, М.Н.Громов, А.Ф.Замалеев, А.А.Ермичев и др.). На очень хорошем уровне пишутся историко-философские работы, посвященные анализу постмодернистских идей, современным проблемам аналитической философии, неофрейдизму, хотя здесь вряд ли можно выделить отдельные школы. Большой вклад в развитие философской мысли внесли замечательные «философские переводчики»: В.В.Бибихин, И.С.Вдовина, А.Гараджа и многие другие. Существует несколько замечательных философских журналов. Например, в Курске совсем недавно стал выходить журнал «Хора», показывая очень высокий уровень философских исследовательских статей. Существует несколько журналов в Интернете. Так что с теоретической философией все обстоит более или менее благополучно.

2. Думаю, что никакой особой любви у русского народа к марксизму не было. Просто он насаждался как картошка при Екатерине. Например, для того, чтобы получить любую более или менее командную должность, продлить контракт научного сотрудника и т. д., нужно было окончить университет марксизма-ленинизма. К тому же широкие народные массы никакого марксизма не знали, поскольку им преподносился упрощенный, вульгаризированный ленинско-сталинский вариант. Именно эта простота и понятность часто импонировала людям.

3. На мой взгляд, специфика русской философии в том, что это прежде всего была религиозная философия и она возникла и могла существовать только в определенном космосе, составными частями которого были русская культура (с XVII по начало XX века), русское искусство и специфическая психология народа, сложившаяся под влиянием православия, деспотизма, анархизма и западного культурного влияния. Русская философия — неповторимое и уникальное явление, но она уже вся в прошлом (хотя и не таком далеком), потому что в прошлом остались та культура, которая ее питала и поддерживала, та литература, которая ее обогащала небывалой образностью, метафоричностью, тот специфический духовный опыт русских мыслителей, который сейчас кажется странной экзотикой, а сами мыслители —

представителями какого-то другого мира. Все попытки намеренного возрождения ее будут лишь стилизацией. Но есть, как я уже отмечал, серьезные историко-философские исследования этой области.

4. Я думаю, что модерном уже никто не увлекается, а постмодернистская критика философских традиций, деконструкция основных философских понятий — очень серьезная и необходимая работа, с помощью которой философия обретает подлинное понимание своего места и роли в культуре, отказывается от многих иллюзий и предрассудков. Так что увлечение вполне оправданное и даже необходимое.

5. Многолетнее господство марксизма-ленинизма, обязательное его преподавание в школах и вузах не могло не оставить своих следов. По большому счету в России все еще преподают советскую философию. Некоторые не хотят, а большинство не могут выскочить из рамок марксистско-ленинских догм, структура большинства программ и стандартов воспроизводит все те же идеи относительно основных законов и категорий диалектики, характера и сущности труда, общественно-экономических формаций и т. д. Так что качество образования оставляет желать лучшего. Однако в последнее время положение начинает меняться. В вузы приходят молодые преподаватели уже не обремененные этим тяжким наследием, уже получившие иммунитет на философских факультетах современного типа.

Беда в том, что философия в вузах и гимназиях постепенно сокращается, съеживается, как шагреневая кожа: уменьшается число часов в технических вузах, совершенно вытеснена философия из аспирантуры и заменена неким кадавром, который называется «Философия и история науки». Рано или поздно это может сказать-ся на общем понижении культурного уровня общества.

В. Соловьев писал о реформе девятнадцатого века, предвосхищая реформу века двадцать первого: «В 1849 г., как известно, древние языки были изгнаны из наших гимназий и философия из наших университетов. Результаты этого двойного изгнания не замедлили обнаружиться и в жизни, и в науке. Трудно отвергать, что понижение образовательного уровня гимназий и университетов послужило весьма благоприятствующим условием для развития того поверхностного радикализма, который овладел значительной частью нашего общества с начала 60-х годов».

Понятно, что люди все еще напуганы «Кратким курсом», загипнотизированы диаматом и истматом, и готовы вообще избавиться от философии, чтобы этот копимар не повторился. Но при этом не просчитываются последствия таких «революционных» шагов. Меньше философии, больше мифологии, большие всевозможных мистификаций и оболванивания.

B. H. Белов

*профессор, декан факультета философии и психологии
Саратовского государственного университета*

**ФИЛОСОФИЯ ИМЕЕТ СВОЕ ОПРАВДАНИЕ
ЧЕРЕЗ ТУ СОВРЕМЕННОСТЬ,
В КОТОРОЙ ОНА РАЗВИВАЕТСЯ**

1. Современное состояние философии в России, на мой взгляд, определяется двумя друг другу противостоящими факторами. Первый фактор, я бы назвал его негативным, связан с общей прагматизацией нашей жизни и подчинением узко-прагматическим целям всей системы образования, начиная со среднего и кончая поствузовским. Я здесь имею ввиду провозглашенный ориентир на новые технологии и другие экономические рычаги, которые должны укрепить экономическую независимость страны и ее оборонную безопасность, сокращение часов на преподавание гуманитарных дисциплин как в средней, так и высшей школе.

Другой фактор, который вполне может быть назван позитивным, касается возрастающего внимания к проблемам человека и в целом гуманитаристики. Первый фактор в большей степени связан на отечественные проблемы и тенденции, второй — связан с общемировыми процессами.

Что касается возникновения новых философских направлений и школ, то, на верное, время для них еще не пришло. Философия «перестройки» и последующих времен выживала в чрезвычайно неблагоприятных для себя условиях, но в них был и один позитивный момент: устранение идеологического диктата и появление возможности истинного философского плюрализма. Но, с другой стороны, это «интеллектуальное пиршество» возможности свободного приобщения к различным направлениям современной философии играет и негативную роль, связанную с господством интеллектуального плюрализма в голове философа. Отечественные философы в своей основной массе превратились в трансляторов и комментаторов чужих (не с точки зрения «враждебных», конечно) позиций и идей. Для того, чтобы количество переросло в качество необходимо время, и оно обязательно наступит.

2. Особой «любви» русских к философии марксизма никогда не было, и ее феномен связан с идеологическим выбором правящей элиты. Но на один момент, свя-

занный с пристрастностью к марксистской философии я бы хотел обратить внимание. Выбор русской интеллигенции марксизма в конце XIX века предопределялся практической направленностью марксистской теории, что не могло не отвечать «жертвенным» интенциям, изначально свойственным русским интеллигентам. Народнические, отвлеченно-утопические настроения, господствовавшие в среде русской интеллигенции во второй половине XIX века, подготовили почву для приятия социально-ориентированной концепции Маркса и Энгельса. Через «искусство» марксизма, как мы знаем, прошли многие известные русские религиозные и не только философы, и они оставили нам воспоминания о причинах и характере своего увлечения этим немецким социально-политическим и экономическим учением. Путь от марксизма к идеализму, а от последнего — к религиозной философии оказался для русских мыслителей на редкость прямым и очевидным. Самыми знаменательными вехами на этом пути оказались сборники 1902 года «Проблемы идеализма» (авторы: Новгородцев, Бердяев, Булгаков, Струве, Франк, братья С. и Е. Трубецкие, Алексеев, Кистяковский, Лаппо-Данилевский, Аскольдов, Ольденбург, Жуковский) и «От марксизма к идеализму» (1903 г. — автор Булгаков). В них в основном бывшие марксисты выступили против марксизма и позитивизма, полагая философский идеализм необходимой опорой преодоления их сциентистско-материалистической и утилитарной односторонности. Нужно отметить, конечно, что усвоение ими марксизмашло недогматически. Они подвергли его ревизии прежде всего с нравственной позиции, и попытались синтезировать социальную ориентацию марксизма с этической основой кантианства и неокантианства.

3. Одна из заслуг современного этапа исследований по истории русской философии — осмысление характера, особенностей и основных сущностных свойств русской религиозной философии. Акцент исследований явно перемещается с анализа отдельных представителей особенно рубежа XIX — XX веков и отдельных тем русской религиозной философии в сторону размышлений о целостном феномене и его специфике. Причем некоторые из этих исследований по истории русской религиозной философии можно отнести в разряд оригинальных и не просто констатирующих те или иные события, идеи, концепты в пространстве русской религиозной философии, но напытывающих при этом своеобразие своей собственной позиции, определяющих перспективы дальнейшего развития данного феномена. Все серьезные исследования по русской религиозной философии объединяет тема выявления характера того, что выражено в самом данном названии. Действительно, оно дает повод поразмышлять над вопросами о возможности — невозможности национальной философии, о сути религиозной философии в отличие от более традиционных и привычных богословия и философии религии. Опять же схематизируя и обобщая, положительные ответы на предлагаемые вопросы можно было бы сгруппировать вокруг двух основных моментов, содержание которых и призвано, по мнению этих авторов, подчеркнуть правильность положительной логики ответов. Прежде всего, указывается на такой базовый компонент, выявляющий национальную специфику учения русских религиозных философов, как православие. Что же касается связи-оппозиции с богословием, то она выстраивается по такой же связно-оппозиционной линии «теоцентризм — антропоцентризм», «догма — теологумен». Так или иначе, но движение мысли русских религиозных философов должно осуществляться по православному руслу, чтобы подтвердить свою национальную спе-

цифику и дистанцироваться от любых конфессионально-нейтральных вариантов религиозного исследования, в том числе религиоведения и философии религии.

В целом, интерес отечественных философов к религии сегодня носит в основном историко-философский характер, хотя можно выделить, по крайней мере, два направления, получивших серьезный философский импульс в рамках их обращения к православию: это этико-этатическое прочтение православия, здесь особо хотелось бы выделить работы А.С.Панарина, и исследования по исихазму, начавшиеся в русской эмиграции (Керн, Кривошеин, Мейendorf), и продолженные в произведениях С.С.Хоружего, который на основе мистической традиции православия развивает концепт синергетической антропологии.

4. Любая философия имеет свое оправдание через ту современность, в которой она развивается. Какой бы трансцендентальной она не была, какие бы вечные вопросы ее не занимали, но все отвлеченные моменты философской мысли приобретают свою реальную значимость лишь в исторической перспективе. Поэтому возникновение концептов модерна и постмодерна на Западе было вполне оправдано и понятно. Один мой хороший знакомый из Туринского университета, профессор философии А.Пома так объяснял мне свою увлеченность идеями постмодерна: «Мы в Италии живем в обществе постмодерна, поэтому мыслить в пространстве постмодерна и рефлексировать над подобным мышлением для западного философа обычное дело». Что касается присутствия идей модерна и постмодерна в отечественной философии, то характер увлечения ими я бы отнес к стремлению оригинальничания. Одно дело знать эти идеи, видеть их реальную силу и значение, другое — становиться их апологетом. Первое для меня профессиональная обязанность любого современного отечественного философа, второе — попытка «сравниться» с Западом, превратиться в эдакого «философского космополита».

5. Ответ на этот вопрос пересекается с ответом на вопрос первый. Образование является зеркалом общественных процессов и отражает все плюсы и минусы этого процесса. Конечно, хотелось бы, чтобы к реформе образования подходили более взвешенно и ответственно. Сейчас же создается стойкое впечатление, что реформы проводятся ради самих реформ, то есть не имея четкого и обоснованного плана: от чего хотят уйти, ради чего все это затевается и каким образом будет проведено. Хотелось бы услышать ответ на простой наивный вопрос: зачем реформировать то, что по мнению большинства международных экспертов признается одним из самых лучших в мире. Что же касается конкретно философского образования в России, то, на мой взгляд, оно в своей средней величине не уступает европейскому. Другое дело наличие действительно европейской известности философских центров, философских школ, попасть куда стремились бы студенты и молодые специалисты со всей Европы. Таковых в России, увы, нет, но, ведь, и в Европе они исчезли.

B. A. Рабои

*профессор, декан факультета философии человека
Российского государственного педагогического университета
им. А. И. Герцена*

**ЗАДАЧА ЕДИНЕНИЯ И ИНТЕГРАЦИИ
ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ
ОСТАЕТСЯ НЕРЕШЕННОЙ...**

1. Современное состояние философии зеркально отражает положение дел в гуманитарном знании в целом. Проводившаяся в последние годы кампания по гуманизации и гуманизации образования позиционировала себя как стремление к возвышению престижа гуманитарного знания, но на деле это привело к его предельной фрагментаризации и мировоззренческому релятивизму. В итоге сегодня нередко предлагается россыпь совершенно обособленных и самодовлеющих дисциплин. Официальными лицами, представляющими российское образование, еще совсем недавно высказывалась точка зрения, что образование призвано «формировать человека способного жить в условиях неопределенности». Не видно целостного человека. В результате может быть сформировано фрагментарное сознание, где отсутствует ценностная иерархия и субординация смыслов, где исключается самая возможность адекватного конструирования образа мира, где единичное не обусловлено общим, а частные технологии важнее причинно-следственных обоснований их применения. Задача единения и интеграции гуманитарного знания остается нерешенной, что особенно очутимо в условиях усиливающейся тенденции технократизации образования.

Для философии здесь принципиально важны 2 момента:

- необходимость теоретического прояснения условий междисциплинарного единства гуманитарного знания;
- необходимость последовательного осмысления наработанного практического опыта в этой сфере.

Одним из важнейших условий единства гуманитарного знания является осмысление условия его единства на основе систематического проведения принципов антропологии и эпистемологии. Хочу особо подчеркнуть то, что в силу своей природы именно философия и только она способна выполнять эту синтезирующую функцию.

Что касается роли философии в образовании, то ее цель — сформировать компетенции профессионального самосознания специалиста. Эти компетенции обеспечиваются, с одной стороны, — междисциплинарным комплексом социогуманитарного знания (философия, культурология, социология, история, политология, право) в тесной связи с прикладными исследованиями, а с другой, активностью ценностных знаний (эстетика, этика, история философии, религиоведение). В осуществлении этого существенную роль может сыграть философия человека.

Наряду с уже существующими известными центрами философской мысли и философского образования в Москве (МГУ, ИФ РАН), Санкт-Петербурге (СПбГУ), Ростове-на-Дону, Екатеринбурге, Новосибирске и др., в частности в Санкт-Петербурге в 1993 году был создан факультет философии человека. Появление и развитие факультета философии человека в Российском государственном педагогическом университете им. А.И.Герцена явилось своего рода реакцией на выспеканную потребность и отвечало вызовам современности, обострившим противоречия бытия человека. Мы актуализировали тему философии человека и тем самым выдвинули в центр внимания проблему философии образования в соответствии с профилем педагогического университета. Органически соединили классические философские специальности с современными практикоориентированными специальностями и специализациями по общественным коммуникациям. Одних это приблизило к жизни, другим усилило теоретико-методологическую и мировоззренческую компоненту, позволило рефлексивно выразить собственные цели. Сегодня можно констатировать, что факультет философии человека является одним из центров фундаментального и прикладного философского образования.

2. Философам никогда не было дела до того, освящают их имена или предают анафеме. Это больше забава политиков. Равным образом и среди русских было и есть немало противников марксизма. Другое дело — говорить о русском народе, массе, большинстве. Марксизм в России был воспринят как путь к социальной справедливости и равенству, что свойственно отечественной философской мысли и русской ментальности. Провозглашенные классиками марксизма идеи камертоном отозвались в душах и мыслях многих представителей русской интеллигенции. Извечную мечту русского народа о справедливом обществе пытались воплотить на практике. Но, в конечном счете, реализация этого по сути дела христиански гуманного проекта, как известно, имела много роковых ошибок и еще больше влиятельных «доброжелателей», строивших свой коммунизм, известный ныне под именем стран золотого миллиарда.

С другой стороны, такие мыслители как Маркс, Ницше, Фрейд являются признанными авторитетами в области философии, экономики, психологии. Ничего удивительного нет в том, что их философские идеи увлекают, в том числе и русских современников. Известно, что сегодня на Западе наблюдается рост интереса к неомарксизму. Более того в определенном смысле такие современные мыслители как Ж.Делез, Ж.Бодрийяр, М.Фуко и некоторые другие используют идеи марксизма. Их объединяет с марксизмом критицизм во взгляде на существующее положение дел в современном западном обществе, в мире в целом.

3. Сегодня наблюдается тенденция усиления интереса к переосмыслению и продумыванию философских идей, которые высказывали такие великие отечест-

венные мыслители как Н.А.Бердяев, Н.Ф.Федоров, П.А.Флоренский, А.Ф.Лосев и др. Их философские искания интересуют нас как компонента русской культуры с ее синтетическим характером. В противном случае русская философия во многом теряет смысл. В этом и состоит особенность русского видения мира. Русский космизм несмотря на множественность его разветвлений, включая учение о ноосфере (В.И.Вернадский и др.), в целом имеют религиозный подтекст. Только с учетом этого возможен полноценный диалог. Это напеч обще место встречи живущих и живших, отцов и детей, физиков и лириков, верующих и неверующих.

Что касается серьезных современных исследований религиозно — философского характера, то, несомненно, это самостоятельные работы А.Ф.Лосева, его последователей. Сегодня можно выделить исследования С.С.Хоружего. Эти авторы известны не только узкому кругу, но и широкой публике, интересны массовому читателю. Чтобы продолжить традицию и развить ее, нужно, прежде всего, прочитывать темы свободы, творчества, справедливости. В современной русской философии, безусловно, имеются новые направления, подхватившие религиозные изыскания — это, например, русская духовная антропология, активно разрабатываемая академиком РАО, профессором факультета философии человека А.А.Корольковым. Россия как страна, в которой традиционно развивается духовная философия, всегда искала и будет искать идеал и с этим связаны основные перспективы развития русской философии.

4. Подражать штангисту — значить брать штангу и подымать ее... Что касается отношения к европейской философии в целом, то следует признать — вопрос сложный. Он возник не сегодня, намного раньше и выходит за рамки философской мысли. Это проблема развития общества и его социально-политических ориентиров, ценностей культуры и др. Об этом же известный спор-диалог западников и славянофилов. Но, как известно, не бывает культуры без заимствования. Как в развитии технической мысли не изобретают велосипедов, а идут дальше, совершенствуя изобретение, так и в сфере философии. В результате на практике получается творческий диалог: принимать с учетом специфики России. В свое время А.Ф.Лосев говорил: «... я от всех беру и всех критикую». Формула «заемствую и критикую» — вполне рабочая и сейчас.

Явления модерна и постмодерна не столь массовы и значимы у нас в стране, хотя в настоящее время мы в определенной мере переживаем то, что принято называть модерном. С одной стороны, — релятивизация ценностей, регионализация и фрагментаризация культуры, зыбкость гносеологических координат. С другой стороны, модернизм это и критика существующего положения дел в современном обществе, реакция на отсутствие истинного единства. Модернизм в предельной форме высовчивает существующие противоречия и проблемы человека, общества, культуры, познания. Хотя сами в критике противоречий доходят до абсурда. Это своего рода переходный этап к новому синтезу, новой целостности — «истина между нами» (М.М.Бахтин). В итоге реакцией и своего рода ответом на модерн является усиление интереса к родовым основаниям знания, к неоконсерватизму в политике, к синергетической сборке событий и др.

5. Здесь видимо следует различать собственно философское образование и философскую компоненту вузовского образования. С первым дело обстоит неплохо.

Более 30 факультетов в России сегодня готовят специалистов в области философии. Наблюдается тенденция повышения интереса со стороны молодежи к философским специальностям. Так, например, в этом году на факультет философии человека в Российском государственном педагогическом университете им. А.И.Герцена конкурс составил 10,7 человека на место при плане набора 75 человек.

Что касается философской компоненты вузовского образования, то здесь есть проблемы. Эта компонента должна усиливаться. Особенно в педагогических вузах.

Философам Герценовского университета безусловно повезло. Руководство университета во главе с академиком РАО Г.А.Бордовским хорошо понимает задачи и роль гуманитарного образования. Благодаря усилиям ректора еще в 1993 году, как уже упоминалось выше, был открыт факультет философии человека, уникальный для системы педагогического образования России.

A. A. Фёдоров

профессор, проректор по научной работе Нижегородского государственного педагогического университета

ЛОКАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА ФИЛОСОФИИ

Человек, занимающийся философией в современной России, в определенный момент времени вынужденно сталкивается с тремя кардинальными вопросами, приведшими сюда на смену тому, самому основному, о том, что (зачем, как и для кого) первично. Три новых вопроса звучат так: во-первых, существует ли то, чем он занимается, во-вторых, стоит ли решать этот вопрос или же продолжить заниматься этим, безразлично к тому — существует оно или не существует и, в-третьих, как называется то, чем он занимается — философией в России, русской философией или вообще как-то по-другому.

Этот человек помимо прочего находит, что вопросы могут существовать двумя способами: их кто-то задаёт, или сам он задаётся ими. Причем, не известно, какой способ добраться до перспективных ныне философии безумия и абсурда надежнее: отвечая на высказанное что-то кому-то или самому себе. Спустя некоторое время — осилив пролегомены этого уникального конкретно-допредметного воплощения апоретики (как искусства правильно задавать вопросы) и, что еще хуже, ознакомившись с ответами на них тех, «кто сегодня делает философию в современной России», этот человек обнаруживает, что, с тех пор как 17 лет назад дредноут марксистско-ленинской философии попал ко дну (на самом деле он никуда не делся, а просто перешел из состояния надводного в подводное, периодически поднимает перископ и стреляется торпедами куда попало, и куда проще, оказывается, дождаться пока там все потонут сами, чем пытаться его утопить), здесь образовалась новая отрасль философской деятельности, не имеющая пока что общепринятого названия: какое-нибудь самософоруспытство. После чего этот гипотетический человек начинает думать, что, может быть, все-таки эти три кардинальных вопроса нашей философской современности вовсе не вопросы, а загадки и это означает, что, поскольку внятные ответы отсутствуют или же их тщательно скрывают друг от друга и от себя самого, то на той, другой стороне туннеля, на выходе из этих загадок, сидит, вероятно, какой-нибудь информационно-техногенный Сфинкс с менеджерским сознанием и пожирает всех... без разницы и с одинаковым аппетитом — и

тех, кто угадал, и тех, кто ошибся. Последняя стадия в приключениях этого русософогнозиса наступает, когда тому самому человеку это все начинает нравиться, он начинает сладко улыбаться, засыпав кардинальные вопросы, от которых в душе, как у боевого коня, рождается задорное ржание, и постепенно, в тайне ото всех, принимается воображать себя Сфинксом...

Предложив такое Введение в проблему, которое простительно только потому, что автор плохо и хорошо, к счастью и несчастью занимается философией, als ob она была русской философией настолько же, как если бы любой другой — этим стоит и ограничиться и, сформулировав предмет аналитики, перейти к методологии решения проблемы.

В дальнейшем мы будем утверждать, что здесь и сейчас мы имеем дело с традицией философской мысли так (в таком виде), как она сложилась в историческом Разуме русской цивилизации в контексте русского языка, русской культуры и русской истории идей, которым безразлично на каком языке и чьими идеями в нем говорят, а история философии — это не «душегубка» философии и не «шум, заглушающий сознание» (Ф.Гиренок), а «мыслеорганизм» (М.Мамардашвили), открытый, длящийся в себе проект метафизического времени-пространства, в котором время изохронно и измеряется категориями прошлое настоящего и будущего прошедшего. Исходя из этого, следует заявить, что все те, кто признает и не признает, любит и ненавидит, рефлексирует или мыслит, сcientифицирует или эзотеризирует в имеющем место быть «мыслеорганизме» сам по себе есть часть этого образования и занимается ни чем иным как историей философии, но занимается этим по-разному. В этой разнице и состоит основное содержание процесса, носящего название «философская мысль»: кто-то ее делает, кто-то ее изучает — и одни не существуют без других. И это хорошо.

Критика истории философии как мертвого знания есть наследие постмодернизма (как совершенно справедливо заметил М.К.Рыклин — термин пригодный для интеллектуализирующей публики и слишком грубый для профессионала), причем, наследников этой вымороочности оказалось слишком много: они спорят за право распорядиться им каждый по-своему и не хотят делиться друг с другом. Но, как правило, сходятся в одном: история философии есть анти-философия. И это тоже хорошо. Потому что, если бы было иначе — было бы скучно. И тогда можно было бы успокоиться и заняться сочинением философии скуки, как, к примеру, поступил в 1999 году молодой профессор Бергенского университета Ларс Свендсен, написавший книжку под названием «Философия скуки», где вопрос — существует ли норвежская философия или нет — отсутствует в виду его запредельной и заболоченной пизофреничности, но зато присутствует множество тягучих и вязких скук.

Есть, правда, в саду здешней «нескучности» очевидные и дикие черты бедственности положения: несмотря на то, что за последние 15–17 лет было переведено и издано большое число текстов западно-европейских от античности до начала XXI века и американских мыслителей, запущено в общедоступный оборот не менее существенное в количественном измерении число томов русских философов и интеллектуалов, особенно Серебряного века, ситуация по-прежнему грустная: за что не схватишься — того нет. Стоит сказать только об одном, ставшим притчей во языцах, казусе — полном 20-и томном академическом собрании сочинений и писем В.С.Соловьева. При имеющихся темпах процесса становится очевидным, что до

завершения издания трудов мыслителя, являющегося визитной карточкой русской религиозной философии, никто из нынешних философов или анти-философов не доживет. И если уж говорить о каком-тоуважении к себе, о каких-то мегапроектах¹, связанных с трансляцией отечественных мыслей за пределы среды их обитания, то начинать следовало бы с хорошего издания ста томов русских философов на 3–4 языках параллельно, включая родной, с подробными комментариями, сопровождая эту акцию достойной электронной версией изданий. Было бы интересно посмотреть на состояние метафизического времени-пространства отечественного исторического Разума, обретшего подобный инструментарий — вполне возможно, что это послужило бы поводом для того, чтобы русские философы занялись русской философией, а не ее поисками и, наконец, сочинением трактатов о скуче.

Оставляя в покое сослагательное наклонение, которого не знает на самом деле не только история прошлого, но и истории будущего, и утопические проекты этого далеко не эйтопического региона, коротко обратимся к теории.

Н.С.Плотников, научный сотрудник Института философии Рурского университета, автор двух блестящих монографических текстов — «Философия в России. Тенденции и перспективы» (на немецком языке, в соавторстве) и «Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея», в интервью 2008 года «Русскому журналу» весьма точно и концептуально выразил позицию всех тех, для кого традиция русской философии никогда не существовала: «Философии в России как организованного дискурсивного пространства просто не существует. Есть локальные и даже весьма продуктивные группы, никак не связанные между собой ни по проблематике, ни по интересам, ни по пониманию задач философии...». Сказано хорошо и верно.

Если что-то не существует там, где есть нечто, то существует что-то иное, что и есть это нечто. Попробуем выяснить, чем именно оно является.

Исторический Разум существует как *этос*, культурно-историческая/культурно-философская среда эпохи, *кайрос*, пространственно-временная структура, *интенция*, уникальная не воспроизводимая сущность конкретного исторического Разума, обеспечивающая его закрытость-законченность-совершенность. Кайрос как поле-континуум исторического Разума является себя в трех горизонтах: историческое пространство-время, метафизическое время-пространство, персональное пространство-время. Метафизическое время-пространство как пространственно-неоднородный, изохронный горизонт, является себя в многообразии традиций, посредством которых осуществляются самоописания исторического Разума. Традиция есть сложноструктурированное поле-континуум мысли, образуемое в многообразии сообществ, персональных центров, локальных дискрет-этапов. Персональное пространство-время представляет собой сверхплотную величину, где происходит соотнесение измерений кайротического и осуществляется поступок-деяние нового.

Способ существования-развертывания метафизического времени-пространства есть горизонты традиций, находящиеся во взаимодействии, генетической связи, однособытийности, отторжении, взаимопоглощении. Какой-либо порядок иерархического типа здесь условен и имеет отношение к реальному положению вещей так же, как попытка трансцендирования к трансцендентному.

Традиция есть уплотнение, сгущение времени-пространства когнитивного, где объективное содержание черпается из этоса, а мотив к трансляции заложен в самой сущности кайротического. Именно эту структуру имел в виду М.Мамардашвили,

когда говорил, что «В сферическом континууме «бытия=сознания» нет изменений в смысле рождения и смерти, все есть»

«Стягивание», уплотнение в поле традиции приводит к возникновению *сообществ традиции*². Сообщества есть фрагменты целого, законченного, совершенного, «звеня» традиции, обладающие высоким уровнем идентичности, способностью к самореференции с твердо установленным пределом поля семантической вероятности. Сообщества традиции создают структуру самоописания традиции, что может быть реконструирована как поле семантической вероятности, предполагающее установленную систему концептуальных элементов в виде категорий, понятий, терминов, тропов, метафор, систему суждений, в которой происходит самоописание традиции и чьим посредством устанавливаются пределы поля семантической вероятности.

Сообщества традиции есть те области, благодаря которым происходит социализация.

Вторым фундаментальным процессом в поле традиции является дисперсия, или рассеяние.

Дисперсия в поле традиции приводит к созданию обширных разреженных (что не значит пустых) областей локальных дискрет-этапов сообществ традиции. Они характеризуются: кризисом идентичности традиции, распадом систем отсчета и «отказом» формирования новых, изменением горизонта событий, разрушением пределов поля семантической вероятности (т. е., произвольному толкованию уставших в традиции системе концептуальных элементов или внезапный отказ от нее).

В зонах дискрет-этапов традиции, которые подвержены кризису идентичности, поле событийной вероятности существует с неограниченным пределом пограничности. В числе прочего это значит, что в дискрет-этапе существует множество смысловых развилок, развязок, распутий (то есть, спектр вероятностей для возникновения бифуркационного эффекта *дифференции традиции*, как различения, разделения и создания «новых ветвей»), что не разрешаются, а как бы «сдвигаются» в ту или иную сторону изохронного изотропного метафизического времени-пространства.

«Эффект струны», связывающий сообщества традиции, минуя дискрет-этапы, отражается в дискрет-этапах, вызывая возмущения поля, заключающиеся в том, что создаются области напряженности, «свободные образы», из которых рождается новое, что может привести к возникновению новых сообществ, или соотношению с другими традициями. Именно «свободный образ», исходящий из сверхплотной идентичности струны сообществ традиции, способен создавать полиморфизм и неповторимость картины кайротического.

На грани «стягивания» и «дисперсии», становясь исходной или конечной точкой этих процессов, формируются *персональные центры* традиции, персональные пространственно-временные континуумы, некоторые из которых являются теми «твёрдыми точками», что создают границы сообществ традиции, или просто наполняют их. В первом случае традиция имеет дело со сверхплотными, эвристически ориентированными на создание нового континуумами, что сами по себе создают эффекты стягивания или рассеивания.

Персональное пространство-время есть деяние-поступок, где происходит смешение-смещение кайротического как целого, всех трех его измерений. В этом же

направлении мыслил В.Дильтей, разрабатывая понятие индивида как «перекрестья культурных систем»: «Каждый индивидуум есть единовременно перекрестье взаимосвязей, которые проходят через индивидуальное, присутствуют в нем и простираются за его границы, и которые, благодаря содержанию, ценности, цели, что реализованы в них, обладают самостоятельным бытием и собственным развитием»³.

Теперь посмотрим, как здесь, используя неологизм Г.Гачева, на «природине» (природа + родина), все начиналось и что получилось.

Возникла следующая ситуация: первоначально, в XI–XIV веках культурно-религиозная и религиозно-философская традиция начинает складываться как сложное сочетание двух взаимодополняющих типов книжной деятельности.

Во-первых, это «книжные сообщества» — сообщества, образуемые книжниками, переводчиками, сочинителями, компиляторами и читателями, которые группируются вокруг одного или нескольких текстов, наподобие «Изборников», «Палеи Толковой», «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского или «Диоптры» Филиппа Монотропа, переписывают их, обмениваются ими, высказывают свои мысли по поводу прочитанного. Эти тексты поступают из Византии или Болгарии и становятся своеобразными культурными центрами притяжения, наподобие культовых сооружений. Такие «книжные сообщества» могут существовать веками, пересекаться друг с другом, объединяться, конфликтовать. На их основе возникают первые на Руси «книжные институты» — созданный Ярославом Мудрым в 1037 г. при киевской Софии библиотечно-писцовый центр; библиотечно-писцовый центр в Новгороде Великом, на основе многовековой традиции которого сформируется в XV в. «геннадиевский литературный кружок»; книжный центр Кирилло-Белозерского и Волоколамского монастырей. С конца X по XIII вв. на Руси обращалось свыше 140 тысяч книг нескольких сот названий⁴. Исходя из их традиций, а также на основе книжных центров в Москве, Пскове и ряда других возникают в конце XV — середине XVI вв. «обобщающие книжные предприятия»⁵ и, с непростительно огромным опозданием, книгопечатание.

Во-вторых, это «персональные центры», авторские произведения, созданные в отечественной культурно-исторической среде на основе «греческой учености», наподобие «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Посланий» митрополита Никифора или «Трактата о числах» Кирика Новгородца, в XV–XVIII вв. и под влиянием западно- и центрально-европейской «латинской» традиции во взаимодействии с ведущими «книжными сообществами». Они возникают в контексте «книжных сообществ» и находятся с ними в постоянной взаимосвязи и взаимообогащении. Это взаимодействие в XV–XVII вв. становится причиной создания крупных институциональных «идейных сообществ», особенно ярко проявившихся в церковно-религиозных сообществах «геннадиевского кружка», «иосифлян», религиозном сообществе «нестяжателей», мистико-философском сообществе «спротивно мудрствующих», традиционно именуемых «ересью жидовствующих» (вторая половина XV — начало XVI вв.).

Эти общественные институты оказывают существенейшее значение на формирование традиции русской религиозной философии. На их основе возникают первые в России основательные религиозно-философские школы, «академические сообщества» (основанные в 1632 и в 1685 гг. Киево-Могилянская и Славяно-греко-латинская академии). Они положат начало фундаментальному направлению русской религиозно-философской традиции — духовно-академическому философствованию.

История «идейных сообществ» продолжается в XVIII в. и в виде двух оригинальных явлений отечественной культурно-исторической среды, оказавших заметное влияние на формирование традиции религиозной философии: школы «ученого монашества» под руководством автора латиноязычной, смешавшей вторую схоластику с исихазмом *«doctrina Russorum»* митрополита Платона (Левшина), сложившейся в 1755–1814 гг., исходя из «академического сообщества» Славяно-греко-латинской академии; философско-мистического сообщества, возникшего в конце 70-х годов XVIII в. в контексте «новиковского круга» московских масонов, являвшегося русской ветвью европейской философско-мистической традиции Средних веков и Нового времени и оказавшего существенное влияние на идеальные течения периода «александровского мистицизма». И так далее, вплоть до жесткой структурализации философии в среде марксистской доктрины.

И на вопрос — существуют ли какие-либо объяснения особой любви русских к марксизму — следует ответить: да, конечно. Так же как к европейской философско-мистической традиции, начало процветания которой заложил здесь, после неудачного опыта «жидовствующих», «новиковский круг», так же как к кантианству, на родителя которого здесь не покушался только тот, кто не занимался философией ни в каком виде и так далее. Отличие от этих двух, выпеназванных радикально противных друг другу рефлексивных сообществ метатрадиции в том, что марксизм оказался такой своеобразной и в меру терминологически «упакованной» доктриной преображения социального, которая без какого-то принципиального насилия одинаково легко могла удовлетворить четыре потребности русского самосознания, в которых оно не всегда готово признаваться: власти над сущим, превосходством над другими, отчуждением себя и отсутствием невозможного, то есть подавляюще-го присутствия во всем сущем качестве, выражаемого именем простоты как базовой онтологической, гносеологической, социальной, аксиологической, праксеологической и антропологической категорий.

И совершенно противоположным образом дело обстоит с философскими построениями в контексте постмодерна. С одной стороны, когда говорят, что философии в России нет, то подразумевают, что Россия не смогла участвовать в обширных комментариях постмодернистской культуры. С другой стороны, имеет место быть именно «увлечение», которому далеко до любви, а, в большинстве случаев и до понимания. Здесь увлекались многими... И это вполне объяснимо. На «природине» существуют болезненные циклы. Напомним некоторые подробности двух вековой давности.

«Петр Великий, — написал однажды Н. Карамзин, — соединив нас с Европой и показав выгоды просвещения, ненадолго унизил народную гордость русских. Мы взглянули ... на Европу и одним взором присвоили себе плоды долговременных плодов ее»⁶. Ему вторит М.М. Сперанский: «...в общем счете времени успехи в России идут несравненно быстрее, нежели шли они в те же эпохи в других государствах»⁷. Два чрезвычайно интересных замечания современников: первый говорит о том, что за последнюю треть XVIII в. русский исторический Разум был поставлен в условия принужденной аккумуляции всей полноты исторического Разума европейской цивилизации и добился в этом чрезвычайных успехов; второй вовсе заявляет, что сейчас, в первую треть XIX ст. в России другая эпоха, другое историческое время, нежели в Европе, а еще точнее — *«другие эпохи»*, их смешение-смещение. Вывод один — как тогда, так и сейчас — в который уже раз мы имеем дело с состоянием

возникновения *mixtum*, смеси, не как смеси субстанций, но как смешанной субстанции, в сухом остатке которой после очередной коагуляции останется то же самое, утратившее веру в самоё себя, но обогатившееся идеями. Как по этому поводу высказался не очень давно Ф.Гиренок в несколько траурном стиле: «Философия в России была. Это славянофилы: Леонтьев, Данилевский, Флоренский. Сейчас усилиями немногих возрождается философия в пространстве русской мысли».

Таким образом, Н.С.Плотников, как наиболее корректный выражатель идеи антитрадиции в российском философствовании, продиктованной noch mehr антитрадицией постмодернистской интеллектуальной среды, оказывается весьма близко к истине — наличествуют локальные сообщества, которые и создают дискретное дискурсивное пространство. И это хорошо: другое, организованное здесь уже было и определялось термином «советская марксистско-ленинская философия».

Этих «локальных и весьма продуктивных групп» у нас не так и мало.

Сохраняется и продолжает развиваться последовательность, (действительно, некоторое обычное для нас суммативное единство) «книжных» сообществ, сообразующиеся ныне вокруг крупных издательских проектов или издательств. Среди многих, занимающихся изданием философской литературы, хорошо и плодотворно работающих, вспыхивает уважение серии «Академический проект» (в состав редколлегии входят А.М.Руткевич, Д.В.Бугай, В.В.Васильев, В.А.Куренной, А.В.Михайловский и др.), одна из последних удач которой это курс лекций М.Хайдеггера «Что зовется мышлением?» в переводе Э.Сагетдинова⁸, и Издательский дом СПГУ (директор издательства Р.В.Светлов), политика руководства которого привела к тому, что возникло весьма редкое и оттого сразу узнаваемое явление в процессе трансляции высокointеллектуальной литературы — *авторское дело*, многие плоды которого вызывают уверенность, что здесь все еще только начинается.

Крупные и влиятельные «академические» сообщества (ИФ РАН как академическое сообщество есть условность) представлены, помимо традиционных МГУ и СПГУ, философскими факультетами РГГУ, Новосибирска, Томска, Екатеринбурга, Ростова-на-Дону. Это, по мимо прочего, вершина образовательной фабрики. И, что касается философского образования, как непосредственный участник и организатор этого процесса на провинциальном философско-теологическом факультете Нижегородского государственного педагогического университета с конкурсом более 4 человек на бюджетное место, могу с уверенностью сказать — оно востребовано, но непонятно самому себе и своим востребователям. Для того, чтобы выжить, приносить пользу и оправдаться в глазах неуклонно возрастающего государства, что все большее есть *ens percipiens et appetens* и само по себе, следует признать несколько вполне очевидных вещей, наподобие того, к примеру, что онтология «програла» антропологии и стала маргинальным способом рассуждения (ну, понятное дело, везде в Европе, кроме УМС философского факультета МГУ) и учебный план нуждается в существенной корректировке по этому поводу, что объективное содержание стандарта требует коренной правки и так далее. С другой стороны, упомянутый УМС, о котором если кто из философско-образовательной среды и говорил когда-то добрые слова, то сквозь зубы, тем не менее делает или сделал два хороших дела: препятствует безудержно-бессмысленному размножению философских факультетов и ввел однажды специализации, наподобие «социального управления» или «арт-бизнеса», которые помогают выпускникам выжить в условиях абсолютно отсутствия интереса рынка к специалистам-философам как таковым⁹.

«Идейные сообщества» представлены в современной отечественной традиции весьма широко, среди них есть десяток весьма известных и продуктивных, в особенности это — лаборатория аналитической антропологии ИФ РАН (В.Подорога, О.Аронсон, М.Рыклин, Е.Петровская), русская антропологическая школа при РГГУ (В.Иванов, Г.Кнабе, А.Сосланд, Е.Петровская), центр феноменологической философии РГГУ (А.В.Михайловский, В.А.Куренной, В.И.Молчанов, А.В.Ямпольская), лаборатория метафизических исследований СПбГУ (визитная карточка которой — альманах «Метафизические исследования»), Институт синергийной антропологии (С.С.Хоружий и его команда), группа единомышленников (которую, вероятно будет правильно объединить именами В.В.Милькова и М.Н.Громова в большей степени, чем термином «сектор истории русской философии ИФ РАН»), организовавшую издание, комментирование и монографическое обеспечение ряда важнейших текстов древнерусской религиозно-философской культуры («Палея Толковая», «Ареопагитики», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Диоптра» Филиппа Монотропа и пр.). Безусловно, есть другие — они разные и их много. И это опять хорошо.

Наконец, «персональные центры». Возможны три способа соотношения персонального центра с континуумом традиции:

- персональное пространство-время поглощает традицию в свой континуум, преломляя ее в себе, делаясь (как фрагмент) больше целого;
- персональное пространство поглощается традицией, искривляясь под действием сил стягивания-дисперсии, утрачивая свою идентичность, и, либо «притягиваясь» к более целостным персональным событиям, либо погибает, а точнее рассеивается как персональное в самом поле традиции;
- персональное пространство-время, вырастая из традиции, противопоставляет себя традиции, не просто признавая свой опыт уникальным, но унифицируя его, рассматривая как единственно возможный, что приводит к искривлениям поля традиции вокруг такого персонального хронотопа и довольно тяжким последствиям.

Смысл классификации состоит в разнице между *делом* философии, производством философии и историей философии как наукой (оставляя в покое философию науки и прочие *отрасли*, если употребить это хорошее, кстати, очень библейское слово). Касаясь сейчас только первого и не считая, что всё остальное очень плохо или вовсе *никак*, из действующих, не превратившихся еще в музеи, следует назвать: М.Эпштейна с его «потенциологией» и внушающими уверенность в том, что до скуки здесь далеко «будущим гуманитарных наук» и «философией телесности», С.Хоружего, очень ярко и сфокусировано занимающегося антропологией границы в рамках проекта исихастской антропологии, Ф.Гиренка с его «археоавангардом», В.Руднева с его «психосимеотикой», М.Рыклина с его «тоталитаризмом и различием», как человека имеющего имперсоналистическую позицию по вопросам, по которым ее лучше бы на «природине» не иметь.

И здесь же, в завершении, касаясь вопроса об исследованиях религиозно-философского характера в современной России, хотелось бы ответить на него, исходя из мысли, что нас, прежде всего, интересует не история религиозной философии и не теология, а религиозная философия как таковая в ее современном виде, продолжающая традиции «Чтений о богочеловечестве» и «Столпа и истины». Серьезных трудов мало. Но весьма положительно то, что, как представляется, здесь и сейчас в значительной мере сформировалось поле семантической вероятности воз-

никающего сообщества и границы его определены двумя различиями: синергийной антропологией С.С.Хоружего и «Мышлением и откровением» Д.К.Бурлаки.

А.Пятигорский не так давно в одном интервью заметил, что «русской философской традиции пока нет, но ее можно выдумать». Ну, если заставить себя поверить, что это действительно так и все вышеупомянутые сообщества и персональные центры нам снятся, поменять «пока» на «опять», оставить в покое вопрос «зачем выдумывать?», потому что он скучный, а время заниматься философией скучи еще не пришло, не делать проблемы из того, что будет представлять эта акция — долг или добродетель — то окажется, что воображение как продуктивная способность, находящаяся в родственных, по Канту, отношениях с трансцендентальным единством апперцепции, которое Хайдеггер, растворив рассудок в воображении, лишил (и правильно сделал) его надвременного единства, может очень многое. Даже создать то, чего нет и не может быть никогда.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Например, планирующемуся академическими структурами 20-и томному изданию «Философия России второй половины XX века» — и в этом перекрытии 20 на 20 неужели бы включенный в список А.Ф.Лосев не уступил печатные площади отведенного ему тома своему герою?

² Приведем в качестве защиты термина опыт эксплуатации сходной структуры у С.Лэша, по поводу которой он пишет: «Они не являются ни традиционными сообществами, ни общественными формами, подобными организациям или институтам. Они выступают, скорее, как рефлексивные сообщества» (*Lash S. Critique of Information. L., Thousand Oaks (Ca.): Sage Publications, 2002. P. 41.*)

³ Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften... // Dilthey W. Gesammelte Schriften. 21 Bd. 1914–1997. Göttingen, 1970. Bd VII. S. 134–135.

⁴ Сапунов Б.В. Книга в России в XI–XII вв. Л., 1978; Глухов А.Г. Русь книжная. М., 1979.

⁵ Розов Н.Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 27.

⁶ Карамзин Н.М. О любви к отечеству и народной гордости // Карамзин Н.М. Избранные статьи и письма. М., 1982. С. 96.

⁷ Сперанский М.М. Проекты и записки. М.; Л., 1961. С. 51.

⁸ Текст издан с традиционным для «книжных сообществ» с XII по XVIII вв. включительно полным отсутствием комментариев, назидательным предисловием и, как говорят в источниковедении, «конвойной» частью, в виде небольшого текста Ж.Дерриди. Такая манера издания больше всего напоминает способ существования в отечественной культуре «Диоптры» Филиппа Монотропа о которой следует сказать, что это произведение создало в древнерусской культурно-исторической среде крупное идеальное, или рефлексивное сообщество, чье влияние распространялось на несколько веков. Будем надеяться, что текст Хайдеггера постигнет та же участь.

⁹ В силу функциональных обязанностей автор этих заметок регулярно получает и читает все авторефераты диссертационного совета по философским наукам МГУ. Полагаю, пусть это и выглядит несколько примитивно и даже наивно, что подобное справедливо уважаемое учреждение в силу своего статуса, условий финансирования и заявляемых амбиций несет ответственность за свой бренд перед всей существующей (или несуществующей) традицией отечественной философии. Так вот, вынужден заявить, что если бы наш провинциальный диссертационный совет по философским наукам Нижегородского государственного педагогического университета рискнул защитить что-нибудь вроде недавних диссертаций по философии Агни-йоги, или космологии Платона, научный стиль которых можно охарактеризовать двумя словами — вызывающая небрежность — его бы задавила ВАК. Если бы раньше он не сгорел со стыда (что, правда, маловероятно, но возможно).

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ФИЛОСОФСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

B. A. Щученко

К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ КУЛЬТУРНОЙ ФОРМЫ

В любой концепции культуры — внерелигиозной (позитивистской, материалистической и др.) или религиозно-идеалистической — понятие формы имеет исключительно важное значение. В рационалистических, внерелигиозных концепциях культуры под формой понимают относительно устойчивое начало, организующее подвижное состояние содержания. Источником формообразования видится здесь нечто внешнее по отношению к самой форме — деятельность человека или маловразумительное «саморазвитие». В религиозно-идеалистических концепциях культуры форма анализируется как активное духовное, «логическое» начало. Эти концепции восходят к идеям Платона и Аристотеля, позднее переосмысленным в рамках миропонимания, где форма мыслится как живой организм, питаемый светносными импульсами, всплывающими на поверхность жизни из божественной глубины, из того источника, который обеспечивает формотворчество (эйдос, Бог, Логос Божий и др.).¹

Сказанное не означает, что идеалистически, христиански ориентированная культурология не может не опираться на социологические подходы к явлениям культуры, в том числе и к процессам формообразования в истории культуры. Надо, разумеется, изучать рациональные, земнородные источники (причины) формообразования — процессы материальной и духовной деятельности, во-первых, а также влияние уже сложившихся форм (артефактов, памятников культуры) на процесс образования новых форм. Принимая эту установку, христиански ориентированная культурология как таковая не может вместе с тем не рассматривать культурную форму, в том числе и как органичное и динамичное целое, движимое божественными, энтелехийными энергиями, которыми в последнем счёте определяется

и человеческая деятельность и всё историческое бытие имманентных, земнородных форм.

Концепция формы в её взаимосвязях с материей сложилась, как известно, в философии Аристотеля («Физика», ч. 1). Аристотель усматривал в форме «логос», «усию» (сущность), а также «что — значит — быть — тем-то — и — тем-то» или «то — что — делает — вещь — тем — что — она — есть». Форма мыслится у него как некоторая определённость, как нечто имеющее границы и составляющее вместе с материей вполне познаваемую вещь. Форма — активное начало, движитель вещей, «акт», материя же — потенция, возможность вещи. Форма есть энергия, энталепсия материи. Правда, форма у Аристотеля в двух случаях может быть «свободна» от материи: в его космологии признаётся трансцендентный «ум-нус» как перводвижатель; в антропологии — это «активный ум» — бессмертный и отдельный от материи.

Логос у Аристотеля не противополагается материи; он не просто совокупность отвлечённых идей, существующих вне материи, но и действующая сила, энергия, производящая причину, конечная цель и форма. Идея, форма воплощается в материи, но сама эта материя «отвлечена», по тонкому замечанию С. Н. Трубецкого, от формы, что и затрудняет понимание отношений между Логосом и конкретными чувственными вещами, ведёт к дуализму².

Монистическое обоснование отношений между формой и материей даётся в рамках христианского мышления (креационизм), где материя возникает в акте божественного творения, где Бог исторически воплощается и раскрывается в человеке, временно несущем в себе последствия первородного греха, а вечно божественный дар любви, свободы и творчества. Таким образом, христианская мысль является обоснованной и глубокой мировоззренческой системой, стимулирующей культурное строительство, а также понимание сущности культуры как совокупности исторически конкретных воплощённых форм, в которых с той или иной силой и интенсивностью является себя Логос Божий, Св. Дух.

В тварном мире материя и форма взаимосвязаны, что подчёркивал уже Аристотель. Форма относительно неподвижна и в то же время динамична, что выражается в возможности её превращения в материю «вышележащего тела». Момент движения, развития форм — притом по линии иерархии, что составляет принципиально важный момент христианского мировоззрения, концептуально важен для культурологии. Именно в религиозно, христиански ориентированных представлениях о культуре форма самым рельефным образом выступает в двух своих ипостасях — как начало неявное и порождающее, и как начало явное, существующее во временном и пространственном, тварном мире.

Эти два момента формы стали предметом специального исследования, проведённого русским мыслителем Владимиром Николаевичем Ильиным (1890, 1891–1974), в статье «Статистика и динамика чистой формы или очерк общей морфологии» (написана в 1955 году, впервые опубликована в журнале «Вопросы философии» за 1996 г., № 11).

Идейное наследие В. Н. Ильина изучено недостаточно, мало знают и о его жизненном пути. А между тем это была творчески разносторонняя личность, оставившая заметный след в философии, богословии, литературоведении, музыке. Он получил прекрасное образование, учился на физико-математическом факультете Киевского университета, а позднее (в 1917 году) на историко-филологическом и фило-

софском факультете Киевского университета. Закончил также Киевскую консерваторию по классу композиции. В 1918 году стал приват-доцентом Киевского университета. Эмигрировал из России в 1919 г. До 1923 года читал лекции по философии в Константиноополе, а в 1923 году переехал в Берлин, где преподавал логику и психология, написал несколько работ по философии, занимался богословием. В 1925 году он стал профессором русского Богословского института в Париже, где читал лекции по литургике, психологии и средневековой философии. Сотрудничал с евразийцами (журнал «Евразийская хроника», газета «Евразия»). Затем разошёлся с ними из-за лояльности последних к большевикам. Марксизм и материализм он резко критиковал, считая, что библейский креационизм можно согласовать с научной картиной мира. Вслед за П.А.Флоренским отстаивал идею прерывности мира, ориентируясь на монадологию Г.Лейбница (Лейбниц и русская философия // Возрождение. 1966. № 179–180).

Главную свою заслугу он видел в создании морфологической логики как «общей иконологии бытия», в рамках которой и возможен, по его мнению, синтез монадологии, неоплатонизма, неопифагоризма и морфологии как учения о форме — эйдосе венци.

Его культурологические представления опираются и на идейный фонд христианской мысли. Последнее основание культуры, по его убеждению, — религия; цивилизация же — внерелигиозна. Большое значение для культурологии имеет концепция морфогенезиса, обстоятельно изложенная в упомянутой выше статье «Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии», идеи которой ввиду их существенной теоретической значимости заслуживают подробного и внимательного рассмотрения.

В своём кратком предисловии к этой статье В.Н.Ильин называет свою концепцию материологизмом, где тварное бытие мыслится как совокупность форм, не-подвижных лишь относительно, в состоянии «ограниченных форм», выходящих в тоже время из состояния равновесия под воздействием творческой силы «энергетически-динамического логоса»: «В основание моего материологизма положена идея полноты бытия, заключающейся в специфическом сочетании *сущности (эссенции) и существования (экзистенции)*. Частные проявления этой полноты, или её «*нумерические*» и «*генерические*» модусы, суть ограниченные формы, обладающие *энергией* и, следовательно, *динамичны*, как по природе, так и по положению.

Отсюда чрезвычайная важность понятия «*границы*», созданием которой обусловлена сама возможность существования формы — в том случае, когда эта форма тварная. Границы могут находиться в покое и равновесии, могут быть неподвижными, могут выходить из равновесия, находиться в движении и изменяться... Энергетически-динамический логос, творчески действующий в тварных формах — модусах, и как полагающий границы, так и их преступающий, тем самым создаёт эти формы в процессе морфогенезиса и их “овеществляет”».³

Формы, по В.Н.Ильину, различаются на экстенсивные и интенсивные. Экстенсивные формы (образы, иконы) — это экзоформы, экзоморфные образования. Это формы, которые имеют динамическую целенаправленность «изнутри — наружу», «из глубины — на поверхность», из «природы душевно-духовной» к «природе телесной», из «непространственного-внепространственного, непротяжённого» — к «пространственному, протяжённому, воплощённому», из идеи — к энтелехии и ведущему образу. Интенсивные формы, в свою очередь, эндоморфны, это собственно

эндоформы. Эти формы характеризуются энергетической сосредоточенностью в минимальном объёме, динамической «самоцеленаправленностью» «снаружи — внутрь», «с поверхности — в глубину», из «природы телесно-протяжённой» — к «природе душевно-духовной». Эндоморфность — это порождающее начало, «динамогенезис», «телеценезис», «морфогенезис». Интенсивные формы близки к абсолютно единому (можно сказать — Богу, Духу, Логосу — В.И.); ниже эндоформ находятся экзоформы. Эндоформы воплощают движущее начало; они не только устанавливают согласие между всеми формами, но и деформируют, ведут к «бездне хаоса»⁴. Все формы, в особенности экзоформы, символичны, т. е. обладают способностью и стремлением выражать невыразимое и постигать непостижимое. Экзоформы, подчеркнём, — это формы видимые, являющие себя в имманентно данном мире культуры. Эндоформы, в свою очередь, — это, как уточняет В.Н. Ильин, мир особых ценностей — неявленных, невидимых⁵.

В.Н. Ильин предлагает своеобразную «формулу формы», содержание которой раскрывается как двуединство интенсивности и экстенсивности, внутреннего и внешнего и — что особо следует подчеркнуть, — статики и динамики, пребывания и изменения, существования и варьирования.

Форма не только статична (т. е. имеет границы, различия и единство), но и динамична, т. е. наделена признаками силовыми, вариационными. Вся реальность динамична, т. е. развивается во времени и проявляется тройственno: во-первых, как энтелехия, т. е. двуединство «архетипа» (что соответствует платоновской «идеи») и «идеала», «цели», «ведущего образа»; во-вторых, как реальность «настоящего времени», как единство статики и динамики, стабильности и переменчивости; в-третьих, как прошедшее, как уходящая реальность, т. е. как «тень», остаток, где властвует «уход», «исчезновение», «забвение», т. е. «равновесие нарушено в пользу динамики». Энтелехия как единство архетипа и «ведущего образа-идеала» — между вечностью и временем, это, как можно понять автора, вечность, стремящаяся воплотить себя во времени. Настоящее есть уже бытие во времени, неустойчивое равновесие стабильности и перемены, статики и динамики. Наконец, переход к прошлому есть стремление к убыванию и небытию, собственно к деформированию, хаосу, к бессилию и беспамятству, к «исчезновению экзистенциальных моментов времени». Однако «тени», оставшиеся от прошлого (в нашем случае — это артефакты культуры, ее избегающие беспамятства памятники) — вполне мыслимы и воспринимаемы с помощью органов чувств. Более того, в историческом процессе происходит «уплотнение тени, для которой то, чего она является тенью, и есть поистине «ведущий образ», «поддерживающая» и «охраняющая рука» («сила»))⁶.

Из концепции В.Н. Ильина происходят несколько следствий, непосредственно относящихся к понятийному содержанию культурной формы, осмысленной идеалистически и «логически».

Первое. Анализ культурной формы не может быть редуцирован к детерминантам имманентного характера; ее истоки уходят в трансцендентное, архетипическое, телеологическое, вневременное, но порождающее одновременно историческое время начала, к животворящим, одухотворяющим импульсам Логоса Божьего. Здесь вообще отгадка того, как вообще возможно духовно свободное, не подчиняющееся каузальной детерминацией творчество, в том числе одухотворение «теней», распределяние памятников культуры. Основоположения культуры — в божественном источнике и отношения между «логическим», безусловным и обусловленным, дан-

ным в пространстве и времени как раз и есть отношения динамического морфогенеза. А потому формообразование в культуре не может быть сведено только к каузальному выведению из условий социальной и природной среды, остающемуся на поверхности имманентно данного бытия. Понятия эндоформы и экзоформы теоретически значимы именно потому, что с их помощью можно преодолеть редукцию сущности культуры к имманентному, обнаружить трансцендентные, «логические», энергийные истоки культуры.

Второе. Культурная форма представляет собою единство статики и динамики. В культурных процессах важно видеть не только устойчивые, ставшие формы, но и морфогенез, формообразование, процесс перехода от одних форм к другим (последнее, т. е. формообразование, в культурно-исторических и историко-культурных исследованиях часто выносится за скобки, ибо изучается чаще всего или даже, как правило, ставшее состояние культурных форм, а не их становление). Проблема формообразования как проблема генезиса формы, а соответственно и синтеза культурных форм особенно важна для современной культурологической мысли и соответственно историко-культурной практики, которые, повторим, больше ориентированы на изучение ставших форм культуры, чем на осмысление перманентного процесса становления, формирования как в его исторически необходимых, так и духовно свободных, трансцендентных источках.

Третье. И, может быть, самое важное. Именно культура, если рассматривать ее как социальный институт, ответственна за удержание уже ставших форм, за осмысление и перманентное переосмысление «теней». Культура, а не только религиозная культовая деятельность обеспечивает «нарастание энергий», процесс синтезирования, единство процессов экстенсивного и интенсивного, взаимосвязь эндоформ и экзоформ. Более того, культовая и культурная активность органично взаимодействуют (как эндоформы и экзоформы), иногда стоят очень близко одна к другой, хотя и никогда не совпадают. Культ не есть культура, но его эндоформные импульсы одухотворяют культуру, в которой они являются себя в качестве Традиции (в религиозном смысле) или в многообразных культурных традициях. «Тень» как культурная традиция и как памятник — это прошлое культуры, притом такое прошлое, которое может духовно опознаваться, распредмечиваться, ложиться в основание все новых и новых культурных синтезов. Представляется перспективным в этой связи культурологический анализ того, насколько возможен рациональный анализ форм разного типа, разной духовной глубины. «Тени», как явленные, опредмеченные формы традиции и памятников, оставшихся от прошлого, поддаются, во-первых, как социологическому, так и историческому исследованию. Социологический и исторический анализ деятельности (материально-предметной и духовной) открывает путь к рациональному и, подчеркнем, обобщающему, законосообразному и типологическому постижению статики и динамики форм в искусстве, философии, нравственности, политической культуре и др. Это в том числе и анализ форм, складывающихся в настоящем, но зачастую не получивших завершенного воплощения, что безусловно затрудняет их осмысление, хотя и не делает его невозможным. Однако надо видеть, во-вторых, и эндоформное начало «теней», данное изначально в Логосе Божием и Слове Христа. Притом социологическое и историческое исследование не может не опираться на духовно-предметное, религиозно-интуитивное отношение к объекту анализа (этот вид духовно-религиозного «предметного» отношения к реалиям действительности и культуры специально исследовал И.А.Ильин

и другие русские религиозные идеалисты). В этом случае учитывается также и эндоформное начало культуры, истоки форм трансцендентного, содержание которых приоткрывается в символах (особенно религиозных) и мистических актах, энтехиальных, «недовооплощенных» формах, представляющих собою единство идеала и «архетипа», не всегда, отнюдь, прозрачного для анализа. При этом именно в рамках «логически» понимаемой концепции морфогенеза открывается возможность персоналистического, индивидуализирующего (сберегающего духовные лики культуры!) синтеза в явленном мире культуры, ибо интенсивные, стремящиеся к единому сущему эндоформы полагают себя в единстве с многообразием экзоформ, обеспечивающих процесс динамогенезиса и синтезирующую «уплотнения теней».

Не лишено культурологического значения проводимое В. Н. Ильиным разграничение открытых форм, т. е. форм, открытых своей среде, и форм закрытых, т. е. форм совершенно ограниченных как друг от друга, так и от среды. Когда все границы закрываются, то получается «закрыто-индивидуально-неповторимая форма» (таким является, скажем, мы, созданное однажды произведение культуры). Когда же границы снимаются, то наступает состояние неразличимости, хаоса, небытия, некое небытие формы, безликость, аморфность⁷.

Последнее происходит, если говорить о культуре, в период ломки, переворота, катастрофы, когда уходят, умирают старые формы, а новые еще только рождаются, переходят от состояния аморфности к состоянию становящейся, едва различимой слабо «отграничной» формы. В культурно-историческом процессе может негативно сказываться гипертрофия как мирооткрытости, так и закрытости форм. Абсолютизация закрытости — порождающая, к примеру, национализм в культурном развитии народа — ведет к «духовной смерти», ибо форма «обессиливается», оказывается неспособной реагировать на давление внешней среды. Но и абсолютизация открытости — например, гипертрофия, абсолютизация глобализационных процессов в культурном развитии — оборачивается «умиранием» или, по меньшей мере, ослаблением формы, в особенности, национального качества культуры, да и самой национальной жизни. Культура тем самым стандартизируется, утрачивает экзоморфность, примитизируется, а национальная жизнь в целом теряет связь со своими условиями, своими корнями и в своем стремлении «приспособиться» к чужому слабеет, становится придатком иной системы жизни, выросшей в своих условиях, из своих исторических корней.

Заключая анализ концепции В. Н. Ильина, необходимо затронуть еще один сюжет, напрямую связанный, как нам представляется, с проблемой построения христианской культурологии. В основе морфологической терминологии, доказывает В. Н. Ильин, первенствует зрительно-световая символика. Философ, ученый, артист, верующий человек — все они, пишет он, опираются, прежде всего, на «зрительно-пространственные образы или формы», и все эти образы пронизаны жаждой света, стремлением к свету. Слово Божие, явленное миру, есть свет. С предельной ясностью эта истина Писания, указывает В. Н. Ильин, провозглашена в Первом соборном послании святого Апостола Иоанна Богослова:

О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Слове жизни, —

Ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, —

О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение — с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом⁸.

И далее совсем рядом: И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нём никакой тьмы⁹.

В.Н. Ильин ищет отблески христианских истин в культуре речи, подчеркивая «фототропичность», т. е. обращенность к свету, как человека, так и его культуры.

В этом плане и форма может быть осмыслена с помощью зрительно-телесных образов, понятий и метафор. Вот почему, когда рассуждают о форме, то говорят об «определенных очертаниях», «границах», «качественных понятиях», «содержании». Все эти понятия даются опытом, интуицией, все они не выводятся, но даны непосредственно, интуитивно. В этой связи В.Н. Ильин напоминает об известном выражении «своя точка зрения» с его наполненностью не только на «поверхность» вещей, но и на их «глубину». Точка зрения задает «пространственно-геометрическое» и «топографически-локальное» содержание образа. «Точка зрения» на вещь может иметь не только прямой, «буквальный» «оптико-геометрически-астрономический» смысл, но и смысл пространственной, психофизиологической метафоры (в эстетике или праве). Личность, таким образом, как бы окружена «пространственно-количественными образами», пронизана пространственно-световыми образами. В.Н. Ильин приводит красноречивый пример:

«Это делает «представителя» (опять пространственный образ) «более» или «менее» яркой (фотометрический образ) личностью (морфологически-электрический «образ», «картина») «большая» или «меньшая» логика (механически-количественная метафора) его «карьеры» (тоже механический образ), или «положения» (пространственно-геометрическая метафора) в «обществе», в «свете» (оптический образ), в «академическом мире» (все это пространственно-космические метафоры). И еще: какую бы «позицию» (локально-пространственный образ) я ни занимал (локально-механический образ) и как бы ни «смотрел» (психофизиологический, оптико-геометрический образ) на общественные отношения, моя «концепция» (механико-геометрическая метафора) как «личности», так и «вещи» составит «определенную» (геометрическая метафора), «мироздательную» «картину» (оптико-психофизиологическая иконографическая метафора)¹⁰.

Форма (и в особенности в культуре, добавим) строится на основе зрительно-телесных образов, символов, метафор и понятий. Форма выступает в этом случае как «образ-понятие», с помощью которого фиксируются «определенные» «очертания», «границы», отличающие одну форму от другой формы и эти формы от среды. Форма, подчеркивает В.Н. Ильин, укоренена в трансцендентном, она выступает как оптико-геометрический пространственно-экстенсивный символ некоего интенсивного, внепространственного «неизвестного», «невыразимого», «непостижимого»¹¹. Форма в таком понимании — это символ трансцендентного; это пространственно-телесное, световое, интуитивно данное выражение внутренних, энергийных, божественных начал. В пределах же конкретного бытия форма предстает как мыслеобраз, как единство устойчивого и изменчивого, Гераклита и элеатов, Парменида и Зенона. Неподвижное есть чистая форма, чистое мышление мышления, небытие, лишенное движения, творчества, свободы, т. е. апофатика без катафатики.

Учение Зенона В.Н. Ильин называет «гениальным» как раз потому, что он понял, что Единое как полнота и совершенство могут быть только неподвижными, ибо ему «не от чего отпадать и не к чему стремиться». Пессимизм Гераклита, в свою

очередь обусловлен как раз тем, что он не знает «полноты» целого и у него «все движется», все течет, а «это означает лишь вечное состояние несовершенства, вечную экзистенцию без эссенции, вернее экзистенцию, т. е. состояние, не имеющее иного «основания», иной «сущности», кроме самого себя, т. е. кроме опять-таки этого «вечного состояния движения и перемены» и вообще вечного «состояния», что уже указывает на ЧАСТИ, ибо только «части» и могут «СО-СТОЯТЬ...»¹².

Целое есть форма, притом единство эндоформы и экзоформы, т. е. целое по природе своей духовно и энергично. В этом смысле, по мнению В.Н.Ильина учение об организме (философ имеет в виду, по всей видимости, имманентистское, натуралистическое понимание организма — В.Щ.) слабо выражает идею целого. Ибо организм распьется, страдает, распадается и умирает. Целое же никак не разложимо на части; у личности есть лики, у вещи есть «стороны» или грани. Целое не подвижно и совершенно. Часть появляется тогда, когда происходит «отход» мыслящего и познающего духа и начинается движение.

Понимание целого трансцендентно-духовного первоначала, как оно вырисовывается у В.Н.Ильина и других христианских мыслителей, принципиально несогласимо не только с биологическим редукционизмом, но и с любым другим подходом, сторонники которого не видят божественной полноты Единого, Логоса Божьего, Абсолютного, разделяют идею вечного становления, не имеющего ни цели, ни субстанционально значимого Предмета стремления. Если, подчеркнем, есть субстанционально, реально значимое целое, если есть полнота совершенства, значит, сохраняется возможность аксиологической динамики в жизни и культуре. Если же единое как полнота и совершенство никак не сообщается с представляющейся фантомной и «нереальной» жизнью людей или если вообще этой полноты целого не видят, то не приходится говорить ни о динамике совершенствования в жизни человека, ни об иерархии ценностей в культуре.

Восприятие целого как суммы частей В.Н.Ильин называет «агрегатным мироизмерением», которое руководствуется «негативно-аксиологическими мотивами, приведенными к нулю»¹³. Всякое внерилигиозное, «диалектическое» (в смысле вечного, пантеистиченского понимаемого становления через противоположности) осмысление целого механистично и в конечном итоге энтропийно. Взаимодействие материальных объектов как «*causa finalis*», редукция духовного к материальному (сознание есть свойство материи), понимание свободы как познанной необходимости законов природного и экономического бытия, механические жернова «диалектики», оставляющей мало места духовной свободе человека, парарелигиозная, а потому абстрактная коммунистическая мечта — все это родовые черты марксистско-ленинского мировоззрения, оставшегося в плена примитивных философов о материальном единстве мира и вторичности духовного.

Если культура утрачивает, по меткому замечанию П.А.Флоренского, энтропийное предназначение, то она становится энтропийной, разрушающей силой: «Основным законом мира Ф[лоренский] считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало энтропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условий жизни, в противоположность равенству смерти»¹⁴.

Под энтропией понимается здесь телеологически заданное движение к Логосу

Божьему как изменение в сторону совершенствования, упорядочения, большей организованности, сложности, т. е., в сторону диаметрально противоположную энтропии как процессу хаотическому и деградирующему.

Так же как и П.А.Флоренский, который исходил из телеологического понимания формы, связывая форму с прерывностью в развитии, с «индивидуальной расчлененностью мира», с целым как формообразующим началом, В.Н.Ильин рассматривает форму не только как начало индивидуализирующее, конкретное, но и как начало универсализирующее, определяющее духовный, «логический» порядок совершенствования. Выразить полноту бытия, обосновать конкретное понимание формы, подчеркивает В.Н.Ильин, можно лишь в том случае, если будет понято и учтено энтелехийное начало формы, ее несовершенство и одновременно устремленность творческой личности к совершенствованию, к движению по духовной «лествице» форм к «абсолютно-божественному»¹⁵. Все это, заметим, относится самым непосредственным образом и к культуре. Культурные формы индивидуальны и вариативны по самой своей сути, а функция культуры заключается как раз в творческом, т. е. стремящемся к совершенству, созиданию и удержанию ценностю значимых индивидуальных форм, их однажды и навсегда исторически заданного внешнего выражения, в то время как их внутренняя сущность будет меняться в соответствии с изменением культурного контекста. В культуре, однако, и очень важно еще раз это подчеркнуть, есть и отблеск, «след» вечного, совершенного, божественного. В ее формах просвечивает энтелехийное, ценностно напряженное начало, вечный Свет Единого божественного Совершенства, божественного Логоса.

Духовно значимые культурные формы выступают как бы «вечными», несущими абсолютное, а потому универсальное содержание. Будучи относительной, «вечность» сильных культурных форм традиций и памятников абсолютна и универсальна в двух смыслах — во-первых, в той мере, в какой в этих формах светится «вечность» божественного Логоса, а во-вторых, поскольку эти культурные формы хранятся как духовно высокие образцы в истории человечества и устремлены в этом своем качестве, т. е. в качестве «вечных» образцов, к относительно бесконечному бытию в культуре. Культура в этом двойном смысле становится метакультурой, в «вечных» духовных формах которой концентрируется многообразие индивидуальных ценностных миров, несущих ослабленный свет божественной Вечности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В средневековой культуре, например, именно свет выступает как формообразующее начало, в основе которого нетварный свет Бога, «энергии» которого даруют миру формальную иерархическую структуру. См. об этом: Шишкин А.М. Метафизика света в средневековой европейской культуре (два очерка к постановке проблемы)// Вопросы философии. 2000. № 5.

² Трубецкой С.Н. Логос // Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. Т.2. М., 1995. С.47.

³ Ильин В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. 1996. № 11. С.91–92.

⁴ Там же. С.106–107.

⁵ Там же. С.107–109.

⁶ Там же. С.111–112

⁷ Там же. С.105.

⁸ Иоанн, 1–3.

⁹ Иоанн, 5.

¹⁰ Ильин В. Н. Статика и динамика чистой формы или Очерк общей морфологии. С. 103–104.

¹¹ Там же. С. 104.

¹² Там же. С. 124–125.

¹³ Там же. С. 128.

¹⁴ Флоренский П. А. [Автореферат] // Священник Павел Флоренский. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994.

С.39.

¹⁵ Ильин В. Н. Статика и динамика чистой формы или очерк общей морфологии. С. 117–118.

P. B. Светлов

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА В СВЕТЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОДИЦЕИ

Тема доказательств бытия Божия в последнее время не вызывает пристального интереса у философов — за очень немногими исключениями. Некоторую новизну и интерес к теме прибавила аналитическая философия — благодаря так называемой «лингвистической апологетике» (У. Хадсон, Д. Филипс, А. Плантинга), особенно популярной в 70–80-е годы прошлого века. Рассматривая предикат существования в тезисах «Бог существует» и «Бог не существует», эти философы по сути оспорили мнение Канта о том, что данный предикат не добавляет содержания (реальности) к понятию всеобщего существа. Согласно Канту, в тезисе «Бог есть всереальнейшее существо» связка «есть» имеет смысл логического знака, не более. Отрицание реального существования подобной сущности не означает логического противоречия внутри отрицаемого понятия, которое Кант полагал высшей скрепой («идеалом») нашей познавательной активности.

Лингвистическая апологетика обратила внимание на то, что значения истинности и ложности имеют отношение не только к формальной правильности определения. Поскольку предикат существования в высказывании «Бог существует» может рассматриваться и как квантор, то субъект в суждении уже «сосчитан», а счет должен иметь предметный характер. Еще Платон показал это в диалоге «Софист»: говоря о чем-либо, по мнению основателя Академии, мы «считаем» предмет рассуждения — одно ли это, «оба» ли, или же предмет множественен. «Всякое же число мы относим к области бытия...» (237d–238b).

Онтологическую интерпретацию настоящей проблемы можно сформулировать следующим образом: высказывание «Бог не существует», в связи с всеобщностью и единственностью субъекта высказывания означает «Существует такое нечто, как Бог, которое не существует». Так как Бог — не «один из», а единственный предмет множества под названием «Бог», то получается парадокс: чтобы утверждать несуществование предмета мы должны положить его наличие — хотя бы в суждении. Избавиться от парадокса можно запретив, в духе Ансельма, или Гегеля приписывание предиката несуществования Богу как всеобщему понятию/реальности.

Однако лингвистическая апологетика не склонна к подобным онтологическим допущениям. Она предлагает искать Бога как предмет «языковой игры» верующего

человека, которая обладает своими модальностями и формирует, в конечном итоге, собственную реальность. Для лингвистической философии Бог — элемент религиозного опыта, предмет, который обладает необходимым существованием именно в рамках данной реальности. Таким образом, тема апологетики из онтологической и гносеологической сфер переносится в область экзистенциального опыта человека. И тогда приходится признать, вопреки Канту, что предикат существования в применении к Богу наделен специфическим содержанием.

Религиозный опыт рассматривается лингвистической философией по-разному, но чаще всего в нем выделяется модальность просьбы, в которую «впитана» направленность на Бога как актуальное для верующего всеобщее существо. Вместе с тем, эта модальность просьбы связана с преодолением зла, вне зависимости от того, понимается оно как физическое, или моральное, как нечто неверифицируемое или как реальное, как проблема или как иллюзия.

Классическая теодицея безусловно далека от лингвистической апологетики в ее «чистой форме». Однако осуществленное лингвистическими философами перенесение внимания при рассмотрении доказательств бытия Божия с онтологической проблематики на сферу религиозного опыта, очень многозначительно. Да и один из самых ярких представителей религиозного крыла аналитической философии, Алвин Плантина, утверждал, что наличие зла, как это ни парадоксально звучит, является одним из решающих аргументов, доказывающих бытие Бога. Теодицея, с его точки зрения, выступает важнейшим дополнительным аргументом при анализе условий предельной обоснованности суждений (в применении и «онтологическому аргументу»), или при исследовании *sensus divinitatis*.

Показательно, что Плантина в своей оценке причин зла воспроизводит логику Августина Блаженного, увязывая в единый комплекс вопрос об источнике зла, тему свободы воли разумных существ и доказательство бытия Божия. История повторяется? Или же перед нами явление, имеющее более глубокую природу?

Для ответа на этот вопрос следует обратиться к тому времени, когда тема доказательств наличия божественных сущностей впервые возникает перед критической мыслью.

Часто историю этого вопроса начинают с Августина, хотя уже давно признано, что первые попытки тематизировать рациональные формы теологии через доказательство существования богов обнаруживаются еще в эллинистической философии (школы эпикурейцев и стоиков). Наиболее полно информация об этом представлена в трактате Цицерона «О природе богов», своего рода «энциклопедии» теологических представлений мыслителей эпохи эллинизма. Позже мы встречаемся со специфическим способом рассуждений, приводящим к необходимости признания трансцендентного начала, в текстах Плотина. Недаром С. Франк отмечал принципиальную близость дискурса Плотина и онтологического доказательства Ансельма.

Воззрения Августина на универсум и Первоначало не обошлись без влияния Плотина. В сочинении «*De libera arbitrio*», центральном для нас, особенно заметны аргументы от иерархии сущего, в целом напоминающие рассуждения Плотина о причинах морального зла. Использует Августин и знаменитую триаду бытие-жизнь-ум из платоновского «Софиста», правда, меняя ее «полярность». Если для неоплатоников бытие — высшее, за ним следует жизнь, а завершает триаду ум¹, то Августин полагает, что жить лучше, чем быть, а мыслить еще лучше.

Логика рассуждений Августина такова. Моральное зло есть основа всех видов зла в нашем мире. Но виноват в нем не Бог, а наша свободная воля. Мы способны выбирать вопреки природе. И когда это происходит, когда мы вместо высшего выбираем низшее, возникает зло.

Вместе с тем свобода выбора, по мнению Августина, — не наказание, а дар. Но опосредует этот вывод богослов рассуждениями о том, как можно продемонстрировать существование творца и гаранта этой свободы — Бога.

Доказательство Августина хорошо известно и не имеет смысла анализировать его здесь полностью. Отметим только некоторые моменты. Исходит богослов из мыслящей природы человеческого существа и полагает ее высшей инстанцией в человеке. При описании мышления у Августина фундаментальную роль играет истина. Можно сказать, что она выступает и необходимым итогом мыслительных операций и критерием того факта, что мышление осуществляется. Поскольку же критерий не может быть имманентен явлению, которое он оценивает, Августин полагает его необходимое, независимое и самостоятельное существование. Но таким существованием может обладать только Бог. Августин пишет во второй книге «De libera arbitrio»: «Ведь если есть нечто, превосходящее истину, то это Бог, если же нет того, что выше истины, то сама истина — Бог». Отождествление Бога и истины автоматически снимает с Него обвинения во зле. Зло так или иначе связано с несовершенством, но не воли как инструмента выбора, а того, кто этой волей пользуется — человека. При этом Августину приходится разрешать апорию, возникающую в результате наличия с одной стороны Предвидения как необходимого атрибута благого Бога-Творца, а с другой стороны — сотворенных Им разумных существ, которые совершают ошибки и становятся причиной зла. Августин полагает, что дар человеку свободной воли является одновременно и реализацией Творцом своего атрибута Предвидения. История ошибок, поиска и спасения рода человеческого выступает, так сказать, предметом Предвидения. Несмотря на то, что разумные существа отклоняются к злу, свободная воля была дарована им Благим Началом. Любовь и истинный выбор не возможны без свободы.

В знаменитой «Исповеди», написанной Августином через несколько лет после трактата «О свободе воли», удостоверенность в существовании Бога выводится из памятования человека о счастье и об истине. Для богослова счастье и есть сама истина, а истина, как мы видели выше — Бог. Но если с Богом связывается именно счастье, а не страх или беды, то Он никак не может быть назван ответственным за зло в мире. Круг рассуждений Августина завершается: проблема зла приводит к доказательству наличия высшего существа, который не несет ответственности за это зло.

Августин красноречив и убедителен. Нет сомнений, что наличие Бога для него существенно не только с точки зрения теодицеи и завершения онтологической иерархии сущего. Бог — это еще и собеседник, абсолютное Ты в том диалоге, которым является человеческая жизнь. Творец — важнейший элемент в Августиновой антропологии. Но не это по-настоящему отличает богослова от предшествующей античной традиции (включая Плотина), а тот факт, что бытие человека епископом Гиппонским изображается как беседа с Богом, как экзистенция, а не субстанция (или неуловимое «мы» у Плотина).

Но для того, чтобы еще ближе ознакомиться с характером смысловых связей между теодицеей и доказательствами Бытия Божия, нам все-таки следует сделать еще один шаг назад по лестнице истории.

Несколько слов, предваряющих данный шаг. Не следует полагать, что тема Доказательства Бытия Божия становится актуальна тогда, когда религиозная вера превращается в проблему. Как известно, впервые агностически высказался о существовании богов Протагор. При этом невозможно говорить о каком-либо «атеизме» в Афинах V в. до н.э. Приняв тезис о кризисе религиозной веры как катализаторе создания доказательств Бытия Божия, было бы сложно объяснить, почему Августин, Иоанн Дамаскин, Ансельм и Фома, создатели наиболее известных вариантов Доказательств, жили в эпохи, когда доминировало религиозное сознание. Их аргументы имели, в частности, функциональный характер, и планировались как инструмент проповеди не столько среди агностиков и скептиков, сколько среди язычников или мусульман и еретиков («манихеев»). Доказательство должно было продемонстрировать наличие именно христианского Бога, а не просто некого абсолютного Начала как метафизического принципа.

На наш взгляд тема доказательств возникает в эпохи резкой смены религиозной культуры. Августин писал в то время, когда христианство вытесняло и замещало греко-римское язычество. Иоанн Дамаскин стремился сохранить единство христианского знания перед лицом мусульманской и иконоборческой угрозы. Ансельм и Фома создавали свои доказательства в эпоху широкой экспансии христианства — как в военно-политической (реконкиста, крестовые походы), так и в теолого-интеллектуальной сферах. Суарес исследовал доказательства Бытия Божия в бурный период Контрреформации. Секуляризация европейской культуры, начавшаяся в XVII в., привела к появлению деистических доказательств Бытия Божия (Декарт, Спиноза) и созданию новоевропейской модели теодицеи (Лейбница).

Но впервые связанность этих явлений (доказательства Бытия Божия, тема теодицеи и смена религиозных парадигм) заметна на примере эпохи эллинизма. Уже в самом начале этого периода Эпикур убеждал своих учеников, что боги не несут ответственности за зло, творящееся в мире. И это доказательство совсем не дублировало стандартную норму традиционного эллинского благочестия.

Зло «встроено» в трагическое миросозерцание «классических» эллинов, рефлексия над ним приводит только к признанию трагических апорий, вроде гераклитовского тезиса: «война — отец всех». Извечная борьба Любви и Распри в философии Эмпедокла укореняет противоположность добра и зла на фундаментальном уровне бытия. Зло — предмет борения, оно многообразно, оно дает урок «добрым», но, при этом, неизбытво. Причины тому — и человеческая природа, страстная и горделивая, и родовые прегрешения предков, и интуитивно опущаемое эллинами равновесие Космоса, в котором каждое приобретение чревато потерей, а все вознесшиеся над остальными служат предметом «ревности» со стороны богов.

Родоначальником классического эллинского благочестия являлся Гесиод, который в своей поэме «Труды и дни» высказал идею, что боги не повинны во зле. Ключевой фигурой в олимпийском семействе богов для Гесиода становится Диана, Правда. Зло, по его мнению, было привнесено в мир человеком (миф о ящирке Пандоры). Диана олицетворяет справедливость и порядок мирового устройства, который необходимо проявляется на земле — в людском сообществе. Особо пекущимся о правде боги даруют свое покровительство. Правда имеет и утилитарно-экономическое значение. Правильное хозяйствование способно превратить адепта «Трудов и дней» в успешного человека, в образец для подражания. И все же Гесиодова Правда, праящая миром вместе с Зевсом, — это скорее идея неминуемого возмездия и воздая-

ния, чем сила, противостоящей злу как некой своей противоположности. Гесиод не задается вопросом о том, почему же боги попустили зло в мире людей, он просто констатирует, что есть божественный персонаж (земная Эрида), который провоцирует человечество на кровавое соперничество («от зла избавления не будет») — впрочем, задача людей не поддаться ему.

Справедливость благочестива; вслед за Гесиодом этому станут учить греческие риторы и моралисты. Платон добавляет к идее Гесиода утверждение, что справедливость и добродетель напрямую связаны с знанием. Зло — результат ошибки, которая, в свою очередь, вызвана невежеством. От богов — только знание и бытие. Таков пафос большинства сочинений основателя Академии — за исключением диалогов позднего периода. Там ситуация становится иной: появляется осознание более сложной природы зла.²

«Небо полно многих благ, но также — впрочем, не в большом количестве — и зол... между ними происходит нескончаемая борьба, требующая чрезвычайной бдительности. Наши союзники — это боги, а равным образом и даймоны, мы же в свою очередь — достояние тех и других. Нас губит несправедливость и дерзость, соединенная с неразумием, спасает же справедливость и рассудительность вместе с разумностью. Эти добродетели живут в душевных свойствах богов, а в нас живет лишь малая их часть...» (Legg. 906a–b). Это сочетание блага и зла в небесном устройстве вызывает ассоциации с кругами таждественного и иного, о движении которых Платон говорит в «Тимее» и, скорее всего, связано с космологией основателя Академии. Зло — крутообращение иного, вызывающее в чувственном мире становление и изменения. Круг таждественного, наоборот, возвращает весь мировой строй к изначальному порядку. Возможно, представление о необходимой включенности зла в строй физического мира является одним из проявлений влияния на Платона учения Гераклита, о чем сообщают античные источники.

В эпоху эллинизма ситуация стала другой. Поход Александра Македонского привел не только к знакомству эллинов с восточными религиями, но и стимулировал эволюцию духовного климата эпохи. Череда бесконечных войн, начавшаяся сразу после смерти Александра, возникновение эллинистических империй, жители которых представляли собой не гражданский коллектив, а подданных, невозможность функционирования в новых условиях традиционных механизмов полисного управления (греческие города-государства либо находятся под контролем наместников эллинистических царей, либо создают союзы, урезая собственные права самоуправления), все это привело к более или менее быстрому изменению сознания эллинов. В эпоху эллинизма рядом с людьми оказались «живые боги» вроде Александра Македонского или Деметрия Полиоркета, ничем не напоминающие созерцательный ум-перводвижитель Аристотеля, а, скорее, похожие на страшных богов «Илиады». Они не отказывали себе в праве творить абсолютный божественный произвол, оправдывая его высочайшей ответственностью, которую на себя принимали.

Любопытно, что практическая позиция античных философов по отношению к этим «земным богам» была различной. Одни принимали их приглашения и выступали в качестве советников/духовников могущественных правителей (Деметрий Фалерский на службе у Птолемея I). Другие, наоборот, дистанцировались от властителей, предпочитая сохранить независимость (Зенон Китийский, отказалавшийся от приглашения Антигона Гоната). Можно понять Эпикура, призывающего своих

адептов «жить незаметно» и утверждавшего, что подлинные боги запредельны нашему миру и никакого воздействия на него не оказывают.

Теология Эпикура наглядно демонстрирует, что стремление оправдать богов за зло, присутствующее в мире, оказывается содержательно связано с доказательством их существования. Эпикур и стоики не столько доказывали существование богов для тех, кто верил в это людей (такие в те времена были все-таки исключениями), сколько демонстрировали этими доказательствами, что философское понятие о богах непротиворечиво и здраво.

Эпикур ищет условия, необходимые для обретения блаженной жизни. Беспечальность вызывается отсутствием страха. Первичным выступает страх смерти, но немало душевных сил отнимает и боязнь перед всевластной высшей силой. Избавляя от нее Эпикур любопытным образом. Он доказывал, что боги, хотя и существуют, не оказывают никакого воздействия на мир. В «Главных мыслях» он говорит: «Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым...» (пер. М.Л.Гаспарова). Боги для Эпикура — образцы правильной и безмятежной жизни. Подобное отождествление образа существования и природы богов (или бога) с некой этической парадигмой вообще характерно для эллинистической философии.

Однако учение о «чуждых заботам» и «скрывающихся» от своих привычных функций богов провоцировало вопрос: а существуют ли они вообще? Если они нужны как своеобразные «идеалы (этического) разума», то не проще ли остаться на агностической точке зрения?

Диоген Лаэртский сохранил любопытное свидетельство о том, как, согласно Эпикуру, намдается знание о богах: «боги познаемы разумом: одни — существуют в виде чисел, другие — в подобии формы, человекообразно возникая из непрерывного истечения подобных видностей, направленного в одно место». По всей видимости, речь не идет об отождествлении богов и чисел (хотя это было одной из распространенных тем в античной философии), а о формах, в которых существование богов отражается в нашем разуме. Бог не есть число, но он дан как число. В «О природе богов» Гай Веллей говорит, что боги познаются a priori, будучи предметом «предзнанния». Такого же рода предметы — и числа, не выводимые из наблюдения за природой, но объективно присутствующие и в нас, и в ней. Боги непосредственно воздействуют на душу, запечатлевая там свои образы, которые в итоге врождены для нас. То же самое можно сказать и о числах. Упомянутая числа, Эпикур переводит разговор о богах в сферу того, что позже будет названо «врожденными идеями», и это позволяет лучше понять его аргументацию.

То, что боги существуют — «твердое мнение большинства: как философов, так и людей необразованных» (*De nat.deor. I.XVII*). Однако могут ли быть общезначимость и общее мнение критериями истины? Ведь представления о всемогуществе богов и об их абсолютной власти над человеческим существом столь же распространены, но эпикурейцами отвергаются.

В «Письме к Менекею» (Diog. Laert. X, 123–124) Эпикур различает понятие о богах и мнение толпы о них. С его точки зрения толпа воображает, будто боги активно вмешиваются в дела подлунного мира, из-за страха, который отравляет человеческую жизнь. Избавление от страха смерти приводит к правильному взгляду на богов — как блаженных и бессмертных существ. Их блаженство и бессмертие —

канон, по которому мы должны оценивать состояние своих мыслей и своей жизни. Размышление о подлинной природе богов — своего рода психотерапевтическая процедура, возвращающая нас к философскому состоянию равновесия и, как высший практический итог, счастья. Следовательно, апелляция к *sensus divinitatis* у эпикурейцев не столь наивна, как это может показаться вначале. Прирожденность человеческой природе знания о природе божественной является важнейшим элементом самой человеческой природы. Без врожденного знания о блаженных существах она рассыпается, теряя базис для достижения самодостаточности и независимости. В конце концов, согласно эпикурейской «канонике» все, что мы не можем опровергнуть, необходимо принять как очевидное. Общераспространенность убежденности в существовании богов опровергнуть нельзя, следовательно... Похоже, распространенность веры в богов для эпикурейцев является и аргументом, и иллюстрацией правильности их учения.

Дополнительное доказательство, приводимое Гаем Веллеем, выглядит умозрительной гипотезой: «Все предметы взаимно уравновешивают друг друга... Отсюда следует, что великому множеству смертных природ должно соответствовать не меньшее число бессмертных. И если бесчисленны те силы, что губят нас, то не меньше и те, что сохраняют» (*De nat.deor. I.XIX*). Эти слова могут казаться продолжением старинного верования: «Что на земле, то и на небесах», которое в многоразличных формах проявлялось в древних культурах — от идеи «небесного Вавилона», до мистических спекуляций в «Герметическом корпункте». Однако подтекст этого доказательства иной. Эпикурейцы видят здесь следствие пространственно-временной беспредельности мироздания и видов сложившихся в нем «по природе» существ. Соблазнительно предположить, что рассуждения о губительных и охраняющих силах подсказывают нам какой-то новый поворот в тео-космологических представлениях Эпикура. Но, скорее всего, здесь идет речь не о космических войнах Любви и Распри, а о том факте, что в отдельных зонах вселенной складываются условия для существования бессмертных божественных «как бы тел», в других же (в одной из которых мы живем) жизнь возможна лишь в «вещной», то есть смертной форме.

Бесконечность подразумевает, что здесь все возможности должны быть реализованы. Напомним, что некоторые из версий современной «инфляционной» теории в космологии тоже предполагают бесконечность сущего и самые неожиданные вселенные, «пузыряющиеся» в нем...

Естественность распределения «зон» бессмертного и смертного существований является дополнительным аргументом не только в пользу существования богов, но и завершающим аккордом эпикурейской теодицеи. Зло имеет отношение к смертному, а потому само «не вечно и не длительно». Ни богов оно не касается, ни боги его не производят.

Аристократическая теология Эпикура настолько противоречила традиционным представлениям о богах, что вызвала не только критику, но и обвинение в безбожии. Для античного сознания даже в века «культурного шока», был более привычен образ деятельности богов. Недаром Аристотель, провозгласивший в «Метафизике» абсолютный покой Ума-Первоздвижителя, в «О философии» придерживался, похоже, той точки зрения, что божеством являются небеса и та сила, которая руководит их движением. Теофраст еще более «подправлял» своего учителя, полагая, что божествами являются небесные явления. Стратон из Лампсака говорил о природном «порыве», который и есть божество, создающее наш мир.

С этой точки зрения наиболее сложная задача стояла перед стоиками: сохранить представление о деятельном характере божества и, в то же время, избавить его от обвинений в творении мирового зла. В ситуации стоической школьной доктрины, которую можно кратко сформулировать как «пантеистический детерминизм», это было сделать крайне сложно. Однако результаты этой попытки имели широкий резонанс в позднеантичном обществе и оказали определенное воздействие на христианскую культуру.

Наиболее красноречивым памятником, сохранившим стоические представления о божестве, является гимн Клеанфа «К Зевсу». «Многоименный» (Клеанф) Зевс стоиков — всемогущее, деятельное, разумно и целесообразно управляющее миром существо. Все остальные боги — его проявления; стоики, с одной стороны, утверждают, что народные представления о богах несут в себе рациональное зерно, с другой же проповедуют идею пантеистического монотеизма, выступая против невежества и суеверия.

Сам космос — бог, таков итог стоических размышлений над природой правящего начала. Будучи огненной, духовной субстанцией, умом и логосом всего сущего, он пронизывает собой мироздание, приводя в движение косную и пассивную материю. Стоики рисуют возвышенную и воодушевляющую картину живого, прекрасного универсума, лишенного какого-либо недостатка и охватывающего собой все сущее, непосредственно управляемого мировым разумом. Квинт Луцилий Бальб в «О природе богов» говорит: «А мир, так как он обнимает собою все, и нет ничего, что было бы не в нем — совершенство во всех отношениях».

В полностью детерминированном волей и разумом божества мироздании все приобретает символический характер. С этим связаны и аллегорические интерпретации стоиками народной религии, и стоическая вера в дивинацию. Как косвенное подтверждение данного тезиса может быть указан тот факт, что именно стоики разрабатывали первые концепции знаковых систем.

Проблема возникала, когда стоики постулировали идею Промысла — разумного основания для всех событий в мире. Тут же возникал вопрос о зле. Академик Аврелий Котта, главный оппонент Веллея и Бальба в трактате «О природе богов», говорит: «Если люди свой разум, дарованный бессмертными богами ради благих дел, обращают на обман и лукавство, то лучше всего было бы не делать такой дар людскому роду... так что ваше Провидение должно порицать за то, что оно вручило разум тем, кто — как было Ему уже известно — использует его неправедно и неблагочестиво...» (III.XXXI)

Нетрудно заметить тот факт, что перед нами самый распространенный из аргументов, которые представители различных «девиантных» направлений в христианстве будут выставлять против классической идеи Провидения, начиная с Маркиона (II в.) и заканчивая катарским автором «Трактата о двух началах» (XIII в.). Стоикам приходилось приложить определенные усилия, чтобы справиться с этой апорией.

Клеанф ограничивается фразой:

«Ты же умеешь, однако, соделать нечетное четным,
Дать безобразному вид, у тебя и немилому мило.
Ты согласуешь в единство дурное совместно с хорошим...»³

Однако и эта фраза достаточно красноречива. Основная «стратегия» стоиков в решении проблемы зла — утверждать, что задача благого бога приводить к единству

ву то, что мы полагаем добром и то, что мы полагаем злом — но приводить «в конечном итоге», так сказать, с точки зрения Целого⁴.

В результате, стоические доказательства бытия Божия были прямо связаны с рассмотрением мира как Целого. С точки зрения последователей Зенона, это давало возможность избавиться от болезненных апорий, связанных с признанием с одной стороны Промысла, с другой же — наличия в мире зла.

Итак, в трактате «О природе богов» мы встречаем пять классических доказательств стоической школы (мы изложим их не совсем в том, порядке, как они представлены у Бальба).

Первое: предсказания, которые сбываются. Стоики считали дивинацию признаком наличия божественного Промысла. Символическое предвосхищение будущего, расшифровать которое могут особые люди (жрецы, мудрецы), доказывает, что бог заботится о разумных существах, населяющих землю, и предупреждает их о грядущем. Сбывание предсказанного демонстрирует нерушимую волю бога, который правит миром, как и сам факт божественного руководства.

Второе: Природа демонстрирует нам великие силы, превосходящие всяческое разумение. Извержения, землетрясения, «кровавые дожди» показывают, что в природе присутствует некая всемогущая сила, управляющая миром. По мнению стоиков, эти демонстрации имеют вместе с тем символический характер, помогая распознать будущее.

Третье: Мир устроен целесообразно, о чем нам свидетельствует гармоничное движение небесных сфер и круговорот природных сил. Небеса для философского античного сознания символизируют собой Всецелое, поэтому их гармония служит, во-первых, доказательством того, что и на земле господствует порядок, а, во-вторых, что все существующее устроено целесообразно. Целесообразность же не может возникнуть случайно, из действий бессознательной эпикурейской «природы». Значит, мы должны признать наличие «мастера», создавшего разумный строй мироздания.

Четвертое: Изобилие благ, которыми может воспользоваться человеческий род, подсказывает нам, что существование мира «приготовлено» для пребывания в нем разумных существ. Это доказательство в чем-то предвосхищает известную дискуссию по поводу «антропного принципа» в космологии, хотя и на более наивном уровне.

Предыдущие четыре доказательства Бальб связывает с именем Клеанфа. Пятое же создал Зенон Китийский, а развил его Хрисипп. Суть этого доказательства в краткой форме такова: «То, у чего есть разум, лучше того, у чего его нет. Мир лучше человека. Следовательно, мир обладает [превосходящим человека] разумом». («О природе богов», II. VII). Человек — только часть Целого, Целое же превышает сумму частей. Такова логика Зенона и Хрисиппа. Это рассуждение на наш взгляд проектирует некоторые «мостки» к некоторым доказательствам Иоанна Дамаскина и Фомы Аквинского⁵, но сейчас для нас важен иной его аспект.

Взгляд на мир с точки зрения Целого делает не слишком уместным вопрос о зле. Зло в таком случае становится одним из элементов мироздания, которые Зевс/Юпитер «согласует» с благом ради конечной прекрасной картины мироздания. Интересно отметить, что в I в. до н.э. среди многих образованных людей, в целом принимавших стоические догмы, бытовало представление о скором конце света (в форме гераклитовского мирового пожара), после которого мир должен был возро-

диться снова. Предвестником такого катаклизма для Посидония, например, был пожар в Риме при Сулле. С точки зрения грядущего пожара настоящее зло выглядело несущественным элементом стареющего мироздания.

Подобные же воззрения на зло можно обнаружить у многих последующих философов — например Плотина в его полемике против гностиков, или некоторых ранних христианских богословов. Но тот же самый взгляд и ведет к «усталой» мудрости римских стоиков. Абсолютный детерминизм, господствующий в мире приводил к красивому, но немного печальному образу мирового театра, где основная задача человека правильно исполнить роль, заданную режиссером-Промыслом, добиться полного соответствия маске, которую ему довелось нести на лице. Стоики сталкивались с серьезными содержательными и логическими проблемами при обосновании самодостаточности и свободы человека. Приходилось ссылаться на внутренний логос, который является частицей мировой пневмы, а потому должен действовать в координации с ней, что и объяснялось настоящей свободой.

Чтобы лучше осознать суть стоической аргументации, нужно иметь в виду тот факт, что для понимания «антропологии» эллинистических учений необходим отсыл к их теологическим воззрениям. В сущности, мудрец — это образцовый человек, человек, каким он должен быть (стать) по природе. Но радикальным свойством мудреца является богоуподобление. В случае эпикурейцев это — беспечальная, «незаметная» жизнь. В случае стоиков — самообладание и бесстрастная самодостаточность. Бесстрастие — коренное условие разумности существования и правильной формы поступка. Именно оно придает пластике практической стороны жизни мудреца совершенный, завершенный, разумный характер. Зло не может проникнуть в бесстрастное и разумное существо, все действия последнего правильны/благи. Что бы с ним не происходило, это не может быть проинтерпретировано как зло. Он заранее знает о грядущем, будучи, во-первых, в состоянии предугадать его, а во-вторых, находясь в состоянии абсолютной готовности к любому испытанию.

Точно таков же бог, бесстрастно руководящий эстетически совершенным Целым, беспрестанно создающий из косной материи богатство космической жизни, безошибочно пред-знающий будущее своего творения. Предзнание выступает завершающим элементом эстетической картины универсума, оно обеспечивает целесообразность и «правильность» результатов деятельности мирового разума.

Тема зла в таком случае становится несущественной. Происходящее с нами кажется злом лишь потому, что мы не знаем его причин и оснований. Знание же выводит нас из-под власти страха перед судьбой. Можно понять тех ранних стоиков, которые определяли знание как единственное благо и невежество как единственное зло.

Таким образом, доказательства бытия Божия у стоиков были связаны и с их антропологической проблематикой (эти доказательства демонстрировали тот образец, которому должен подражать мудрец), и выводили Начало из-под обвинения в созидании зла.

Приведенный анализ воззрений эпикурейцев и стоиков показывает, насколько тема доказательств бытия Божия и теодицеи были связаны с самого начала истории этих концептов в истории европейской духовной культуры. Пример Августина демонстрирует ту интерпретацию их, которая была избрана христианскими Отцами Церкви. На наш взгляд нет ничего удивительного, что в наше время даже такие казалось бы «модернистские» религиозные мыслители, как Алвин Плантига, возвращаются к той же «связке»: доказательства и теодицея.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Для неоплатоников триада бытие-жизнь-ум характеризует сферу сверхкосмического. Бытие и жизнь в данном случае — трансценденталии, а не характеристики природного (тварного) сущего.

² Впрочем, ср. «Теэтет», 176 a-d, если в целом весь фрагмент, примыкающий к этому тексту, не является поздней вставкой самого Платона.

³ «Гимн к Зевсу», 18–20, пер. М.-Е. Грабарь-Пассек.

⁴ При этом, «точка зрения Целого» у стоиков преобладала, в отличие от христианства, где конечное торжество добра над злом становилось целью мирового процесса: здесь добро побеждает «в итоге», во время Страшного Суда.

⁵ См. «О природе богов», II. XIII: «Невозможно ведь утверждать, что в каждой последовательности нет того, что является высшим и совершенным [по отношению к этой последовательности]» и далее...

М. Ю. Смирнов

О РЕЛИГИОВЕДЕНИИ, РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

Религиоведение, в научном смысле этого занятия, является делом трудоемким, требующим исследовательской тщательности и продуманности суждений. Чем больше исследователь религии погружается в изучаемый материал, тем меньше у него остается простых и однозначных объяснений предмета своего внимания. В какой-то момент честный ученый должен признать, что приобретенные им познания, даже если в них выражен совокупный опыт целого сообщества религиоведов, так и не дали во всей полноте действительного понимания религии. И это — очень хороший результат. Если про религию кому-то уже все понятно, такому можно спокойно уходить в другие сферы. Если не понятно вообще ничего — тоже не следует задерживаться на этой «площадке». Не менее сомнительны и «знатоки», которые свою осведомленность о том, кто, когда и как изучал религию полагают знанием самой религии. Наиболее достойной представляется позиция тех, кто осознал ограниченность своих возможностей в осмысливании религии, но не утратил вкуса к собственно познавательному процессу, как бы ни были труднодоступны или недостягаемы его плоды.

Рассудив подобно вышесказанному, приходится задуматься — а вообще доступно ли постижению то, что кроется за словами «религия», «религиозность», «религиозная вера», «религиозный культ» и так далее из этой же области. Но это будет риторическим самовопрошанием. Конечно, религиовед убежден, что не зря тратит свое время, мысли и усилия. И если безукоризненного абсолютного знания достичь не удастся никогда, то относительные суждения вполне допустимы и даже обязательны. Нельзя обществу обходиться без уважительных, но трезвых оценок религиозной стороны его жизни. Призвание религиоведа — давать такие оценки. Но не по своему произволу, а основываясь на напряженной постоянной исследовательской работе. Несовершенство религиоведческого текста не вредит совершенству намерений. Не претендуя на роль первооткрывателя, религиовед имеет право изобретать свой «велосипед», — когда на самодельном устройстве удается уверенно въехать на предметное поле религиоведения и вернуться оттуда с «урожаем», это означает, что найдено удачное «техническое решение». Таким образом, предлагаемое далее изложение следует рассматривать не более чем одну из возможных теоретических

конструкций, с точки зрения автора — вполне уместную в качестве средства для религиоведческой «езды в незнаемое».

Прежде всего, речь о **религии**. Дать строгое определение этому явлению невозможно. Единого объяснения религии, безоговорочно приемлемого всем духовным традициям и направлениям светской мысли, не существует. Нет даже единой этимологии понятия религии (общее согласие видеть латинские корни не отменяет неясности: либо от *relegere* — приступать заново; либо от *religare* — воссоединять, восстанавливать связи; либо от *religio* — благочестие, набожность). Но выделить ряд характеристик, передающих наиболее распространенные смыслы, которые вкладываются в понятие религии и позволяют отличать обозначаемое им от науки, искусства, философии, политики, права и пр., вполне допустимо. Исходя из этого убеждения, о религии можно сказать следующее.

Религия — это устойчивое состояние массового сознания и поведения, основанное на сочетании: 1) представлений о священном как особой реальности, доступной только посредством веры; 2) переживаний и эмоциональных реакций, вызванных актами религиозной веры; 3) действий и объединений верующих для почитания и связи со священным. Религия всегда проявляется в формах конкретных вероисповеданий. Данная формулировка не претендует на роль дефиниции, скорее — очерчивает общий контур осмысливаемого явления.

В теистических системах (иудаизм, христианство, ислам) религия объясняется как связь людей с Богом. Основанием для этого являются представления о реальности персонифицированного трансцендентного первоначала. Оно выступает как Творец, и потому человек, со всем окружающим его миром, вторичен (создорен). Поскольку источник религии наделяется абсолютными качествами (в нем нет изъянов, он совершен), то земная жизнь воспринимается верующими, в сравнении с этим идеалом, как ущербная и греховная. Связывая людей с благим первоначалом, религия как бы поднимает их до уровня высшего совершенства. Искажения религии при этом не исключаются, но вину за них несет только человек. Постичь бесконечность Творца ограниченный человеческий разум не в состоянии. Доступным способом связи с Творцом остается только религиозная вера, которая определяет смысл религиозного культа и мистических эмоциональных состояний.

В научном контексте понятие религии применяется к широкому кругу явлений духовной и социальной жизни, различающихся между собой, но в совокупности имеющих общие признаки — веру в сверхъестественное, дихотомию сакрального и профанного.

Сами духовные системы, рожденные конкретными социокультурными общностями, не нуждаются во внешнем генерализирующем понятии религии для объединения себя с другими в некий класс. Целостность любой из них поддерживается тем, что именно свой образ мироустройства здесь считается единственным истинным. Присущие им самоназвания рассчитаны, прежде всего, на интуитивное понимание последователями и не сопровождаются сложными определениями. Спектр вероисповеданий, где к самообозначению добавляется термин «религия», ограничен преимущественно христианством во всем многообразии его оттенков. Другими системами верований этот термин может быть принят конвенциально, как допустимый в целях общения между вероисповеданиями, принадлежащими к разным духовным традициям, но не затрагивающий стоящей за этими вероисповеданиями специфической организации духовной жизни.

Определяющим фактором возникновения и воспроизведения явлений, которые обобщенно выражены понятием религии, выступает потребность людей в соотнесении себя с чем-то, совершенно иным, нежели они сами в своем естестве, находящимся за пределами повседневного человеческого бытия и вызывающим благоговейное отношение к себе. К фундаментальным составляющим религиозных комплексов относятся религиозное сознание, религиозные действия, религиозные объединения. Эти компоненты свойственны, в различной степени развитости, любой религии.

Ведущую роль среди них играет религиозное сознание, основанное на вере в сверхъестественное и функционирующее при взаимодействии концептуально-вероучительных и обыденных представлений верующих. Религия предполагает обязательное наличие субъекта (верующего человека), способного выделять себя из окружающей природной и социальной среды и убежденного в зависимости собственного существования от сверхъестественного источника бытия. Стремление достичь связи с предметом веры возникает только тогда, когда человек осознает его принципиальное значение и необходимость для себя, и в то же время ощущает отчетливую противоположность и разрыв с абсолютным первоначалом, остро переживающий эту разъединенность.

Характеристика *религиозной веры*, как стержня религиозного сознания, всегда требует от религиоведа аккуратно «подбирать слова», чтобы высказаться о предмете, который трудно поддается рациональному изъяснению. Наиболее общим образом религиозная вера представляется как состояние психической деятельности людей, предполагающее убежденность в реальности сверхъестественного и в истинности исповедуемой религии. Известно, что доктринально-теологические трактовки религиозной веры полагают ее в качестве фундаментальной имманентной данности, которая складывается из совмещения мистического призыва, идущего от сакрального объекта, и устремленности человека к этому объекту. В светском же осмыслении истоки и побуждения религиозной веры могут рассматриваться рационально, допускаются внешние по отношению к субъекту мотивы, вызывающие состояние веры.

Феномен религиозной веры не исчерпывает всех состояний веры в общепсихологическом плане. В повседневном обиходе вера может существовать, например, как неразвернутая форма знания. Поэтому для характеристики религиозной веры требуется уточнение: ее специфическим свойством является твердое, не нуждающееся в объективных доказательствах и критическом осмыслиении, убеждение человека в истинности исповедуемых им религиозных идей и образов. Оно базируется на внерациональном признании реальности предмета веры. Такое состояние у религиозного человека рождается из напряженного ожидания «встречи» со сверхъестественным.

Религиозная вера предполагает столь решительное и безоговорочное самоубеждение в безусловности ее предмета, что преодолеваются и не имеют значения любые фактические и логические контрдоводы, способные вызвать сомнение. Опытная проверка истинности оснований религиозной веры в принципе не приемлема религиозным сознанием — любая такая попытка свидетельствовала бы о сомнении, т. е. утрате спасающей перспективы. Поэтому в духовных традициях важна незыблемость авторитета источника религиозной веры. В религиозных системах существует иерархия разнообразных авторитетов (служители религиозного культа, рели-

гиозный ритуал, священные тексты и пр.), которая завершается некой последней и абсолютной сущностью. Выраженная чаще всего образом Бога, эта сущность уже не просто высший авторитет, но сама есть источник всяких признанных вероисповеданием авторитетов и условие их существования в качестве таковых. Любое религиозное установление вызывает доверие, только если воспринимается в качестве проводника и выразителя воли абсолютной инстанции.

Главными актами религиозной веры являются обнаружение индивидом непосредственного присутствия в его бытии свидетельств сверхъестественной реальности и переживание контакта с ними. От этого обязательным сопровождением религиозной веры становятся эмоциональные порывы, которые могут проявляться в широком диапазоне — от ужаса до умиления и катарсиса. По своим физиологическим и психическим свойствам эмоциональные реакции верующего не отличаются от аналогичных проявлений в других, не связанных с религией обстоятельствах. Однако специфическая образность предмета веры придает эмоциональности религиозную окраску. В совокупности испытанные переживания составляют так называемый религиозный опыт индивида.

Приверженность к предмету религиозной веры прямо пропорциональна значению, которое он получает в обыденной жизни верующего. Чем сложнее для религиозных людей их ежедневные мирские проблемы, тем актуальнее потребность сверить свои помыслы и поступки с идеальным абсолютным началом. Воплощению этой потребности служат всевозможные религиозные практики и религиозные институты. В условиях конкретных вероисповеданий религиозная вера получает систематизированный характер, — она ориентирует на строго определенный набор аксиоматических доктринальных основоположений и санкционированный религиозным учением тип поведения.

Отмеченные свойства религиозной веры побуждают различать это состояние с тем, что называется **верованиями**. Под верованиями можно понимать убежденность в истинности каких-либо религиозных или магических представлений, если они совпадают с жизненно важными ожиданиями человека и находят подтверждение в его повседневном мировосприятии. От религиозной веры верования отличаются тем, что не имеют строгого соответствия основоположениям того или иного религиозного учения и обращены преимущественно к внешним признакам, в которых могут усматриваться свидетельства реальности предмета веры.

С точки зрения строгих религиозных доктрин, расхождение верований с догматико-каноническими положениями религиозного учения обычно трактуются как неразвитость, поврежденность или деградация религиозного сознания. В таком случае возникновение верований связывается с несовершенством человеческой природы, побуждающей людей приписывать свои естественные желания и плоды воображения трансцендентному источнику бытия. Наличие верований указывает на расположленность человека к мировоззренческому выбору, обращенному к религиозной сфере. Поэтому верования могут признаваться как начальная стадия входления в религию. Однако если они не перерастают в устойчивую, основанную на конкретном учении религиозную веру, то рассматриваются уже как **суеверие**.

Понятие верований нередко используется для обозначения несистематизированных религиозных взглядов на общий порядок бытия и сопутствующих им настроений и мотиваций верующих. Причины религиозных верований при этом относятся на счет абсолютизации людьми тех предпочтений и ценностей, которые

сложились в их жизненном опыте из массового убеждения в самоочевидной сверхъобычности каких-то явлений, либо из несомненности для индивида собственного восприятия чего-то как «совершенно иного». На содержание и динамику верований влияют обстоятельства существования и характер потребностей их носителей. В любом случае институциализированные религии избегают безоговорочного признания верований, предпочитая им доктринально кодифицированные установки религиозной веры.

Представление о вере в сверхъестественное как определяющем признаке религии порождает проблему идентификации с религией мировоззренческих и культовых систем, в которых нет строгого указания на трансцендентность сверхъестественного или вообще не обнаруживается наличия веры в супранатурального персонифицированного Бога. Главным образом, это религиозные традиции азиатского, дальневосточного происхождения. Для приверженцев «иудео-христианской модели» религиозный статус таких систем не очевиден. Буддизм, например, при таком подходе может считаться «религией без Бога» и по этой причине именоваться даже «атеизмом». Доктринальные позиции многих учений Востока кардинально отличаются от строгого последовательного теизма. Социально-психологические, природно-климатические, географические и пр. факторы, отражавшиеся в жизни носителей «западных» и «восточных» вероисповеданий, существенно влияли на их мироощущение и ментальность. Различие в питательной «почве» духовных систем (хотя многие идеи перекликаются, делая возможными аналогии и параллели) создает предпосылки и для их различающейся идентификации.

Не только в восточной, но и в западной религиозной среде также встречаются феномены, которые сложно без оговорок отнести к однозначной схеме религии как «моста» между имманентным и трансцендентным. В религиозном сознании находят место такие образы мира, где существует несколько мистических «реальностей», более или менее иерархизированных и зачастую переходящих друг в друга: возможно одновременное соприсутствие представлений о богах, демонах, духах предков, астральных телах и пр. Адресованность веры смещается от «запредельного» объекта к чему-то увязанному с посюсторонними жизненными ориентирами, но все-таки не сводимому к человеческой обыденности, мыслимому за гранью мирского. Акты веры наполняются переживаниями встречи человека и его связи с особой сущностью, обозначить которую можно понятием священного.

Исследовательский интерес к феноменам подобного рода получил концептуализацию в весьма распространенном способе интерпретации религии через различие сакрального (как священного) и профанного (как мирского). Полагается, что идея святости суть «откровение божественного» в человеке; она не всегда осознается, но всегда присутствует. В этом смысле религиозность есть изначальное человеческое качество даже в архаическом обществе, где она сосуществует с магией, проистекающей из примитивности жизненных средств. Религия в таком случае понимается как своего рода ответ человека священному: на обыденно-психологическом уровне — в виде спонтанного экзальтированного почитания, на уровне же конфессиональной идеологии — в доктринально регламентированной культовой практике.

Эта интерпретация в принципе не противоречит установлению в качестве основных признаков религии удвоения мира и веры в сверхъестественное. Совместимость достигается, если рассматривать понятия сакрального (священного) и

сверхъестественного как связанные между собой отношениями рода и вида или общего и особенного. Тогда можно сказать, что общая способность человеческого сознания к сакрализации раскрывается в религии особым путем — через перенос сакрального в область трансцендентного.

При всех различиях, существующие научные и теологические интерпретации религии признают в качестве ее необходимого условия наличие «человеческого субстрата». Фундаментальные для любой религии идеи сакрального и сверхъестественного, равно как и любые другие религиозные идеи и образы, просто не могут существовать вне человека, его интеллекта и потребностей. С их помощью люди объясняют окружающий мир и свою жизнь в этом мире. В религиозных понятиях происходит освоение и усвоение всего, что так или иначе связано с человеческой жизнедеятельностью — от вещества и процессов природы до нравственного опыта поколений и форм социальной организации. Причем наряду с религией этому же способствуют и другие, не менее важные явления социокультурного развития (наука, искусство, философия, право и пр.). Специфика религии проявляется в особой расстановке идей и представлений, посредством которых мыслится весь диапазон жизненного пространства человека.

Специального внимание религиоведения требуют так называемые *традиционные религии*. Так обычно называются вероисповедания, возникшие у какого-либо народа в историческом прошлом и сохраняющиеся из поколения в поколение до настоящего времени на основной территории проживания этого народа, являясь для него наиболее распространенными. Традиционность религии определяется постоянной преемственностью среди верующих ее вероучительных представлений, религиозных действий, форм религиозной организации. Длительность существования традиционной религии свидетельствует об ее устойчивой востребованности у автохтонного населения. Авторитет традиционной религии во многом обусловлен тем, что ее религиозные институты воплощают разносторонний и богатый этнический опыт, духовные достижения, способность к социальной адаптации и ряд других достоинств.

Атрибуты традиционной религии, состав религиозного наследия и способы его трансляции многообразны. Прежде всего, к ним относятся носители доктринально установленного священного статуса — богослужебные и другие религиозные тексты, предметы религиозного назначения, порядок отправления религиозного культа и пр. В любой традиционной религии существуют принципиально неизменяемые догматические составляющие — это основополагающие установки религиозной веры. Наряду с ними обычно имеются и элементы, в отношении которых допускается уточнение и обновление, в отдельных случаях — замещение на другие, признанные более близкими к истинному строю вероисповедания.

Традиционная религия имеет тесную связь с повседневной жизнью верующих, обыденным уровнем их религиозного сознания. В силу этого она включает в себя не только официально санкционированные предметы религиозного наследия, но также и религиозные обычаи, внедоктринальные стереотипы обрядового поведения (бытовые и семейные, связанные с образом жизни и этнической культурой и пр.). Наследование традиционной религии происходит в устной и письменной формах, через воспитание и обучение, включение нового поколения в ее практическое воспроизведение.

Традиционная религия передается и усваивается в определенных социальных условиях. Большинство традиционных религий имели в своей истории статус госу-

дарственных, некоторые пребывают в этом положении и ныне. Главным представителем традиционной религии в этом случае выступает государственная церковь. Социально-исторические изменения могут привести к утрате традиционной религией официального лидирующего положения. Так происходит в условиях секуляризации, отделения религиозных объединений от государства, роста антисектантских и антирелигиозных настроений в обществе. Тем не менее, укорененность традиционной религии в культуру и повседневность ее последователей позволяет ей сохранять свое присутствие, принимая различные формы, зависящие от конкретных обстоятельств.

Приверженцам традиционной религии свойственно рассматривать собственные издавна сложившиеся религиозные идеи, нравы и способы поведения как образцовые и истинные, не подлежащие сомнению. Появление иных вероисповеданий в ее ареале встречается, как правило, с опасением и априорной враждебностью. В то же время, верующие какой-либо традиционной религии, находящиеся в местах распространения другой традиционной религии на положении религиозных меньшинств, могут восприниматься там как представители нетрадиционных религий (враждебных, деструктивных и т. п.) и испытывать на себе отрицательное отношение.

Из сказанного следует, что религия может рассматриваться не только как духовное образование, но и как одна из подсистем в общей системе социального бытия человечества. Понятие религии — это абстракция, выражающая своего рода «идеальный тип», т. е. обобщающую модель институционального состояния религиозного комплекса. Как инструмент научного познания такое понятие вполне работоспособно.

Однако в реальной жизни верующих индивидов религиозная институциональность вовсе не является обязательным условием реализации их духовных устремлений. Принадлежность к какому-либо религиозному сообществу или неучастие в нем вовсе не тождественны, соответственно, исповеданию религиозной веры или неверию. Рассмотрение этого аспекта предполагает обнаружение свидетельств того, что называется *религиозной идентичностью*. В религиоведении под религиозной идентичностью принято понимать приверженность человека к какой-либо религии, подтверждаемую субъективной самооценкой (представлениями о себе как верующем и самоотождествлением с последователями данного вероисповедания) и объективными свидетельствами (соответствием убеждений и действий вероучительным положениям, предписаниям ритуального поведения и нормам повседневной жизни, принятым в конкретном религиозном сообществе). Выделяются несколько уровней религиозной идентичности: 1) осознание человеком своей сопричастности к религиозным идеям и ценностям в целом, т. е. характеристика себя как верующего; 2) определение верующим своей общей религиозной принадлежности (христианин, мусульманин, буддист и т. д.); 3) отнесение себя к конкретному вероисповеданию (православный, католик, суннит, шиит и т. д.); 4) участие в конкретном религиозном объединении и выполнение требуемых в нем религиозных действий.

Религиозная идентичность приобретается в ходе личного духовного самоопределения, но и при влиянии важных внешних факторов, к которым относятся состояние религиозной жизни окружающего общества, изменения в социокультурной среде, обстоятельства социализации самого индивида. Она может совмещаться с другими состояниями идентичности человека (этнической, поло-возрастной, со-

циально-статусной, профессиональной и пр.). Религиозная идентичность предполагает способность верующих к адекватным реакциям на ожидания взаимодействующих с ними людей согласно образцам и моделям поведения, принятым в религиозной системе. Для ее сохранения поддерживается устойчивая связь с религиозной организацией (посещение богослужений, собраний религиозной общины, общение со служителями религиозного культа и другими верующими), образ жизни приводится в соответствие с религиозным календарем (праздники, посты, поминальные дни, порядок труда и отдыха), совершаются ритуальное удостоверение биографических событий (рождение, возрастные и статусные перемены, брак, похороны).

Кризис религиозной идентичности возможен при таких изменениях в социальной среде, которые влекут разрушение существующих религиозных институтов (например, при секуляризации) и, как следствие, отражаются на мировосприятии верующих, порождая утрату доверия к прежней религиозной системе, отчуждение от нее и поиск новой идентичности. Изменение религиозной идентичности — один из самых острых процессов в жизни религиозных сообществ. Как причины, так и формы этого процесса трактуются очень по-разному. Чаще всего он происходит в формах прозелитизма или религиозной конверсии.

Прозелитизм — это действия, ведущие к переходу человека из одного вероисповедания в другое. Личностный характер мотивации при такой смене религиозной идентичности делает затруднительной объективную оценку ее подлинных причин и последствий. Приверженцами «покидаемой» кем-то религии прозелитизм воспринимается как умышленное стремление пропагандистов другого вероисповедания побудить человека к отказу от «истинной веры» и обратить его в свою религию. Самые верующие, совершающие переход (прозелиты), обычно убеждены в несоответствии прежнего вероисповедания их религиозным потребностям и объясняют новый выбор как осознанный и необходимый акт. Такой выбор происходит как между конфессиями в рамках одной религии, так и между разными религиями, в т. ч. инокультурного происхождения.

Прозелитизм можно представить как процесс из нескольких составляющих: 1) осознание человеком неприемлемости для себя исходного вероисповедания; 2) поиск новой религиозной идентичности; 3) поощрительные действия со стороны представителей выбираемого религиозного направления; 4) принятие нового вероисповедания и присоединение к его организационным образованиям, сопровождаемое повышенной старательностью в следовании существующим там предписаниям и традициям.

Религиозная конверсия по смыслу близка прозелитизму, но не тождественна ему. Это — перемена религиозной идентичности через отказ верующего от исходной принадлежности к наиболее распространенной автохтонной религии и обращение в религию инокультурного происхождения. Единое научное объяснение причин религиозной конверсии пока не сложилось — существующие трактовки предлагают диапазон от принудительной «промывки мозгов» и «насильственной индоктринации» до «кризиса традиционной модели веры» и «осознанного самостоятельного религиозного самоопределения индивида». Иногда понятие религиозной конверсии относят к переходу из одной конфессии в другую внутри общей религии, что в действительности больше соответствует прозелитизму.

Такие мировые религии как христианство и ислам не только признают, но нередко и активно поддерживают возможность их принятия в регионах с традиционным преобладанием других культур (в то же время, отвергая религиозную конверсию по отношению к своим последователям). Буддизм и традиционные духовные системы Дальнего Востока (даосизм, конфуцианство, синтоизм) ограниченно допускают религиозную конверсию, воспринимая ее в основном в форме религиозного синкретизма. Преобладающее число верующих, придерживающихся этноцентрических религиозных традиций — иудаисты, большинство индуистов, друзы, зороастрийцы, юзиды и пр., не приемлют религиозной конверсии либо, как минимум, не одобряют это явление.

Нередко при рассмотрении религиозной конверсии в религиоведении используется термин «обращение», воспринятый из религиозной лексики. Им описывается совокупность мотивов, действий и настроений (ментальных и психо-эмоциональных), присущая человеку при выборе и принятии какой-либо религии. Основным подтверждением состоявшейся конверсии обычно считаются собственное свидетельство индивида о самоидентификации с новой религией и признание его принадлежности к этой религии другими членами религиозной организации. В то же время, формальное удостоверение новой религиозной идентичности далеко не всегда или полностью означает существенное переустройство в мировоззрении и поведении верующего. Субъективное восприятие нового учения индивидом и его личные цели участия в деятельности религиозной организации могут не во всем соответствовать, а то и расходиться с действительным укладом вероисповедания и религиозных действий этой организации. Выяснение реальных изменений, произошедших с новообращенным, требует обнаружения дополнительных признаков религиозной конверсии. Ими могут быть, например, реинтерпретация верующим своей биографии в свете новой религии, усвоение и свободное оперирование «каноническим языком» этой религии, отказ от признания допустимыми альтернативных объяснений и способов поведения в отношении к избранной религии. Комплексный анализ основных и дополнительных признаков религиозной конверсии дает возможность ее более точного понимания как на уровне общего процесса, так и относительно конкретных ситуаций с так называемыми конвертитами.

Религиоведческий подход к прозелитизму и религиозной конверсии предполагает: 1) характеристику социальной ситуации (на макро- и микроуровнях), в которой обнаруживаются эти процессы; 2) определение социальных факторов, влияющих на возникновение прозелитизма или религиозной конверсии и степень их успешности; 3) исследование того и другого процессов на разных стадиях (предварительный период духовного поиска, знакомство с новым вероисповеданием и его последователями, включение в деятельность религиозной группы); 4) анализ последствий для верующих их входа в новую религиозную среду (изменений в мировоззрении, личностных свойствах, отношении к окружающим и пр.).

Исходя из приведенных характеристик можно заметить, что религиозная идентичность определяется не только формальными признаками, но и чем-то более основательным, не вмещающимся в институциональные рамки религии. Этим фундаментальным фактором выступает **религиозность**. В общих чертах о религиозности можно говорить как о специфическом состоянии сознания и поведения индивидов, при котором взгляды на мир в целом, отношение к окружающему и мотивация жизненных действий основаны на религиозной вере. Единого понимания при-

роды религиозности не существует, оно зависит от мировоззренческих, научных или вероисповедных позиций объясняющей стороны. Наиболее распространены два предельно общих подхода: 1) трактовка религиозности как врожденного качества индивидов, изначально и постоянно присущего человеческому естеству (при таком подходе явная или скрытая религиозность усматривается в любых духовных мотивациях людей); 2) трактовка религиозности как приобретенного качества, возникающего у индивидов при их взаимодействии с природной и социальной средой (при этом подходе появление религиозности и ее характеристики связываются с условиями общественного бытия). В том и в другом случаях признается, что наличие религиозности у индивидов это фундаментальное условие для образования и функционирования любой религии (хотя само состояние религиозности возможно и вне формальной системы институтов той или иной религии).

Неоднозначность трактовок религиозности создает дискуссионность в объяснении ее признаков и критериев обнаружения, в описании форм ее проявления и т. д. Одной из интерпретаций религиозности стало сведение ее признаков исключительно к выполнению индивидами официально установленных в религиозных системах норм и предписаний. Существует и точка зрения, согласно которой о религиозности можно говорить уже тогда, когда наблюдается общая направленность сознания и поведения людей на ценности, в основе которых лежит вера в их сверхъестественное происхождение. При этом даже полное или частичное незнание доктринальных положений, перегулярность обрядовых действий или их несоблюдение не считаются свидетельствами отсутствия религиозности. Имеет место и представление о том, что религиозность есть результат воздействия религии на духовную жизнь конкретных социальных и демографических групп, отдельных людей. Такое представление подразумевает, что религия является фундаментальной сущностью, а феномены религиозности — ее конкретными проявлениями. Распространенность получило и расширительное толкование религиозности, при котором все акты духовной жизни рассматриваются как религиозные по своему существу. Каждая из отмеченных интерпретаций предполагает настолько расходящиеся критерии выявления религиозности, что это осложняет их применение в исследовательской практике и делает трудно сопоставимыми получаемые результаты изучения религиозности разных групп населения.

Религиозность носит индивидуальный характер, но при объединении верующих общим религиозным культом она приобретает также и коллективные признаки. Уровень религиозности индивида определяется наличием религиозных проявлений в его поведении, а в массовом масштабе — количеством верующих в тех или иных группах населения, числом практикующих верующих среди участников религиозных объединений. Степень религиозности определяется влиянием установок религиозного сознания на мотивацию и поведение индивидов, интенсивностью совершаемых ими религиозных действий. Уровень и степень религиозности выражаются набором эмпирически обнаруживаемых признаков, конкретных для каждого вероисповедания, которые фиксируются с помощью количественных и качественных показателей. Выявление устойчивых сочетаний идентичных показателей позволяет типологизировать их и проводить классификацию религиозности (последовательная или «размытая», явная или латентная, институциональная или «приватизированная» и пр.).

Наиболее сложным аспектом научного исследования религиозности является установление достоверных критериев, т. е. таких показателей, которые бы однозначно фиксировали ее присутствие у индивидов. Обычно для выявления религиозности и характеристики ее уровня и степени используются показатели соблюдения религиозного культа (участие в религиозных ритуалах, частотность выполнения религиозных практик и т. п.). Полученные по этим показателям данные поддаются статистической обработке и количественному анализу. Однако сам факт совершения религиозных действий еще не является безусловным подтверждением религиозности индивида. Мотивация этих действий не всегда имеет собственно религиозную цель — она может быть связана с демонстрацией лояльности, выражать потребность в общении с другими людьми, эстетические побуждения и т. д. Кроме того, по своей форме (речевые акты, телодвижения, манипуляции с предметами и пр.) религиозные действия чаще всего оказываются идентичны нерелигиозным. Это требует раскрытия их религиозно-символического смысла, что далеко не всегда и не в полном объеме доступно средствам научного анализа.

Дополнительным критерием, удостоверяющим религиозность как основу мотивации поведения индивидов, считается наличие свидетельств религиозного сознания. Определяющим показателем в этом случае выступает самоидентификация человеком своего отношения к религии. Первичным актом при этом становится общая самоидентификация — отнесение себя к верующим (с разными градациями, например, — убежденный и регулярно практикующий; убежденный, но практикующий нерегулярно; убежденный, но не практикующий), колеблющимся, индифферентным, неверующим. Признание индивидом своей религиозности уточняется следующим актом самоидентификации — конкретизацией вероисповедной принадлежности (последователь какого-либо вероучения, верующий внеконфессионально и пр.).

Религиозная самоидентификация это необходимый, но не достаточный показатель религиозности, в силу его субъективного характера. Для верификации (прoverки) этого показателя выясняется наличие у индивида специфически религиозных представлений, как общего свойства — о сверхъестественном, о реальности трансцендентного инообытия, о Боге и т. п., так и присущих вероучению той религии, с которой по самооценке человек себя идентифицирует. Подтверждением религиозности служит также неприятие атеизма, понимаемого как отрицание действительного сверхъестественного существования.

Отмеченные признаки религиозности позволяют утверждать, что ее институциональная форма — религия, как комплекс доктрин, ритуалов и организаций, не исчерпывает всех ее проявлений. В религиоведении существуют разные концепции на этот счет («невидимой религии», «диффузной религии», «скрытой религии» и др.). При их некоторых расхождениях между собой, все они так или иначе указывают на неявное, но обязательное присутствие религиозности в повседневной жизни современного общества вне зависимости от наличия или отсутствия каких-то институциализированных религий. Религиозность подразумевается как постоянное качество человека, состоящее в «трансцендировании», т. е. в стремлении к выходу за пределы ограниченного биологического существования и к соотнесению своей жизни со священным. Утрата популярности исторически сложившихся религиозных организаций, снижение уровня традиционных религиозных практик и другие свидетельства кризиса институционального строя религии не устраниют этого каче-

ства. Священный статус предмета веры определяется не догмами и канонами традиционных религий, а субъективным усмотрением неких «предельных» значений в том, что имеет высокую жизненную ценность для индивида (тот или иной род занятий, семья, сексуальность и пр.).

Наиболее заметным проявлением внеинституциональной религиозности стала так называемая **приватизация веры**, т. е. решение людьми вопросов своей религиозной веры без обращения к нормативным предписаниям того или иного вероучения, отказ от совершения большинства официально установленных религиозных действий и формирование личных религиозных практик. Возможность приватизации веры возникает при устойчивом расхождении представлений о смысле религиозного культа и религиозных ожиданий верующих с идеологией и деятельностью религиозных организаций. Переход к приватизации веры основан на убеждении в большей эффективности персонального обращения к священному.

Существуют разные варианты приватизации веры. Чаще всего встречаются не-участие в обязательном религиозном ритуале и выход из церковного членства (т. н. «исповедание без принадлежности»), осуществление религиозных практик на дому (используя религиозную литературу, трансляцию религиозных служб по радио и телевидению и т. п.), выработка собственных форм религиозного поведения. При этом может сохраняться самоидентификация верующего с какой-либо конкретной религией, отношение к ней как к необходимому условию и важнейшему источнику нравственности. Имеет место приватизация веры и среди людей, обратившихся к религии, не имея прежнего религиозного опыта и не испытывая потребности в присоединении к какому-либо из религиозных объединений. В подобном случае обычнорабатываются персональные религиозные практики, сообразно собственным представлениям о способах обращения к священному.

Наряду с приватизацией веры в современном обществе происходит и процесс, нередко именуемый **приватизацией религии**. В этом отношении речь идет о переводе религии на положение частного дела граждан. Приватизация религии состоит в превращении религиозного поведения из обязанности перед религиозными организациями и поддерживающими их властями в вопрос внутреннего самоопределения верующих. Она связана, прежде всего, с секуляризацией. Осуществлению приватизации религии способствуют государственно-правовые акты (отделение религиозных объединений от государства, введение светского образования и пр.) и действия институтов гражданского общества, поддерживающие религиозный pluralism и свободу религиозного выбора. В условиях приватизации религии происходит реструктуризация религиозной жизни общества — религиозные институты перемещаются из официальной сферы в семейную и личную, существенно ограничивается или вообще устраняется влияние клерикализма, возникают внецерковные добровольные религиозно-общественные объединения (благотворительные, просветительские, экологической направленности и пр.), снимаются препятствия к перемене религиозной идентичности либо к отказу от религии.

Завершая это небольшое религиоведческое эссе, следует признать, что любые теоретические трактовки религии и религиозности не способны передать все смыслы и значения, присущие данным явлениям в их реальном существовании. Но осознание этого не должно быть поводом для пессимизма. Незавершенность познавательного процесса в религиоведении стимулирует к новым поискам, исследованиям и размышлению, продлевая тем самым земной век религиоведа.

B. B. Vaрава

НАУКА КАК РЕЛИГИЯ: ПАРАДОКС СЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ

*Наука же принципиально стоит
на внерелигиозной и внеконфес-
сиональной позиции ...*

C.H. Булгаков

Времена искусственной дифференциации различных сфер культуры, созданной позитивистской доктриной, уходят в прошлое. Если смотреть на человеческую культуру не как на механическое соединение материальных и духовных факторов в процессе социально-исторического развития общественных отношений, но как на соборное единство человеческого духа, отзывающегося на таинственный зов мироздания многообразием творческих проявлений, то строгая изоляция религии, науки, философии, искусства будет выглядеть более чем условной. Справедливо пишет П. П. Гайденко во введение к сборнику «Философско-религиозные истоки науки», что «взаимозависимость религии, философии и научного познания много глубже, чем это пытаются представить атеистическая пропаганда»¹. Известный историк науки А. Койре уже в 1954 г. высказывал антипозитивистские мысли о том, что научная мысль никогда не была полностью отделена от философской, что «наличие некоей философской обстановки или среды является необходимым условием существования самой науки»².

Действительно, соблазн противопоставить, подчас взаимно исключить науку и религию, то есть изъять науку из религиозно-философского контекста, стерилизовать ее на основании ее собственных весьма доктринальных притязаний на «истинность», «объективность», «доказательность» довольно высок в позитивистской среде. Так Б. Рассел в своей знаменитой «Истории западной философии» довольно категорично утверждает, что опубликование теории Коперника, а также усовершенствование этой теории Кеплером и Галилеем, стало «... началом длительной войны между наукой и догмой, в которой традиционалисты вели безнадежную борьбу против нового знания»³.

Это очень распространенная и показательная позиция, характеризующая фундаментальные идеологические установки секулярной культуры. В позитивистском мировоззрении наука (как «готовое знание»), оторванная от целостной социокультурной реальности, предстает в качестве высшего звена культуры, ее эволюционная

кульминация, в которой предшествующие ей ступени (религия, искусство, философия) являются низшими (подготовительными) стадиями. Тем самым в массовом сознании формируется жесткая бинарная оппозиция «наука-религия», в которой первый член оппозиции наделяется однозначно-положительными качествами «прогресса», «роста знаний», «совершенствования жизни» и проч., а второй, соответственно, приобретает резко негативные черты «ретроградства» и «обскурантизма», мешающих поступательному восхождению человечества путем науки на более совершенный уровень.

В действительности, как бы ни рассматривать науку, она глубочайшим образом вплетена в целостность культуры, является сама феноменом культуры и от «мировоззренческого стиля» той или иной эпохи, получает свои эвристические задания. Г.Гачев в книге «Наука и национальная культура (гуманитарный комментарий к естествознанию)» на богатейшем материале убедительно показал, что «...наука включается во все поле национальной культуры данного народа, а в мышлении естествоиспытателей обнаруживаются гуманитарные, эстетические моменты, что рождают естествознание с искусством, с художественной литературой»⁴. Это довольно продуктивный подход, рассматривающий культуру как текст, то есть как некое семантическое единство, позволяющее уловить целостность культуры как проявления антропологической уникальности.

Но то, что роднит науку с религией (христианской теологией) даже глубже и существеннее, чем ее связь с искусством и литературой. Средневековая культура христианского Запада обнаружила сущностное тождество между библейским откровением и возможностью человеческим разумом, то есть рационально, постигать это откровение. Р.Тарнас пишет: «...научное исследование подтверждало Евангельскую истину и наоборот. ... А сам факт упорядоченности природы позволяет человеку развивать рациональную науку, которая, в конце концов приведет его разум к Богу»⁵.

Разум в средние века приобретает высокий метафизический статус как орудие Богопознания. В этом качестве он выступает как *praeambula fidei* (преамбула веры), игнорировать который — значит оказывать неуважение к Творцу, который наделил исключительно человека удивительной способностью рационального постижения тварного чуда бытия. Яркий теолог Бонавентура в своем знаменитом «Путеводителе души к Богу» дает методологию восхождения человека к Богу, которая осуществляется посредством «шести способностей души», которые суть следующие: «... ощущение, воображение, смысл, понимание, ум и вершина души или светоч синдерезы»⁶. Видно, какое большое место в Богопостижении занимает сфера рациональных способностей у этого, в общем-то, мистически настроенного теолога.

Гармоническое равновесие веры и разума, науки и откровения, придававшее некоторый оттенок научности религии, и наделявшее сакральным статусом саму науку, в Новое время будет разрушено. Здесь будет сформирована совершенно иная (по сравнению со средневековой) модель научного, то есть *принципиально арелигиозного* и поэтому научного знания. То, что служило подтверждением истинности религиозного откровения, становится орудием разрушения религии как такой. Фейербах, поставивший себе цель решить «загадку христианской религии» путем выявления «естественных» истин сверхъестественного в «Лекциях о сущности религии» выразил точку зрения, ставшую впоследствии столь распространенной в научной среде, что поистине может считаться *вне-религиозным кредо науки*:

«Мы знаем или, по крайней мере можем доподлинно знать только то, что, как мы теперь происходим и сохраняем нашу жизнь естественным путем, точно так же мы и произошли некогда естественным путем, что все теологические объяснения ничего не дают»⁷. Водораздел между наукой и религией отныне становится классической нормой научного мышления и атрибутом *этоса научного сообщества*. Ученый может быть верующим человеком, так сказать, в частном порядке, но наука, как социальный институт культуры по определению должна дистанцироваться от религии и онтологически, и гносеологически, и методологически и аксиологически.

Особенно сильное расхождение между научной и иными областями культуры проявилось в антропологии. Макс Шелер писал в своей известной работе «Положение человека в космосе», что «... у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропология, которым нет друг до друга никакого дела»⁸. Действительно, эти три модели антропологии существуют по принципу разбегающихся концентрических кругов, дистанция между которыми только увеличивается со временем. Во многом это связано с тем, что наука перестала нуждаться в объяснятельных теориях философско-богословского характера и стяжала себе право выступать гарантом объективности познания, а значит и гарантом истины.

Почему же теологические объяснения перестали что-либо давать в миропонимании, как полагал Фейербах? Да потому что миропониманием стала заниматься наука, перестав быть «измерительным прибором» эмпирического слоя бытия и превратившись в базовую интерпретационную систему всего мироздания.

В Средние века наука не могла сконструировать автономной картины мира, отличной от теоцентричной модели мироздания. Ее эвристический потенциал ограничивался вспомогательной функцией логико-рационального исследования *уже-существующего мира*, к проблемам происхождения, сущности и судьбы которого наука не могла иметь никакого отношения. Наука не имела автономного метафизического потенциала, но была лишь эмпирическим инструментарием, пригодным для катафатического изучения тварного бытия.

В Новое время наука создает эту картину *вопреки традиционной религиозной*. Наука из вспомогательного инструмента в познании тварной, то есть созданной разумным Творцом реальности, становится самостоятельной метафизической силой, дерзающий по собственному образу и подобию творить мир, истолковывая его, исходя из постулатов «естественного света разума». Тем самым наука меняет свой семантический код быть принципиально вне-религиозной и сама становится религией. Но религией, конечно, только по форме, как мировоззренческой системой, объясняющей начала и концы мироздания и лишенной традиционного сакрального субстрата. В итоге, десакрализовав традиционную картину мира, наука не сделала его более истинным или объективным, но лишь сменила одну мировоззренческую парадигму другой.

А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа» показал, развернуто и убедительно, *механизм превращения «чистой науки» в «реальную науку»*, в результате которого наука превращается в богословие. Чистая наука, наука как таковая нуждается лишь в гипотезе и замене одной гипотезы на другую. Реальная наука, которая «... всегда несет на себе многочисленные свойства, зависящие от данной исторической эпохи, от лиц, реально ее создающих, от всей фактической обстановки»⁹, в конечном счете, *гипостазирует* свои категории, подменяя живую, таинственную и непостижимую реальность своей научной схемой. В результате мы имеем дело не с реальностью как

таковой, а с реальностью, отраженной в научном сознании, отфильтрованной через сите априорно-апостериорных постулатов, чей коэффициент искажения прямо пропорционален неустранимому субъективизму научного мышления.

Каким образом происходит наделение научного знания религиозным статусом, которое со временем приобретает качества догматического вероучения?

С. Н. Булгаков в «Свете невечернем» определяет «основные категории религиозного суждения» и выясняет «в чем выражается своеобразие религиозного переживания?» Его ответ дает универсальный *формальный* критерий: «В религии устанавливается и переживается связь, связь человека с тем, что выше человека»¹⁰. Это «выше человека» и есть существеннейшая антропологическая черта человека — способность к трансцендированию, т. е. выходу за границы наличного существования (как бы это наличное не понимать — «материалистически» или «идеалистически»).

Вся проблема заключается в том, что вектор трансцендирования может быть различным. В случае «истинной религиозности», религия, по Булгакову, есть «опознание Бога и переживание связи с Богом». В случае же квазицерковного сознания — трансцендентный импульс сохраняется, однако, направлен он не «вертикально» — на духовное предстояние неотмирующему Творцу-Создателю, а «горизонтально» — на мглу бесконечного пространственно-временного континуума, чьи начала и концы, хотя и выходят за пределы непосредственного наблюдения, все же остаются в имманентных границах посюсторонней реальности.

Этот бесконечный континуум науки может иметь совершенно различные параметры — от микро-космоса — до макро-структур, но все они охвачены сугубо посюсторонней перспективой, не знающей реальной трансцендентности иномирного. Поэтому религиозность науки определяется ее формальным свойством стремится к тому, что «выше» человека, а ее квазицерковность определяется тем, что в этом стремлении наука не выходит за границы посюстороннего бытия.

Здесь корень того парадокса, даже оксюморона, которое можно обозначить как *религиозное неверие*. Действительно, религиозный пыл души, ищущий высшего и абсолютного, может быть направлен и на отрицание этого высшего и абсолютного. В. В. Зеньковский указывает на этот парадокс и объясняет его в рамках общей антропологической структуры «реляции к Абсолюту»: «...атеисты *верят* в свое неверие, т. е. религиозно относятся к самому отрицанию всякого Jenseits, фанатически и сектантски, горячо и страстно, т. е. абсолютизируют свое утверждение отсутствия всего абсолютного»¹¹.

Подлинная религия как целостное мировоззрение содержит (символический, метафорический) ответ на фундаментальные вопросы бытия — *Исток* и *Исход*. Иными словами, здесь есть символико-аллегорическое истолкование происхождения мироздания, его сущности и его завершения. Тем самым определение *интегрального смысла Бытия* находится в ведении религии. Религия, таким образом, дает интегральную картину мира, в которой *посредством веры* разомкнуты апофатические пределы бытия.

Наука изначально не имеет, не может иметь такой радикальной, по сути, метафизической задачи. Ее функция — рациональное познание эмпирического бытия с целью подтвердить через гармоничное устроенное мироздание премудрость Творца. В этом смысле, наука — рационалистическое доказательство бытия Бога. По мере секуляризации претензии науки на *всеохватность* истолкования мироздания,

исходя из внутренних принципов самой науки, возрастают абсолютно. И наука стяжает себе мировоззренческую, то есть религиозную функцию. В итоге, секулярная наука претендует на абсолютно истину, раскрывающуюся через рационалистическую методологию познания «объективных» законов природы.

Но любое полноценное мировоззрение возможно тогда, когда оно содержит целостную картину мироздания. В этом смысле наука строит именно «целостную» картину мира, исключающую все непостижимые компоненты мироздания. В результате — гносеологически прозрачная, бестайная картина мира.

«Объективность»-«естественность» — следствие эволюционного взгляда на мир, в основе которого сугубо пантеистическая идея *непрерывности мироздания*, достигаемая через непрерывность бесконечных «диалектических» процессов. Сама непрерывность выводится из бессмертности, то есть вечности, неуничтожимости и бесконечной изменчивости мира (материи). Отсюда принципиально нехристианская (языческая и пантеистическая) идея *нетварности мира*, в котором отсутствует Творец. Следствием чего является идея спонтанности, случайности, саморегуляции процессов, протекающих в мироздании.

Таким образом, можно говорить о *метафизических догматах секулярной науки*, имеющих примерно такой набор компонентов: эволюционная теория, теория прогресса, бестайность мироздания, рациональная постижимость мира, абстрактность идеальных понятий и т. д.

В этом смысле А. Ф. Лосев говорит о «мифологичности науки», причем всякой науки, не только «первобытной», но и современной. Что это значит, что наука мифологична?

Прежде всего, то, что претензии секулярной науки на объективное и достоверное познание реальности с целью построения истинной картины мира несостоятельны*. Не может быть научной картины мира, которая не была бы притом еще и «истинной» картиной мира. И что бы ни говорили о том, что в задачу науки не входит построение холистических систем, но именно это и входит в ее задачу, это есть главный стимул и соблазн науки, ее претензия и амбиция. Иначе теряет смысл заниматься наукой смертному. Зачем смертному ученому какая-то «объективная» бессмертная истина? Только метафизический порыв раскрыть мироздание, объяснить его полностью (пускай через упрощение, искажение, а порой и через подмену) и есть основополагающий стимул научного познания в секулярную эпоху. Подтекст — ниспровержение религиозных истин. В этом смысле наличие религии необходимо для науки, которая во многом живет энергией борьбы с религией, энергией противостояния религиозной «отсталости», «косности» и проч. Исчезни религия, наука, возможно, ничего не смогла бы и сказать позитивного о мире.

В основании науки всегда лежит *субъективный опыт* ученых, школ, течений и т. д., который коренится в неустранимых препятствиях для создания «объективной реальности». Вот наиболее распространенные из них: ограниченность разума, нрав-

* Это действительно широко распространенная установка, разделяемая в том числе и многими философами. Вот суждение Ю. Бехенского, которое можно считать показательным для философской ментальности западной культуры XX века: «... для подтверждения и объяснения фактов, существующих в мире, нет ничего лучше научного метода. Наука — единственный серьезный авторитет в этой области» (Бехенский Ю. Сто суеверий: Краткий философский словарь предрассудков. М, Прогресс-VIA, 1993. С. 104).

ственная неблагочестивость мотивов научного познания, суеверия и предрассудки эпохи и культуры, в которой существует ученый.

Эти и множество других факторов позволяет поставить под сомнению основополагающий методологический тезис об объективности научного познания. А.Ф.Лосев говорит о «вере в науке». И это очень тонкое и сильное наблюдение, о котором в свое время уже начинал говорить Ницше, вызвав небывалый гнев и ярость со стороны научного мира.

По Лосеву, выбор между Ньютоном и Эйнштейном — не вопрос научного знания, но вопрос веры. Это наводит на мысль, что *гносеологическая воля* ученого, стремящегося обосновать то или иное устройство мироздания, прежде всего, имеет *нравственное воление* видеть мироздание тем или иным. Лосев наводит на принципиально важный вопрос, позволяющий вскрыть глубинный психологический, метафизический, духовный и нравственный подтекст *мотивации научного познания*.

Это вопрос о том, как наука теряет свою «объективную» беспристрастность и достоверность. Предполагая всегда и во всем полагаться на факты, опыт, эксперимент, доказательства, наука решительно стремилась исключить элемент веры как ненаучный (субъективный, мифологический и т. д.), но в действительности сама всецело основывается на вере, в итоге — исключительно на одной только вере.

Присутствие веры в структуре научного знания определяется спецификой этого знания, в котором оказывается неустранимым метафизический компонент. Кант, говоря об архитектонике чистого разума, довольно четко выявляет метафизический исток науки. Прежде всего, Кант дает общий, широкий контекст происхождения науки как *систематизации обыденного знания*. «Так как обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого агрегата знаний превращается в систему»¹². Система становится основополагающей, базовой идеей науки. Но для всякой системы нужны систематизирующие принципы, обеспечивающие системе возможность ее существования. Этим базовым принципом, по Канту, является *объединяющая идея*, создающая целостность и цель системы. «Под системой же разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей»¹³.

Идея, которая есть «понятие разума о форме некоторого целого» и составляет основополагающий метафизический принцип системы, являющийся также и основополагающим принципом науки.

Почему идея является метафизическими принципом разума? Потому, что она предписывает мирозданию определенный порядок существования в схеме, т. е. в единстве, цели и порядке. Существует ли мироздание само по себе в такой схеме — неизвестно, но разум ему предписывает именно такой способ существования. Поэтому это и есть абстрактная метафизика, которая точно и определенно предписывает мирозданию совершенно определенный порядок существования.

Кант разделяет *техническое единство* и *архитектоническое единство*. Если техническое единство — случайное, хаотическое, эмпирическое, то архитектоническое — упорядоченное, согласно идее, то есть, согласно процедурам абстрактной метафизики или желанию видеть некую упорядоченность мироздания.

Техническое единство, таким образом, непонятно, хаотично, оно представляет значительную опасность для разума, который стремится создать *понятийно прозрачную* (т. е. не таинственную) систему мироздания, в которой цели, и, соответственно, способы существования очевидны. В конечном счете, это манипуляция че-

ловеческого бытия, из которого устранино все «темное», непонятное, глубокое, страшное, трагическое, непостижимое, абсурдное, ужасное, злое, это — идеальное, стерильное, но не живое бытие. В этом смысле наука — *абстрактная метафизика безличного*, в отличие от *живой метафизике Личности*, возможной в философии и богословии.

Кант, в конечном счете, говорит: «Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею»¹⁴. В основе науки полагается не эмпирический опыт естествознания, не объективные и беспристрастные знания, не отражение естественного строя мироздания; наука, в действительности, есть *идея об определенном строе мироздания*, который предписывает ему разум для комфортной (с психологической точке зрения) ориентации и существования в мире. Ничего проблемного, таинственного и трагического *не должно быть* в мироздании, ибо это не понятно разуму, который не может справиться с непонятным бытием. Поэтому разум догматизирует сознание на принципиальную бестайность, то есть системность, прозрачность и рациональность мироздания. Это и есть конечная цель реальной науки — *создание абсолютно прозрачного мироздания с однозначно-непротиворечивыми целями и ценностями существования*. В этом смысле наука, определяемая через рациональную системность — а-философична и а-религиозна.

Наука, исходя из кантовских умозаключений, может быть определена как *метафизика систематического единства мироздания*. Еще одно подтверждение этого тезиса: «То, что мы называем наукой возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного применения знания *in concreto* к возможным внешним целям, а архитектонически ввиду сродства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственна и делает возможным целое, и схема науки должна содержать в себе очертание (*topogramma*) и деление целого на части (*Glieder*) согласно идеи, т. е. *a priori*, точно и согласно принципам отличая это целое от всех других систем»¹⁵.

Вот самый главный метафизический конституент науки: «наука возникает... из одной высшей и внутренней цели, которая единственна и делает возможным целое». Высшая и внутренняя цель есть не «объективное» следствие беспристрастного наблюдения (научного анализа); это догматизирование разума на эту цель для достижения целого, чья непротиворечивая гармония дает возможность его бесконечно познавать и упорядочивать. Но *цель целого* есть фикция разума, его абстрактная идея, т. е. абстрактная метафизика.

В широком смысле, используя кантовское понятие архитектоники как учения о «научной стороне наших знаний», можно саму науку определить как *архитектонику абстрактного знания*, задачей которого является построение мироздания как такой системы, в которой была бы очевидна и прозрачна цель целого, и, следовательно, цель *конечного*, задача которого в том, чтобы не концентрироваться на проблеме своей конечности, а интегрировать конечность в целое, тем самым, снять остроту живого, трагического переживания конечности. В этом смысле *наука — абстрактное преодоление конечности (и связанного с ней ужаса существования) через целеполагание такой системы мироздания, в котором закономерно и естественно происходит гармонизация части и целого*.

Наука, таким образом, преодолевает страх смерти и соответственно всю философскую рефлексию через систематическое гармонизирование части и целого. Конечный индивидуум — это часть целого, чья конечность не проблема (духовная и

нравственная), а тот необходимый «недостаток», который служит для построения «наилучшего из миров», то есть гармоничного универсума.

Это, можно сказать, эпикурейский, то есть психотерапевтический подтекст науки; впрочем — наиважнейший. Ведь наука, как человеческое порождение, должна иметь глубинные психологические мотивы в том числе. И мотив снятия ужаса конечного существования за счет гармонизации мира (построение системного мироздания) является важнейшим экзистенциальным мотивом существования науки, которая в этом пункте — абсолютная *contra* религии и философии. Ведь, в конечном счете, наука — совокупная деятельность ученых, т. е. смертных существ. Вот почему нельзя говорить о подлинных целях науки, о ее истоках, сущности, не принимая в расчет *смертную сущность создателей науки*. Именно смертная сущность ученого — самая потаенная пружина науки, не имеющая ничего общего с «истиной». В этом свете, наука оказывается «человеческим, слишком человеческим» делом.

Таким образом, метафизические корни науки выводят на психологические мотивы научного познания и в итоге на ее исключительно религиозную сущность.

В этом смысле можно говорить об *утопичности идеи объективности и беспристрастности в науке*, и, соответственно, о неудаче глобального научного проекта создания единой (однозначно-непротиворечивой) «истинной» системы всего мироздания. Эта гносеологическая неудача науки сродни коммунистической (или расширенно — гуманистической) неудачи политики создания бесклассового общества абсолютной справедливости. И если наука не учитывает апофатический предел разума, и, соответственно, субъективистский произвол ученого, то коммунизм (гуманизм) не учитывает «злую» сущность падшего (греховного) человека.

И в случае науки, и в случае коммунизма-гуманизма имеет место один и тот же феномен — *идеализирование странной и страшной реальности*, которую сугубо по-состоронними (рациональными) средствами ни познать, ни преобразить невозможно.

В этом смысле наука — это рационалистическая утопия об идеально познаваемом мире, в котором нет тайны и трагедии, нет загадки, нет вечных неустранимых препятствий для гносеологического конструирования «объективной» реальности. И как таковая наука — это *крест христианства*, который ему придется нести до скончания века. И из каких бы благочестивых намерений познать мир, этот «Божий иероглиф» (И. Ильин) не исходила изначально наука, она всегда оформляется в *абстрактную метафизику безличного*, в которой, в отличие от христианства, как живой метафизики личности, ставится не сотериологическая задача — *спасение через преображение для жизни вечной*, а гносеологическая — познание «объективных» законов природного мира для приспособления и выживания во времени.

Сотериология и гносеология — вот линии бесконечного расхождения религии и науки, чье различие определил С. Н. Булгаков, показав, что науке свойствен *«метод неверия*» (то есть холодной, рассудочно-вопрошающей критики), в то время как религии присущ *«метод благоговения*», несовместимый с этой холодной и рассудочной критикой, так как наука может не видеть того, что существует для религии¹⁶.

«Метод неверия» и «метод благоговения» сталкиваются в непримиримой схватке на пространстве взаимодействия разума и веры. В. В. Зеньковский весомо и обоснованно говорит в «Апологетике», что нельзя противопоставлять знание вере:

«Христианская вера вовсе не устраниет изучение природы, он она признает возможность действия Бога в мире»¹⁷. Но наука, изучая природу, именно устраниет действия Бога в мире. И на этом основывается ее главный методо-аскиологический принцип. И хотя Зеньковский говорит, что наука не может отвергать этой возможности, в действительности она, его отвергает со всей решительной силой.

Хайдеггер писал, что «Метафизические понятия для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке»¹⁸. Тем самым чистый ethos науки отстраняется не только от религиозной метафизики, но и от философии. Это ему необходимо для осуществления властных претензий на однозначную достоверность мира, в котором пребывает человек. Философия с ее «заедающей» рефлексией, религия с ее «вечной жизнью» и посмертным судом — очень плохие спутники науки, от которых она естественно пытается избавиться. Но трагический парадокс науки в том, что, сбрасывая с себя балласт традиционной философии и религии, она нагружается религией и философией уже не традиционной, но той, в которой эзотерическое шарлатанство бесцеремонно пользуется тысячелетними наработками философско-богословской культуры христианства для создания вопиюще абсурдных и уродливых миров, в которых предлагается жить человеку.

Предел интеллектуальной и духовной нелепости, а так же нравственного беззакония можно наблюдать сегодня в практике «воскрешения мертвых» Гробового. Пользуясь сумятицей в современной науке, неопределенностью духовной ситуации в обществе, потерявшием ориентацию на традиционные ценности, этот человек занимается эксплуатацией человеческого горя, «научно» обосновывая свои действия. Думается, что появление подобного феномена сегодня — весьма опасный и показательный симптом, вина за который несет и официальная наука, которая долгое время высокомерно и пренебрежительно относилась ко всяким проявлениям духовной реальности, тем самым, дав возможность уже откровенному псевдо-научному шарлатанству прочно завоевывать в себе пространство в умах и сердцах, сбитых с толку сограждан.

Русские философы еще в начале XX века тонко уловили опасность оккультного вторжения в жизнь под видом религии и под видом науки. С. Н. Булгаков, в частности, называет оккультизм «вульгарной псевдо-научной мифологией», показывая, что все его «духовные восхождения» и «посвящения» в конечном счете, оставляют человека в границах этого мира, т. е. имманентной реальности, т. к. не знают ни веры, ни откровения — подлинных атрибутов живой религиозности. Поэтому все «мистические» усилия оккультизма оказываются в результате иллюзорными, направленными на пустую трату духовных сил, что в итоге ведет к неизбежному духовному травматизму и духовной инвалидности (на секулярном языке — к различным психопатологиям).

Оккультизация науки, увы, печальная реальность нынешнего времени. Выход один — отказаться от горделивых претензий гуманизма на построение истинного научного мировоззрения и хотя бы прислушаться к тому тихому и смиренному голосу, который раздается из глубины духовной традиции.

Если обратиться к русской философии, в которой проблемы взаимодействия веры и разума, науки и религии всегда были в центре внимания, то можно, используя богатство русского философского опыта сегодня исправить ситуацию, *одухотворив науку*. Именно одухотворив науку, а, не сделав ее религией, не превратив ее

или в «теологический довесок» (католическое средневековье) или в псевдо-науку (современная эзотерика).

Несмотря на общий антисциентический настрой русских мыслителей, в отечественной философской традиции всегда было глубокое понимание статуса разума как возможного проявления образа Божьего в человеке. Но речь всегда шла не просто о «чистом разуме», который соответствует среднему эмпирическому уровню греховности человека, который, соответственно, не в силах решить ни одну из апорий и вынужден погибать в неразрешимых антиномиях. Здесь речь идет о *преображенном разуме*, который смирился перед непостижимой бездной мироздания и действительно узрел нечто глубокое в нем.

Отечественной философии не был присущ католический восторг перед возможностями научного познания. Наука не отрицается, но занимает совершенно определенное (отнюдь не главенствующее) место в иерархии духовных ценностей. Здесь можно упомянуть Н. Ф. Федорова с его критикой современной сциентизированной культуры («замкнутого сословия» ученых), потерявшей высшую цель научного познания; Достоевского, ужасавшегося мертвящей абсурдности мира, созданного научным детерминизмом; В. С. Соловьева с резкой критикой позитивистского мышления; невысокую оценку о. Сергием Булгаковым научного «метода неверия»*; о. Василия Зеньковского, указавшего на недоступность для науки идеи фундаментальной поврежденности мира, и, соответственно, категории «болезнь» при изучении природы; критику Н. А. Бердяевым объективированного познания, достигающего в науке наивысшей степени; трактовку Л. Шестового научного знания как духовной деградации человека и невозможность для разума осилить тайны библейской веры; раскрытие А. Ф. Лосевым мифологичности и догматичности западной науки; попытку М. Бахтина преодолеть засилье гносеологии в современной культуре и т. д.

Здравый скепсис по поводу «потенций разума» не позволял возложить на науку слишком большие полномочия в истолковании проблем происхождения и сущности мироздания. Тем более, возможность богоопознания в рамках науки, никогда не поощрялась отечественными любомудрами. Здесь действовал святоотеческий принцип взаимоотношения внешней (плотской) мудрости и подлинно духовного знания, который был выражен св. Григорием Паламой достаточно четко. В отношении «внешней науки» прославленный богослов говорил, что «... ожидать от нее каких-либо точных познаний о божественных предметах и вовсе запрещаем, потому что от нее нельзя научиться ничему надежному о Боге»¹⁹.

О подлинной науке очень сильно говорил И. А. Ильин, строго разделяя *«трезвую, разумную науку»* и *«заносчивую и скудоумную полунауку»*. В своей работе «Путь к очевидности» философ высказал ряд принципиальных положений, очерчивающих границы компетенции научного познания и указывающий истинный смысл деятельности ученого, который на основании свободного духовного самоопределения, навсегда расстается с псевдо-религиозными доктринаами позитивистской науки и входит в сферу подлинного духовного созерцания сущего.

* В частности Булгаков считал, что «искусство глубиннее науки и поэтому стоит ближе к религии» и хотя и полагал науку проявлением человеческого духа, все же был убежден в невысоком уровне этого проявления: «Мы отнюдь не видим в науке высшего проявления человеческого духа» (Указ. соч. С. 85).

Прежде всего, И.А.Ильин определяет внутренний строй всего умонастроения подлинного ученого: «Всю свою жизнь ученый стоит перед великой тайной видимого и невидимого мира, перед бесконечной глубиной и сложностью Богом созданного Предмета — и созерцает эту живую тайну и глубину и старается воспринять ее и исследовать»²⁰. «Живая тайна мироздания» — действительный предмет для подлинно научного творческого исследования, а отнюдь не мертвые («объективные») законы бессмысленного эволюционного восхождения.

Честное, трезвое, разумное исследование мира с неизбежностью приводит ученого исследователя к мысли о *тварной природе существующего*. Идея естественности (т. е. необходимости или случайности мироздания) — плод неглубокого и неумного восприятия мира. Вот почему подлинное научное познание не может быть не метафизичным (религиозным), а религиозное (метафизическое) не исключает разумного осмысления мира. Наука, потерявшая *благовение перед тайной, смиление перед непостижимостью*, перерастает свои границы и становится псевдо-религией.

В этом и заключается самая главная проблема. Наука может подойти к пониманию *чуда эмпирического мира* как тварного, как Богосозданного. И она должна в благовении замереть перед ним, продолжая изучать эмпирическую реальность, не выходя за ее границы. Как только наука пытается с помощью своего инструментария выйти за границы эмпирического (тварного мира) в метафизические сферы (начало и конец мироздания) она тут же становится религией, точнее псевдорелигией. И не важно, как наука интерпретирует метаэмпирические феномены — *религиозно*, как богосозданные, или *атеистически*, как естественно-эволюционные.

Чудо эмпирического мира (мира наличного, данного, посюстороннего) — достаточный материал для научного постижения, материал бесконечный, чтобы еще претендовать и на метафизические проблемы происхождения мира и человека. Чтобы остаться честной, наука должна отойти от этих вопросов и вручить их философии и богословию.

И.А.Ильин формулирует кredo честной науки, которое имеет особое значение и для современного состояния науки, которой грозит опасность исчезновения в бездне псевдо-научной эзотерики. Вот эта мысль И.А.Ильина: «Мир полон чудес Божьих — вот древняя мудрость, которая не увянет во веки веков. Никакие научные исследования не отнимут у нее ничего; они только возобновят и подтвердят ее с новою силою. Так было, так и будет. Никакое наблюдение не лишит богосозданного чуда его глубины и значительности; никакое мышление и познание и объяснение не погасит его необъясненной таинственности»²¹.

Мир — абсолютная Тайна. Это понимает философия, это «знает» религия. Секулярная наука через «познание» пытается добиться не истины (истина в своем абсолютном измерении науке не нужна), она пытается лишить мир тайны, чтобы оправдать свое существование.

Современный человек, совершенно справедливо полагает Ильин, разучился благоговеть перед тайной, удивляться и восторгаться перед ней; он все пытается научно объяснить, тем самым упростить и вульгаризировать. Ильин пишет: «Мы разучились дивоваться на эти истинные чудеса Божии, мы проходим мимо них с каменным и холодным сердцем и если кто-нибудь дивуется на их таинственную божественность, то мы пытаемся разочаровать и « успокоить » его при помощи механически-плоских « объяснений » — и считаем это признаком нашей « образованности » и « просвещенности »²².

Таким образом, резюмируя основополагающие сентенции русской философии относительно действительного этоса науки, можно сказать, что подлинная наука заключается в том, чтобы через «научные открытия» раскрывать *больший объем таинственности и непостижимости мироздания*, тем самым, человека делать более философским и религиозным. Даже не вводя человека непосредственно в сферу сверхчувственного, наука может раскрыть необъятность эмпирического богатства мироздания, его эмпирическую неисчерпаемость и неизведанность. Уже это может заставить человека философски задуматься над мирозданием и избавиться от односторонних идей естественности, случайности или необходимости мира, выйдя на простор удивительных даров его неисчерпаемого духа.

Это как раз то, что испытал известный западный мыслитель XX века Ганс Йонас, когда он по-философски прикоснулся к биологии, которая, по его словам, позволила открыться «чуду царства живого, его развитию, богатству его образов, способов функционирования, эшелонированности — всей этой пребывающей посреди неорганической природы авантюре органического существования, ранимого и бесконечно изобретательного, удерживающего баланс меж бытием и небытием в состоянии равновесия»²³. Наука в данном случае выполняет свою исконную миссию — погружать человека в неисчерпаемые недра бытия, тем самым стимулировать его непрестанный поиск через благоговение и удивление перед грандиозностью и непостижимостью мироздания. Возвращение науке ее подлинного статуса и назначения в культуре означает, что тот образ науки, который сложился в секулярной парадигме, исчерпал себя в значительной мере. Об этом говорят и современные ученые. Ю. М. Осипов пишет: «Эпоха совсем уж чистой науки подошла к концу, наступает эра метанаучного знания»²⁴. Речь не идет о том, что исчезает сама наука как таковая, или даже материалистический стиль мышления. В действительности речь идет о том, что научная картина мира теряет свою абсолютность в претензиях на истину, то есть теряет религиозный характер.

Научная картина мира продолжает сосуществовать с другими картинами мира, в том числе и с религиозной. Но в такой парадигме мировосприятия значительным образом возрастает роль философии, которая может в определенной степени снизить абсолютистские претензии науки и религии на истину, возвратив культуре мудрое размышление о вечности. В. А. Кутырев говорит, что современной науке присуща ориентация на универсальный эволюционизм и абстрактность, что делает ее нефилософичной. Однако современная ситуация требует более вдумчивого отношения к бытийной проблематике, так как логика научного прогресса ведет к опустошению этических оснований жизни. В. А. Кутырев предлагает говорить о «логике вечного возвращения», которая и есть собственно философская логика в своем исконном смысле: «Назначение же философии, вместо обслуживания науки и прогресса, в том, чтобы быть защитницей жизни, полнее — Бытия. Эту роль она лучше всего может выполнить в качестве *perennial philosophy* — вечной философии, т. е. Мудрости»²⁵.

«Эра метанаучного знания», таким образом, может быть эрой возвращения к изначальным смыслам человеческого существования, которые оказываются его вечными смыслами. Их обретение не зависит от конкретных достижений той или иной культуры, тем более достижений в области материального, научно-технического прогресса. Бытийного прирастания за всю историю человеческого существования не произошло. И это видно именно с философской точки зрения.

Человечество, пройдя круг научно-религиозного утопизма, должно осознать свою укорененность в сущем. Если это произойдет, тогда наука и религия займут свое достойное место во всеобщем потоке вечного становления человеческого духа.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Философско-религиозные истоки науки. М.: Мартис, 1997. С.5.
- ² Койре А. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий // Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. С.15.
- ³ Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С.8.
- ⁴ Гачев Г. Д. Наука и национальная культура (гуманитарный комментарий к естествознанию). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1993. С. 4.
- ⁵ Тарнас Р. История западного мышления. М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 152–153.
- ⁶ Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1993. С.55.
- ⁷ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 2. С. 636.
- ⁸ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С.133.
- ⁹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда. С. 413.
- ¹⁰ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 12.
- ¹¹ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. С.45.
- ¹² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 680.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 681.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 84.
- ¹⁷ Зеньковский В. В. Апологетика // Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М.: Канон, 1997. С.342.
- ¹⁸ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С.331.
- ¹⁹ Палама Г. Триады в запиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 21.
- ²⁰ Ильин И.А. Путь к очевидности // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т.3. С.467. Или, к примеру, такое определение истинного ученого, который благоговейно и смиренно относится к своему предмету: «Настоящий исследователь касается этой тайны всегда с благоговением и, коснувшись, очень скоро убеждается в том, что умственное восприятие мироздания незаметно приводит человека к созерцанию Божества» (с. 468).
- ²¹ Там же. С. 547.
- ²² Там же.
- ²³ Йонас Г. Наука как персональный опыт // Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С.28.
- ²⁴ Осипов Ю.М. Время философии хозяйства. М.: Экономист, 2003. С. 14.
- ²⁵ Кутырев В. А. Философия постмодернизма. Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской академии гос. службы, 2006. С.87.

И. А. Тульпе

ХРИСТИАНСТВО И ИЗОБРАЖЕНИЕ: ОПЫТ РУССКОГО СЕКТАНТСТВА

Христианская традиция, особенно восточная, оказалась так тесно и органично связанной с культовым изображением, что отсутствие последнего в практике общин, полагающих себя христианскими, может представляться стороннему наблюдателю основанием для обвинений в отпадении не только от церкви, но и от христианства.

Опыт русского сектантства, прежде всего, христововерия, скопчества, духоборчества, в его отношении с изображением интересен и сам по себе, и сравнением с практикой церкви, и как объект религиоведческой рефлексии о связи религии и изображения.

* * *

Отрицательное отношение сектантов к иконам известно. В памятниках сектантской мысли можно найти критику икон из-за их принадлежности церкви, т. е. отвергаемых или как часть церковной жизни, или как обыкновенные предметы, состоящие из дерева и красок. Так, скопцы говорили: «у нас есть живые образа и живые монцы», «иконы сделаны руками человеческими, не слышат, не говорят и счаствия послать не могут», а православных считали идолопоклонниками¹. С другой стороны, отмечалось, что «хлысты в глазах мира являются добрыми христианами — посещают церковь, исповедуются и причащаются и вообще бывают по видимому лучшими прихожанами православных церквей, в душе презирая Церковь, ее таинства и обряды».²

Можно предположить, что даже если они продолжали, из соображений безопасности, формально пребывать в православии, то это было возможно только в том случае, если отсутствие внешнего разрыва с церковной традицией не вступало в принципиальный конфликт с сутью учения.

Христововеры и скопцы держали дома иконы, у них были популярны и назидательные православные литографии. Так, в доме одного скопца была найдена литографированная картина, напечатанная с разрешения Московской духовной цензу-

ры, с надписью «Истинное изображение покаяния». Популярной у скопцов (и христоверов) была напечатанная в Москве литография «Распятие плоти»³. Очевидно, что они не были аналогом иконы, а их содержание сектанты интерпретировали по-своему.

В заповедях основателя христоверия Данилы Филипповича нет ни запрета на изображения, ни требования их использования. Судя по духовным стихам русских сектантов-мистиков, проблема икон их мало интересовала, и рассуждения на эту тему были спровоцированы дознавателями.

В духоборческой традиции отношение к иконе сформулировано вполне определенно не только в «оборонительных»⁴ вопросно-ответных псалмах, но и в тех, что использовались в богослужебной практике. Так, псалом обличает внешний мир: «Вы уповали на древоделье, на златоделье, на дела рук человеческих; вы на что оставили мою церкву духовную, соборную. <...> ...а вы же изменили слову небесного Бога; сподобили себе образ тленный, почто послужиша, поклониша делам рук своих».⁵ Истинным христианам «...возбранено почитать иконы их злые»⁶, потому что «Вышнее нерукотворенное в церквях не живет, и ниже от рук человеческих приемлет рождение»⁷. Православной иконе противопоставлена истинная икона: «Душа бо есть человеческая, образ Божий, лик небесный, поет и глаголет». Икона есть живущие люди. «...Кланяемся образу Божьему. Образ Божий неоцененный, лик небесный; он поет и глаголет: есть иконы животные, истинные, соистинные своего же вещества, показывают Сына и Отца, Духа Святого».⁸ В псалмах о грядущем веке есть упоминания о том, что иконопочитание приводит в муку вечную⁹, «а мы слышали про муку вечную, аще кто поклонится зверю-иконе его, тот пусть будет мучен от Господа... <...> А мы в ваших рукотворные церкви ходить не желаем, вашим образом не кланимся, потому что в них святости не чаем...»¹⁰. Это не предостережение о том, что если ты будешь поклоняться, то погибнешь, но указание на гибельную неистинность традиционного представления о спасительной роли церкви и ее культа. Но простого отрицания православной церкви недостаточно для спасения, простое не хождение в православный храм и не почитание икон не спасительны.

Вопрос об отсутствии в сектантском обиходе собственной культовой продукции может иметь несколько ответов. Во-первых, возможно, что социальная среда, в которой появилось сектантство, не обладала необходимым ресурсом и «иконописным» навыком. Во-вторых, надо учесть относительно недолгую историю народного богоискания в целом и отдельных сект, в частности. Ведь и в обиходе христиан иконы появились лишь спустя несколько столетий после проповеди Иисуса. В-третьих, сектантство, будучи оппозиционным церкви, вместе с нею отбрасывает и культовое изображение. Артикулируя это или нет, но, открыв собственные пути спасения, сектантство отвергло церковь как посредника между верующим и Богом.

Однако этого недостаточно для понимания специфики русского сектантского варианта христианства, единственной монотеистической религии, которая преодолела библейский запрет на изображение.

Основанием аиконичности иудаизма и ислама является монотеизм и креационизм, такое разделение Творца и творения (твари), которое — в силу их абсолютной разноприродности — подразумевает отрицание всякого «художества» и без специальных запретительных установлений. Можно предположить, что и потребность христианства выразить себя визуально, и допустимость изображения связаны с особенностями христианского мировоззрения и вероучения в целом или его исто-

рическими модификациями. Эта специфика такова, что проблема изображения была переведена в проблему изобразимости божественного, которая получает догматическое разрешение в идее совершившегося Богооплощения. Но является ли идея божественного Спасителя (воплотившегося Бога) достаточным основанием использования культовых изображений в христианстве? И может ли их отсутствие свидетельствовать против «христианской» сектантства?

Оно распространялось вначале среди крестьянства, того социального слоя, который в наименьшей степени подвергся христианизации. Поэтому в нем часто видели языческий пережиток. Но если сектантство, отказавшись от православия, восстановило языческий компонент так называемого двоеверия, то почему оно не произвело свой собственный вариант «идолов»? Или сектантство в принципе не нуждается в священных изображениях?

Христианское сектантство в России является фактом отечественной культуры и порождено именно отечественной почвой. Речь идет не только о социально-политических изменениях, обусловивших развитие сектантства в качестве «обводного канала» капитализма в России¹¹. Особенности «теории и практики» русского сектантства в значительной степени обусловлены характером русской православной религиозности. Ее народный пласт на материале духовного стиха был исследован Г.П.Федотовым¹². Он отметил, что понимание Христа в народной поэзии, при поступлении троичного сознания, неизбежно приближается к монархианству: Христос — Саваоф — Дух Святой — Творец мира, его Законодатель, Царь и Судия. Он же и его Спаситель. Спасительное служение Христа заключается, главным образом, в даровании закона. В духовных стихах смерть и воскресение отсутствуют, в стихах о распятии есть лишь слабые указания на жертвенное значение смерти Христовой. Собственно Голгофа в народном сознании дана сквозь страдания Богоматери, которая оказывается, таким образом, главным лицом Господних страстей. Народ называет христианскую веру «крещеной»¹³, делает попытки сблизить самое имя Христа с крестом. Но если крест сближается с крещением и вера называется «крещеной», то отсюда недалеко до понимания крещения Христова как центрального события в деле искупления. Искупление, как заметил Г.П.Федотов, принадлежит к самым темным проблемам народного богословия¹⁴.

В центре эсхатологической поэзии стоит Страшный Суд, а весь пафос стихов — в мрачном и безысходном конце. Здесь существует тесная связь между посмертным судом над каждой душой и общим судом, ожидающим воскресший человеческий род. Однако эсхатология, в смысле завершения человеческой истории, в народной поэзии почти не отразилась. А само спасение праведных представлялось делом почти неожиданным. Праведники просят не о воздаянии, а о помиловании. Отвергнутые неумолимым Судией, осужденные пытаются найти милосердие у тех, у кого они искали его при жизни: у святых, у архангела Михаила, у Богородицы. Но эти попытки бесполезны. Святые принимают сторону божественного правосудия. Грешники осуждены не за отсутствие веры, а за скучность добрых дел, которых требует от них закон Христов¹⁵. Тот факт, что заступники, включая саму Богородицу, могут вымолить лишь кратковременный отдых от мучений, отражал, вероятно, то, что посредничество — церкви ли, святых ли заступников — будучи неотъемлемой частью религиозной жизни, не воспринималось в народной среде как определенного рода гарантия осуществления чаяний на райское блаженство. Причиной неэффек-

тивности посредничества могли быть как недостаточная сила причастных к делу спасения институтов и персонажей, так и страшная сила греха перед лицом неумолимого Судии. Греховность, обусловленная первородным грехом, непреодолима, никто и ничто не может с ней справиться. Отсюда уверенность, выраженная в эсхатологических духовных стихах, что приговор Суда предрешен. Неслучайно так подробно в них представлены адские мучения.

Сектантство вырастает из народной среды и из народной веры, но не наследует ни «заступников», дублирующих необходимость посредничества в спасении, ни страха перед загробными муками, ни эсхатологического ужаса.

Принято полагать, что народное православие укоренено в дохристианских верованиях, представляет собой затемненное «язычеством» христианство. Однако в народной вере не следует видеть только так называемое двоеверие, языческо-христианский синкретизм, лишь невежественно или поверхностно усвоенное христианство. Спустя столетия после «крещения Руси» православное христианство стало и народным миросозерцанием. Существующие отличия не надо преувеличивать, т.к. «народное» православие в его идеиной составляющей имеет основанием именно «официальное» православие. Отмеченное Г.П.Федотовым незнание исторической эсхатологии, тесная связь малой и большой эсхатологии, восприятие христианства как крепченой веры, непонимание тайны искупления и сведение ее к страданиям Христа, отождествление и взаимозаменяемость лиц Троицы и т.п. в немалой степени обусловлены практикой церковной жизни, православием как оно открывалось церковному народу. Не только апокрифы питали особенности народной веры. И не только элементы язычества.

Эсхатологический смысл христианства претворялся в богослужении и в его центре — евхаристии. Так, современный православный богослов говорит, что Церковь в развитии богословия концентрировалась исключительно на втором Лице Святой Троицы. С Его Пришествием начинается новое устройство мира, мира Царства Божия. Второе поколение после Пятидесятницы отмечено богословием ап. Павла, особенно понятием *тело Христово*, в котором Христос — единственный глава и власть. Эсхатологическое понимание Церкви отражается в литургическом строе и в богослужении Церкви: епископ предстоящий перед общиной — не викарий или посол Христа, но Его образ. И остальные служения Церкви не параллельны, а тождественны служениям Христа. Церковь существует не потому, что Христос умер на кресте, а потому, что Он воскрес. Все служения Церкви (в эсхатологической экклезиологии), особенно, служение рукоположенного священства есть образы подлинного эсхатологического Царства Божия. Христиане призваны проповедовать не набор убеждений и доктрин, а грядущее Царство, новую эсхатологическую реальность, которая имеет в своем центре распятого и воскресшего Христа, Воплощение Бога Слова и Его пребывание среди людей, и Его постоянное присутствие Святым Духом в жизни общечленства, переживаемого в евхаристических собраниях. Церковь это «Новый Иерусалим», т. е. грядущее эсхатологическое Царство является также историческим институтом¹⁶.

Русское сектантство связано с русской церковью не только формально, по факту отпадения от нее, но и содержательно, так как сектантское знание христианства почерпнуто из богослужебной практики¹⁷. Можно предположить, что богоискатели из народа, осмысленно искавшие спасения, были особенно чутки к средствам, предлагаемым церковью. Замеченная миссионерами истовость прихожанина-сектанта

может быть объяснена осознанностью проблемы спасения, превращением верующего из объекта воздействия в субъект действия, перенесением божественного из церковных стен в собственные «ребра».

В отличие от лидеров Реформации, обличавших церковь с Писанием в руках, сектанты знали христианство не из Писания, а из богослужебной практики. Основатели сект не знали первоисточника и не нуждались в нем. Религиозное скопчество появилось не из размышлений над евангельским текстом (Мф 19:12). Русское сектантство начиналось не с непосредственной критики церкви, а поиском спасения за ее пределами. Библейские тексты войдут в корпус аргументации позднее, вероятно, в связи с «дискуссиями» и обличениями миссионеров.

Сектантство не противопоставляло Писания Преданию, проповедь Иисуса — практике Церкви и ее иерархам. Оно строило свою идеологию, наследуя православное прочтение христианства с его вниманием к христологии, акцентом не столько на распятого, сколько воскресшего Христа, Христа, пребывающего на земле и на небе, с идеей обожения тварного мира и связи строительства Царства с богослужением и т. п.

Церковное христианство, уйдя далеко от апостольского (и доктринально, и практически), тем не менее, удержало то, что сделало христианство актуальной идеологией: смягчение разрыва твари и Творца, взгляд на греховность как следствие несовершенства тварного, несовершенства, которое тварь может преодолеть и тем обрести Царство. Существенно то, что в богословии понятия «Церковь Христова» и «Царство Божие» близки почти до отождествления¹⁸.

Собственно, из этого минимума и появляются сектантские учения, разрабатывающие свои сотериологические программы. Представления о Христе, спасении и царстве божием развиваются в общинах, испытывая практикой сотериологическую парадигму и разнообразие христологических построений.

Христоверие усваивает идею возможности соединения божественного и человеческого, произошедшего в Христе, однако присущее раннему христианству представление об уникальности Боговоплощения существенно размыто, если не сказать, что оно просто отсутствует. Отсюда и вера в возможность «заслужить» Христа, и идея о постоянном воплощении Сына в лидерах общин.

Первый Христос, Иван Суслов, согласно духовному стиху, явился чудесным образом. Сын Божий сопел с небесной высоты в небесных пеленах к диакону в омет с соломой; диакон пошел за соломой, а напел младенца в небесных пеленах; дома он испугался; в это время в стародубской стороне жил благочестивый Тимофей Суслов — богатый и бездетный; поп посоветовал отдать младенца Суслову. Навстречу Суслову с младенцем катит сударь Батюшка на белом коне; Суслов просит окрестить, Батюшка соглашается. Всё в церкви готово к крещению, но пока поп замешкался в алтаре, сударь Батюшка окрестил младенца, «не допустил до скверных поповских-то рук». А попу сказал, что он не здешний, его позвали окрестить, он и подумал, что ему крестить надо. Младенца назвали Иваном. Батюшка «выкатил из церкви, сел на коня и поднялся на небесную высоту. «На том у батюшки и суд Божий исполнился»¹⁹. Необходимость крещения Суслова может быть объяснена из установившейся традиции непременного крещения младенцев. Но церковное таинство имеет целью освобождение от первородного греха, наследованного родом человеческим от прародителей. В то время, как, согласно стиху, Христос Суслов, усыновленный земным отцом, имеет небесное происхождение и, следовательно, не

причастен к этому наследию. В принципе и Иисус не нуждался в очистительной силе крещения, преподанного ему Иоанном Крестителем. В христововерческом сюжете Бог крестит самого себя, в церковных стенах не допустив до «скверных поповских рук», удостоверяет себя миру. Представляется, что здесь выражается такая степень разделения земного и небесного, что становится очевидным то, что внешний образ жизни, подчинение правилам земного благочестия не может повредить тому, в ком обитает Бог.

Согласно другим сказаниям он родился у столетней крестьянки. Местный священник отказывался его крестить, и никто не соглашался пойти в восприемники. Напечатал один чужой человек, который окрестил младенца и дал ему имя Иоанн. В 30 лет Иван Тимофеевич Суслов был призван Данилой Филипповичем, который три дня подряд возносил его с собой на небеса и таким образом «дал ему свое божество»²⁰. Проповедь Суслова стала известна царю Алексею Михайловичу. Вместе с последователями он был схвачен, но не признавался ни в чем. Былбит кнутом. А в четверг его распяли на кремлевской стене возле Спасских ворот; в пятницу похоронили на лобном месте, в ночь на воскресенье он, при свидетелях, воскрес и явился ученикам в селе под Москвой, где продолжал учить. Он снова был схвачен, подвергнут пыткам и распят. С него содрали кожу, но в ней чудесно превратилась простирая, которой накрыла тело Суслова его ученица. Он умер и вновь воскрес в воскресенье. Его поймали в третий раз. Но в это время царице Наталье Кирилловне, которая должна была родить Петра Алексеевича, было пророчество, что она благополучно родит, если будут выпущены все узники. В числе прочих был освобожден и Суслов.

Теологически это разные истории, т.к. в первом случае человечество воплотившегося Бога призрачно, он не имеет земных корней, он упал с неба в солому (в земную суету). Во втором — история Суслова включает себя библейские мотивы чудесного телесного рождения от столетней матери; призвания к миссии пророка и спасителя. Таким образом, Суслов это человек, который *стал* Христом, при свидетелях «получив божество» от Саваофа. Показательно троекратное избавление от смерти, сюжет, в котором есть, вероятно, некоторая сказочность, но существенное невосприятие уникальности искупительного чуда Голгофы, хотя и Спасские ворота и лобное место являются весьма «говорящими» подробностями места казни. Реальная же смерть Суслова не имела никакого отношения к спасению грешных. Земное опять оказывается бессильным. Столъ же не властны земные гонители скопческого Христа Кондратия Селиванова.

Один из последних Христов — лидер «Нового Израиля» В.С.Лубков считал, что Иисус вырос среди нас, человеков, как росток, не имеющий видя и величия, жил между нами, вырос, окреп духом, сердце свое подчинил разуму, стал отвергать худое, избирать доброе; поэтому-то и избрал Его Бог-Отец. Иисус, когда принял премудрость в содружество, стал Христом, т. е. помазанником. Он явил себя народу не как посторонний, а как Судия и Владыко. Оценил мир с нравственной стороны и напечатал полное отсутствие добра²¹. Христос осудил грех, неправду, ложь, лицемерие, князей и первосвященников, их отвлеченнное понятие о Боге, обряды, догматы и т. д. Сказал, что их жизнь никуда не годится и кто хочет спасти себя от вечного позора, должны веровать в него, покаяться, т. е. передумать, переболеть сердцем, пережить процесс духовного перерождения и приступить к коренной переделке своей жизни²². О себе говорил: «Я человек смертный, подобно вам всем.<...> Я прозрел и

дарован мне разум. Я взывал, и сопел на меня дух премудрости. <...>Истинно-воистину вы дети мои, тело моё <...> Вы есть едино, что Я. Вы плоть моя, кости мои, я в вас, а вы во мне, моё дыхание в вас, а ваше тело во мне. Мы — все одно. И з нас из сех Христос!»²³

Христововеры считали, что мир «лежит во зле», но в целом, эсхатологические идеи не получили здесь широкого распространения. Их интересовала не столько грядущая гибель мира, сколько собственное обновление, переживание этого обновления в «царстве божьем», устроенном на земле.

Скопчество проповедовало веру в единственного Христа — Кондратия Селиванова, искупительная миссия которого реализовывалась согласно тем представлениям об Искуплении, которые были присущи русской православной религиозности: «... на кресте я пребывал, да и поныне, грехов ради ваших, не схожу с крест»²⁴. Как, согласно народной вере, центральное событие в деле искупления — крещение Христа, так и в скопчестве «огненное» крещение (оскопление) и есть спасение²⁵. Оно убеляет тело и душу, дает способность к вдохновению и видению Бога, оно определяет удаление от всех слабостей, которые порождает «лепость» — от клеветы, зависимости, тщеславия, самолюбия, лени и празднословия.

В стихе, повествующем о встрече Селиванова (Петра III) с «сыном» (Павлом I), батюшка-искупитель в ответ на предложение «отдать скипетр и венец,/Если только мой отец!», «глаголал слово с *высоты*²⁶: «Что греху я не отец,/Разорить пришел в конец,/Чистоту буду любить,/Грех хочу весь порубить» (выделено мной. — И. Т.). Спасение видится в борьбе с грехом. Грех побеждается искупленным человеком.

Путь показан Селивановым, но одного крещения мало. «Уж вы, душеньки чистоплотные; Уж вы веруйте и держитесь»²⁷. В Послании Селиванов говорит: «иной, скопивши своей плоти некую часть, да и говорит: Я теперече прав». Нет, еще хорошенъко коня поправь. ...и вожжи не покидай из рук по смерть; ...а сиди не дремли, во всегда в небо гляди»²⁸. На практике это выглядело примерно так. В деле о саратовских скопцах указывается, что желающий вступить в корабль должен прожить несколько недель у скопца, которому отдан в наущение; из дома не отлучаться, поститься, молиться, забывать прежнюю жизнь. Наставник, увидев старание, испытывал, достойно ли он подготовился принять «ангельский чин»; брал клятву не разглашать того, что увидит и услышит. Вскоре происходило принятие в общину с объяснением как тяжко иго, которое он возлагает на себя. С новообращенного берут клятву мяса не есть, вина, пива не пить, на крестины, родины и свадьбы неходить, скверными словами не ругаться, сохранять скопческие действия втайне²⁹.

Здесь существенно то, что смерть в «ветхом Адаме» и рождение в новом не подразумевается, как в церковном крещении, а реально переживается. Как правило, это личное «перерождение» и имеет следствием изменение образа жизни, реально или только психологически противопоставленного образу жизни неперерожденных. Спасение скопца в индивидуальном проявлении особо понятого благочестия определило возможность появления духовного (без реального членовредительства) скопчества.

Скопчество «дорабатывало» христововерческую линию выстраивания внутреннего рая, духоборчество вырабатывало такой способ строительства царства божьего, в котором бы сочетались и внутреннее, и внешнее устроения.

Бог пребывает в душе человека, и по представлениям духоборцев. В мире существуют два начала — доброе и злое. Человеческие души это ангелы, павшие под

влиянием духа зла, когда ещё не был создан мир. За преступления душ Бог создал для них темницы — тела. Зло не является неистребимым. Души ослеплены грехом самолюбия, гордости, славословия, уничтожающим равенство людей. Всё зло в мире — отсюда, поэтому необходимо его убить в себе, отречением от себя, следить, чтобы не приходили злые, гордые, самолюбивые побуждения и желания. Всё зло мирское внутренне возрожденный человек увидит в настоящем свете. Ему не нужны более человеческие законы, никакая власть. В возрожденном человеке Бог воплощается как память, разум и воля; этот божественный разум наставляет человека на истину. Человек — единственный храм Божества³⁰.

Сектанты не знают первородного греха как основы презумпции виновности человека³¹. Человек виновен не по факту рождения в поврежденной человеческой природе, а тем, что ведет недостойный образ жизни. В.С.Лубков, например, рассуждал так: Видимая природа человека начинается от рождения, имеет бытие и небытие, начинается и заканчивается. Начало — первоначальная чистота, чем дальше от начала, тем больше садится жизненная пыль, так образуется живой мертвец. В каждом человеке заложено божественное начало. Божественная природа возрождается тогда, когда человек от слышанья слова Бога начнет размышлять о Нем; станет доискиваться Его в себе самом³².

В церковном учении Возлопение это прецедент, лежащий в основе и Воскресения, и воскресения. Божественное — внесмертно, бессмертно. Воскресение тела Иисуса Христа свидетельствует, что божественное, соединившись с телесным, дает ему бессмертие. Телесное приобретает качество, неприсущее его природе, т. е. преображается. В сектантстве нет представлений о преображении телесного. Даже оскопление, если это возвращение в ангельское состояние³³ есть приведение тела в состояние, соответствующее тому, чтобы быть изукрашенным храмом. Саратовские скопцы говорили, что христианские церкви не нужны, их заменяет их собственное тело, в котором живет Святая Троица³⁴. Преображение души важнее собственно хирургического избавления от источника греха. В конечном итоге, физическое оскопление следовало за внутренним преображением, т. е. было результатом духовного преображения.

Дуализм души и тела в эсхатологической перспективе может предполагать аскетические практики, направленные на преодоление плоти ради души. Сектантский аскетизм основан не столько на противостоянии души и тела, сколько на противостоянии с окружающим миром, разделение с которым осуществляется иным (небесным, божественным) образом жизни. Христововерческое и скопческое внимание к проблеме пола и ее решения были обусловлены не эротической одержимостью, а логикой представлений об инакости Царства Божьего. Той же логикой, которая выражена в евангельском тексте: «Ибо в Воскресении не женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах» (Мф 22:30), тексте, который, скорее всего, не был известен в сектантской среде.

Тело, телесное, хотя противопоставлены душе как по самой своей природе подлежащие тлению, исчезновению, но не подлежат унижению или подавлению. Природному, естественному, чем и является тело, эта природность не может быть вменена в вину, оно не является источником греховности. Грех преодолевается обновлением, преображением души. Как земное телесное существо сектант, обретя Царство, в земном модусе продолжает претерпевать все земное, но его душа уже живет в Царстве Божьем, которое «не от мира сего». Так уже здесь душа веселится в раю, а

тело умирает, т. е. смерть не является рубежом между «тем» и «этим» существованием.

Как евангельский Сын Человеческий, принадлежащий небесному отечеству, и чья абстрактная божественность или его собственная душа не зависит от тела, в котором обитает, так и у русских сектантов Христос может обитать в общине или в конкретных смертных людях, которые умирают, но Христос навеки пребывает в своем Царстве на земле. Сектантская христология вариативна, но общее в ней то, что Христос делает земное небесным, Царством. «Царствие Божие в чем состоит? В силе, а сила в Боге, а Бог в человеке»³⁵. Понятно, почему в сектантстве не развиты эсхатологические переживания, нет Парусии, нет и проблемы Воскресения. Сектантство не переживает Голгофу как уникальный акт Спасения: «Голгофа» это претерпевание страданий (см. «Страды» Кондратия Селиванова). Христос — праведник, заслуживший благодать.

Сектантская христология непоследовательна, не систематизирована, т.к. и сама идея о Бого воплощении, о соединении божественного и человеческого может иметь много интерпретаций, о чем свидетельствуют и христологические споры. Сектанты не знают халкидонской христологии, у них нет знания не только Голгофы, но и воплощения, но они знают возможность обретения святого духа. Сектанты становились Христами, людьми божьими не потому что экстатически радели, а потому радели и потому получали духа, что приняли неотмирный, то есть отличающийся от принятого «здесь», образ жизни. Православные представления о том, что дело личного спасения начинается на земле постепенным преображением природы человека, восприняты и преобразованы в представления о том, что душа может уже здесь обрести райское блаженство. Царство Божие строится и построено. А преображение касается души, которая предстает главной составляющей человеческого существа.

Как и первоначальное христианство, сектантство исповедует возможность спасения вне особого института, исполняющего роль посредника. Спасенный (душой) — далее не только радеет, но и ведет себя неотмирно, т. е. праведно. Реальные результаты проявления спасенности, отличие в образе жизни от окружающего мира, подчеркивали эту неотмирность.

Сектантство усваивает главное христианское переживание — спасение, которое не может быть обеспечено только человеком или только Богом. Однако именно человеческие усилия первичны. Фиксация в русском сектантстве черт пелагианства не означает, естественно, генетической связи с идеями, возникшими в другом месте и в другое время. Речь идет о том, что христианская антропология и сотериология в проповеди Иисуса и в изложении канонических Евангелий настолько не разработана, не систематизирована, что выраженные в самом общем виде, они были и остаются открытыми для разнообразных — не только в деталях и оттенках, но и в существе — интерпретаций. Интерпретация устанавливающегося института церкви была одной из них. Если «детали» и «оттенки» могли еще обсуждаться и дискутироваться в пределах церковного богословия, то тринитарная и, особенно, христологическая концепции, насколько через них утверждалась спасительная миссия Церкви как Тела Христова, настолько их перепрочтение (не говоря уже об отрицании) приводили к осознанному и вербализированному или нет, но фактическому упразднению церковной сотериологии в сознании и образе жизни «еретиков».

Сектантство выразило начавшийся во II половине XVII в. рост индивидуального самосознания, оно не ограничивается переживанием силы греха в человеке, но

выдвигает сотериологические программы, в которых радикализирует роль человека в своем спасении. Почти полное отсутствие здесь идеи первородного греха как главной причины искажения природы человека, превращало самого «грешника» в источник греха и погибели, приводя к мысли о личной ответственности как за грех, так и за спасение. В духоборческом псалме говорится: «Сотворил Господь человечка-малолеточка. Малолеточек вырастает, он по Божьему велению поступает: где бываются, дерутся, — он туда не ходит; где скачут и пляшут, он туда не смотрит; в духовную беседу прибегает; с нечестивыми глагол свой не спущает; наипаче нечестивых обличает³⁶. В этом случае роль посредника сводится к нулю.

Проблему создания изображения, которую можно обсуждать в связи с монотеистическим креационизмом, христианство перевело в проблему возможности изображения Бога и божественного. Сложившуюся частную практику использования священного изображения церковь освятила Халкидонской христологией. Идея Воплощения, появившаяся, но не разработанная в раннем христианстве, связана была с чудом спасения и сама была выражением чудесной воли Бога и его любви к людям, никак не заслужившим этой любви, не вымоловшим спасения таким именно образом. В богословии Боговоплощение было связано с экклезиологией и иконопочитанием. Длящейся онтологизация преодоления разрыва между божественным и человеческим создает условия для ремифологизации. Здесь поплыли на встречу друг к другу христианизированный мифоритуализм и церковное мифоритуализированное христианство.

Практика иконопочитания оправдана Воплощением, но Воплощение произошло не ради иконы. Христос был не иконой Бога, а Сыном Божиим. Икона, в том смысле, в котором она существует в церкви, не могла сложиться вне Церкви как мистического Тела Христова. Однако, этого недостаточно, и сама идея Тела не порождает икону с необходимостью.

Икона связана с литургией, в свою очередь обусловленной эсхатологией будущего, это один из инструментов обожения для преобразования наличной действительности в Небесный Иерусалим. Авторитетный богослов А.Шмеман писал: «...тайства должны рассматриваться как locus, самый центр эсхатологического понимания и переживания Церкви. Вся литургия должна рассматриваться как таинство Царства Божия, Церковь — как присутствие и причастность грядущего Царства....Наш взгляд на мир как сотворенный, падший, искупленный. Литургию не следует объяснять как эстетическое переживание или терапевтическое упражнение. Единственное ее предназначение — являть нам Царство Божие³⁷.

Сектантский рай, находясь на земле, не предполагает ни благодатности литургии, ни возможности благодатного преобразования окружающего мира. Он, напротив, отделяется от неё. Сектанты идут в рай, преодолевая препятствия *внутри* и обретают *внутреннее* блаженство. Здесь малая эсхатология есть одновременно — большая. Поэтому эсхатологические идеи русского духовного стиха, также связанного с православной традицией, оказались не востребованы сектантами. Ранние секты сманивали Духа во время радений (при этом без исполнения заповедей Дух не сопел бы), трансформированное христововерие исходило из того, что Бог пребывает на земле, в людях. То есть человек обретает спасение, не поднимаясь *к* Богу, а, живя по видимости здесь и сейчас, возвышаясь над землей *с* Богом.

Православные миссионеры полагали, что поклонение иконе в сектантстве заменено поклонением человеку. В духоборческом псалме говорится: «...А мы образ

Создателя имеем, неоцененный образ Божий, внутри нас сияющий, когда истинные поклонники поклоняются Отцу, Духу истинному, ибо таковых поклонников Отец наш ищет»³⁸.

Но икона не заменена человеком, в том смысле, что поклонение человеку-иконе вытесняет бездушное дерево и более полно осуществляет потребность в иконопочитании. Здесь «поклонение» человеку не имеет благодатного следствия. Сектанты не нуждались в образе (иконе) Бога не потому, что он был рядом — конкретный Христос Иван Суслов или Аббакум Конышев и они могли его видеть воочию. Ведь смысл иконы не в том, чтобы только лицезреть божественное. Общение с иконой это приобщение в небесному, восхождение к нему (каким бы образом это восхождение — психологически или онтологически) ни понималось. Сектант же восходил в Царство, преобразуя душу, преобразуя себя следованием заповедям, напр., данным Саваофом Даниилом Филипповичем. Иного пути не было. Портреты крупнейших деятелей сектантства никакого отношения к обретению сектантом Царства они не имели.

* * *

Рассуждая о месте изображения в религиозной жизни христианства, необходимо понять что оно есть в деле спасения, как оно мыслится в той или иной христианской традиции. В сектантстве икон нет потому, что пребывающему в Царстве не нужен никакой посредник, в том числе, и икона.

Сектантство неотмирно, а не антицерковно. Точнее, оно неотмирно и поэтому антицерковно, так как церковь здесь оказывается частью мира. Сотериологическая программа сектантства выстраивается на противопоставлении миру, лежащему во зле, а не как программа, которая во что бы то ни стало должна отличаться от церковной. Как мессианизм и эсхатология первоначального христианства складывались, выкристаллизовывались из иудейской традиции, так, с некоторыми оговорками, и русское сектантство наследует православию, тем эсхатологическим представлениям, которые были доступны и известны мирянам из народа не столько из книг, сколько из богослужения.

Сектанты, признавая Христами своих руководителей или потенциально любого адепта, или полагая присутствие Христа в общине, не рассматривали свою организацию коллективным Христом. Они не наследуют Христу подобно Церкви — Телу Христову, а «зарабатывают» его. Община или верующий могут стать местом обитания Бога, его храмом: «Благослови, мой государь, сударь батюшка родной,/ Походить, погулять, подтешиться,/ А святым полным духом подветиться,/ Походить, погулять По садовым деревам, по большим кораблям,/ Где бы место изобрать, собор-церкву построить,/ Верных-праведных сбирать,/ Изоставлю(и)коностасы / Все серебряные,/ Извенепу я лампады позлащеные,/ Засвечу ли я свечу/ От сердечной теплоты,/ От Христовой доброты/ Уж не те мои свечи,/ Кoi в церкви во бревнах,/ Уж как те мои свечи,/ Кoi в сердце, в ребрах³⁹. Божественное может войти в телесное, которое при этом не приобретает благодати. Здесь два «естества» неслияны. Секта удерживает онтологический разрыв между земным и небесным, естественным и сверхъестественным, прилагая усилия — телесные и душевые — для психологического и нравственного преображения. Прозревший ум, душа, открывшая божественную истину, стремится к ней, находясь в теле, используя его. С разумной

душой исправляется «телесная» жизнь, отражая и выражая события жизни души, но это не влияет на грядущую судьбу тела.

Сектантство, предположив Бога в адептах и общинах, по сути, являло присутствие Неба на земле, но таким образом, что община как рай (Небо) была отделена от всего земного. Бог пребывает в мире (в сектантском рае), а не является миру, в том числе, через предмет. Поэтому изображение божественного не нужно для восхождения к нему: ни в смысле постепенного преобразования природы человека, ни в смысле познания Бога или воспитания, душевного приближения и т. п.

Секты отрицают православную обрядность не только в силу протестного характера своих поисков, но в принципе не связывают спасение с каким-либо ритуально-обрядовым действием. Сектантская эсхатология и сoteriology не «теория», не будущее, а жизненная данность. Поэтому сектантству никакие внешние инструменты не нужны. Сотериологическая программа основана на другой антропологии. То есть, сектантство не отрицает изображение как неприемлемое по существу, а просто ему не нужен никакой «образ».

Опыт русского сектантства, христианского в своем содержании, свидетельствует, что потребность в культовом изображении, его необходимость для осуществления контакта с Богом связана не с вероучительными особенностями (в сравнении с другими монотеистическими традициями) христианства, а с их интерпретацией церковным институтом. Сама по себе идея спасительного посредничества Христа может не иметь следствием посредничество изображения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Материалы для истории Хлыстовской и Скопческой ересей. П. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел. Составил и сообщил П.И.Мельников . Мнения Скопцов о церковных обрядах // ЧОИДР. апрель-июнь. Кн. 2. 1872. V. Смесь. С. 86–87.

² Барсов Н.И. Русский простонародный мистицизм // Христианское чтение. 1869. Сент. С.443.

³ Материалы для истории Хлыстовской и Скопческой ересей, собранные П. И. Мельниковым. Отдел III. Выписки из дела о Скопцах, открытых в Москве в 1835 году в доме Богданова // ЧОИДР. 1872. Июль–сентябрь. Кн. 3. V. Смесь. С. 193.

⁴ В.Д.Бонч-Бруевич пояснил, что оборонительными псалмами они называются потому, что этими «вопросами и ответами» духоборцы оборонялись в России при всяких допросах, распросах и разговорах с представителями русской власти и духовенства, а также и от всех посторонних людей, не духоборцев. См.: Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Сост. В.Д.Бонч-Бруевич. Вып. II. Животная книга духоборцев. СПб., 1909. С. 15.

⁵ Там же. С.182.

⁶ Там же. С.89.

⁷ Там же. С.107.

⁸ Там же. С. 100, 102.

⁹ Там же. С. 106.

¹⁰ Там же С.96.

¹¹ Социально-экономические корни сектантства см.: Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. (60-е годы XIX в. — 1917 г.) М.: Наука, 1965.

¹² Федотов Г.П. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). М.: «Прогресс», «Гностис», 1991.

¹³ А.Мень указал, что употребляемое в русском переводе Нового Завета слово «крепление» происходит от слова «крест», что связано с древним обычаем возлагать крест на человека, входящего в Церковь (Прот. Александр Мень. Библиологический словарь: В 3 т. Том третий. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 194).

¹⁴ См. подробнее: *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 24–64.

¹⁵ *Федотов Г.П.* Указ. соч. С. 105–116.

¹⁶ См. Петрос Василиадис. Эсхатологическая экклезиология: выходя за пределы традиционной евхаристической экклезиологии. Богословская Конференция Русской Православной Церкви ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ. Москва, 14–17 ноября 2005 г. http://www.theolcom.ru/ru/full_text.php?TEXT_ID= (Профессор Петрос Василиадис, Фессалоникийский ун-т, Президент Всемирной конференции ассоциаций богословских институтов (WOCATI), представлял Конференцию православных духовных школ (COTS).

¹⁷ См., напр.: *Эткинд А.М.* Хлысты: Секты, литература и революция. М.: Каф. славистики ун-та Хельсинки. 1998. С. 41. — Мистические секты продолжали использовать готовые структуры православной церкви, лишь дополняя недостающее собственными учениями и ритуалами. <...> Из православной догматики они отбирали те элементы, которые были им ближе и понятнее.

¹⁸ Подробнее об этом см.: *Прот. Владимир Башкиров.* Церковь Христова и Царство Божие (опыты разграничения понятий) // Богословская Конференция Русской Православной Церкви ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ Москва, 17–20 ноября 2003 г. <http://www.theolcom.ru/uploaded/034-042.pdf>.

¹⁹ Песни русских сектантов-мистиков // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии / Сост. Т.С. Рождественский, М.И. Успенский. Том XXXV. СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1912. С. 704–706).

²⁰ Предположительно, это произошло в 1649 г. См.: *Рождественский Т.* Объяснительный словарь // Песни русских сектантов-мистиков / Сост. Т.С. Рождественский, М.И. Успенский. СПб., 1912. С. XXV.

²¹ *Лубков В.С.* Религия Христа // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Новый Израиль / Под ред. В.Д. Бонч-Бруевича. Вып. 4. СПб., 1911. С. 9.

²² *Лубков В.С.* Христос как Судия мира // Там же. С. 11.

²³ *Бонч-Бруевич В.Д.* Предисловие // Там же. С. LVI.

²⁴ Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В.Д. Бонч-Бруевича. Вып. 1. СПб., 1908. С. 213.

²⁵ В скопческой традиции игра слов «искупление» и «оскопление» основана на сближении спасения и крещения.

²⁶ Видимым образом Селиванов-Христос находится на земле, как обыкновенный человек, но на самом деле — он не-земной.

²⁷ *Менишин Г.П.* Поэзия и проза сибирских скопцов. Томск, 1904. С. 227.

²⁸ Там же. С. 51.

²⁹ Материалы для истории..., собранные Мельниковым. Отд. П. Соловецкие документы о скопцах // ЧОИДР. Кн.2. 1872. С.113–114. — Эти показания можно дополнить материалом из записки о верованиях и обрядах скопцов, составленной В.И. Далем по распоряжению министра внутренних дел графа Л.А. Перовского. В качестве основных правил названы: не открывать тайны секты; скопцу, как угоднику божию, воздавать честь земным поклоном, с приветствием друг к другу «Христос Воскрес»; не бояться пострадать в темнице, в узах и даже смерти; удаляться от женщин; не употреблять хмельного и мяса; не сквернословить, не употреблять имени дьявола; не петь мирских песен, не слушать сказок и повестей, удаляться соблазнительных собраний; избегать ссор (см.: Материалы для истории..., собранные Мельниковым. Отд. III. Правительственные распоряжения, выписки и записки о Скопцах до 1826 года. Записка о верованиях и обрядах Скопцов // ЧОИДР. Июль–сентябрь. Кн.3. 1872. С. 171).

³⁰ Из записки 1791 г. екатеринславских духоборцев см.: Харламов. Духоборцы // Русская мысль. Ноябрь. 1884. С. 156–160.

³¹ Из религий библейского корня только христианство распространило грех Адама на потомков. Первый грех и его последствия могли быть искуплены только смертью богочеловека. Важно отметить, что в речениях Иисуса подобная концепция отсутствует.

³² *Лубков В.С.* Загробная жизнь // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Новый Израиль. СПб., 1911. С. 5–6.

³³ Объяснение первородного греха как «Адамова закона», который «яко лютый слон, Много душ гонит в горящий огонь» (*Менишин Г.* Поэзия и проза сибирских скопцов. С. 115).

³⁴ См.: Материалы для истории Хлыстовской и Скопческой ересей. П. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел / Составил и сообщил П.И.Мельников. Мнения Скопцов о первовных обрядах // ЧОИДР. Апрель–июнь. Кн. 2. 1872. В. Смесь. С. 88.

³⁵ Там же. С. 90.

³⁶ Там же. С. 170.

³⁷ Шмеман А. Литургия и эсхатология. Лекция на вечере памяти Николая Зернова 25 мая 1982 (Впервые опубликовано в Sobornost, 7, 1985, р. 6–14) http://www.krotov.info/libr_min/sh/schmeman/schmem27.html; Перевод с английского свящ. А. Дудченко).

³⁸ Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Сост. В.Д.Бонч-Бруевич. Вып. II. Животная книга духоборцев. С. 106.

³⁹ Песни русских сектантов-мистиков / Сост. Т.С.Рождественский и М.И.Успенский. СПб., 1912. С. 511.

В. В. Лазарев

ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ

«Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры». Такими сетованиями отрывается книга Николая Бердяева «Я и мир объектов» (1934 г.). Изображение характерных внешних обстоятельств жизни (почти всякого) философа Николаем Бердяевым, как видно, выражает стремление не просто вызвать сочувствие, сострадание к униженному, жалкому положению того, кто подвигается на этом нелегком жизненном поприще. Человек, испытывающий отвращение к философии, считающий ее ненужной и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию и ею ограничивает свой кругозор. Необходимость в философии постоянно подвергают сомнению, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее полезности. Может быть, самыми основательными, но для противников вовсе не убедительными были бы ссылки на необходимость ее возникновения: мало ли что появлялось с необходимостью, но ведь с такою же необходимостью устраивалось или исчезало. Философия совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Конечно же, это не счастье. Только и не такое уж несчастье, чтобы приравнивать его к трагедии. Здесь намечаются лишь некоторые предпосылки к возникновению трагедии и подступы к философскому осознанию ее.

Изображая ситуацию философии, Бердяев указывает на широкую неприязнь к ней, она гонима, ее представители социально не защищены. Философия не социальна, а персональна. Религия и наука, столь часто враждующие между собою, социально защищены, поскольку они выполняют социальный заказ и поддерживаются коллективами, готовыми их защищать. Философия же не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. «Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное»¹. Наиболее беззащитна и обречена на одиночество философия пророческого типа².

А вот академическая философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой. И то же наблюдается в религиозной жизни. «Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту»³. При этом, как и в институциализированной философии, запущенность порой покупается тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Очень важно отметить, что оригинальные философы и боговдохновенные пророки одинаково подвергаются нападению очень несходных и даже враждующих между собою — социализированной религии (казнь Джоржано Бруно) и социализированной науки (обрушивающейся всею свою мощью против «ненаучной» философии и ее представителей).

Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология, «объективированная» религия, конкурирующая в этих вопросах с философией. Важно остановиться на тех отношениях между ними, которые порождают расхождения, конфликты, и приводят философа к трагедии. Первое и самое сильное, но не последнее нападение пришлось выдержать философии со стороны религии, — не от религии самой по себе, предусмотрительно уточняет Бердяев, а от ее *объективации*: от теологии. Теологи всегда утесняли, нередко преследовали и даже сжигали философов. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги Спиноза, — таковы свидетельства о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей объективированной религии.

Теология всегда заключает в себе какую-то философию, «она есть философия, легализованная религиозным коллективом»⁴. А философ может быть верующим, как зачастую и случается, он может признавать основу религии, откровение. Столкновение того, что открывается философу в познании, с тем, что открывается ему в религии, может оказаться трагическим для него. Тогда трагедия разыгрывается в нем самом, и уже нельзя относить все только на счет разлада его с теологией. Происходит столкновение философии с верой философа, и значит, его, как человека, с самим собой, в чем и заключается острота трагедии. Разлад воли человека с волей Божьей становится богочеловеческой проблемой, делается проблемой философии, сформулированной у Достоевского в крайней форме: как антиномия человекобожества (богоборчество, самосвятство) и Богочеловечества.

Бердяев принимает предложенную О. Контом градацию ценностей: религия — философия — наука. Приоритеты между ними исторически менялись. Просветительство (прежде всего французское) признало философию самостоятельной и провозгласило царицей наук. Философия стала бы действительно самостоятельной, не поставляя себя выше веры, сроднившись с верой, она сделалась бы царицей наук. Бердяев говорит о вере, а не о теологии, не о внешнем авторитете церкви, не о религии как социальном институте. «Вера... не может порабощать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры, как внутреннего просвещения познания»⁵.

«Не успел он /философ/ освободиться от религии, от подчинения религии, вернее, теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается меж-

ду двумя силами — религии и науки — и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании⁶. Достоинство философии и философа не ценится и зачастую выглядит незавидным. «Даже университет приютил философа под тем условием, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию».

Отказавшись подчиниться религии, философия согласилась подчиниться науке. Положение философа стало трагическое, но оно, уточняет Бердяев, трагическое и по существу, не временно трагичное, а *вечно трагическое*. «Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание от лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой⁷. Бердяев постоянно подчеркивает: конфликт происходит и с объективированной религией, и с наукой в определенном ее истолковании и в ее претензиях подменить философию, стать философией. Такова идея «научной» философии, преимущественно позитивистской, с ее идеологией *сайентизма*, ведущего борьбу и против веры, и против философии, ограничивающего, а затем просто упраздняющего и заменяющего собою философию.

Так называемую научную философию Бердяев считает «порождением демократического века», в котором философия утеснена. ««Научная» философия есть философия лишенных дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать»⁸. Это деградация философии, в этом ее трагедия. Не такой ли это случай, когда убогое положение философа достойно его, а он — такого положения? Если нет высшего над тобою, то ты ни к чему не призван и нет ничего, что достойно стремления преодолеть и превзойти себя. Положение философа неверующего трагично, как и философа верующего, но трагично на иной лад.

«Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична»⁹. Бердяев готов вообще отлучить неверующего философа от философии, полагая, что вера приводит во всякое действительно философское познание, даже самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи «научной» философии.

Но вот опечаливающие нас межличностные распри среди гонимых, возникающие уже между самими религиозными философами. Я имею в виду скандалы в среде крупных русских мыслителей, взаимные нападки, подчас далеко отстоящие от философии, от основных философских принципов, подвергаемых «критике», — споры не продуктивные, не дающие приращения знаний, не конструктивные, язвительные замечания, полемические стрелы, летящие мимо цели и не затрагивающие собственно философского содержания. Сначала обрабатывают мысли «противника» под какую-нибудь выставляемую ложной идею, критикуемому философию явно чуждую, и в пух и прах разбивают ее. Бердяев сам вовлекался в такую борьбу и не брезговал при этом приемами полемики совсем не благовидными.

Напомню по этому случаю строки А. С. Хомякова, написанные под влиянием событий 1831 года.

Потомства пламенным проклятьям
Да будет предан тот, чей глас
Против славян славянским братьям
Мечи вручил — в преступный час!
Да будут прокляты сраженья,
Одноплеменников раздор
И перешедший в поколенья
Вражды бессмысленный позор!..

Воспроизводятся, как нетрудно заметить, давние славянские розни князей Древней Руси. В данной связи бросается в глаза и порочная практика некоторых нынешних вершителей славянских судеб. Бердяев впадал в унаследованный грех князей, совершившийся теперь уже и в русской философии на межиндивидуальном уровне. Оспаривали друг друга как враг врага наследники славянофилов, защитники русской идеи, ее лучшие представители, ее *творцы* (по выражению А. В. Гулыги), часто оспаривали, что греха тайти, не по делу, не по существу, ибо существо было у них одно, для обоих единое и бесспорное. Ситуация оказывалась удручающей, едва ли не трагичной. Бердяева честили на чем свет стоит, и он не оставался в долгу, щедро отплачивая тем же. Взглянуть хотя бы на отношение его к Ивану Ильину и Ильина к нему.

В пылу полемики против Бердяева Иван Ильин заслонил для него (и для себя в своих отношениях к Бердяеву) личностного союзника, если угодно — собрата. Для обоих братство в чем состояло? Их братство — в общей Родине, в любви к ней (родина — не просто землячество), в преданности Отчизне. Говорившие, подобно Б. П. Вышеславцеву, так много и вдохновенно о *сублимации*, они не сумели возвыситься над «личными» (межиндивидуальными) раздорами друг с другом, не сублимировали, не воздвигли свой раздор в братское единение, в котором они — близнецы, близнецы в общей любви к России. Не достигали между собою, Бердяев и Ильин, но и не одни они, того, к чему страстно призывали русский народ и славянские народы. И то правда, внутрисемейные распри — самые жгучие. Легко любить дальнего, а полюбить-ка вот ближнего! Помрачение, что ли, напало? Не возвысились над собственными постыдными склоками, придирились друг к другу по мелочам, отступили от общей для них, страстно отстаиваемой ими соборной сущности — там, где нужно было утвердить ее в самом тесном, едином для них круге.

Не в поощрение за споры и распри в церковной жизни высказывался апостол Павел в первом послании христианской общине коринфян, просыпав о разногласиях между ними. «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» (I Кор. 1,10; 11, 16–18; Рим. 15, 5). Разногласия, споры, обострения отношений, раздоры философов, как и христианских братьев, по-человечески, понятны, но отнюдь не похвальны.

Всегда ли распознают участники философских распрея трагичность положения, в которое себя ставят? Аристотель к трагическим ситуациям относил такое стечание обстоятельств, когда в среде друзей или кровно близких, — «например, если брат брата, или сын отца, или мать сына, или сын свою мать убивает, намеревается убить или делает что-то подобное» (*Поэтика*, 1453 б 15–20). И вот, «что-то подобное» происходит в кругу духовно близких мыслителей, стремящихся сразить друг друга в литературных дуэлях. Иные из их читателей видят не трагедию между

ними, а взаимные нападки и осуждения, склоку, — видят только то, *во что выливается* предметное обсуждение и, прости их Господи, смакуют. Назвать ли заголовки полемических статеек, злобно ощеренных одна на другую и уводящих обоих мыслителей от философской проблематики? «“Подвиг лжи” г. Бердяева». «Кошмар злого добра (О книге И. Ильина “О сопротивлении злу силою”)». «Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона». Судя по нападкам в статье, «необходимость» обороны оказалась еще и превышена. Но корни подобных конфликтов все же глубже. Конфликт жизненных ценностей переходит в трагическое столкновение их носителей и проявляется в философствовании.

Шеллинг писал, что враги не могут проникнуть в духовный союз философов. Он имел в виду врагов внешних. Но в среде философов порой уживается и их собственный внутренний враг, через них самих он внедряется в их среду, закрытую для внешних врагов. Этот враг хотя и не имманентный для человека как философа, но он оказывается внутри философа как человека. А драматизм личных невзгод философов порой бывает и глубже межиндивидуальных. Таким было, горько вспоминать, изгнание философов из России на *философском корабле* и их пребывание на чужбине. Николай Бердяев глубоко переживал разлученность с родиной. Но в среде изгнанников слышались и слова ободрения, под которыми он безусловно подпидался бы. «Как тяжко утратить родину, — писал Иван Ильин в статье «Родина и мы» (1926 г.). — <...> И как невыносима мысль, что эта утрата, может быть, состоялась навсегда. <...> От этой мысли все становится беспросветным... Кто из нас, изгнанников, не осязал в себе этой мысли, не слышал этого голоса? Кто не содрогался от них? Но не бойтесь этого голоса и этого страха! Дайте им состояться, откройте им душу. Не страшитесь той пустоты и темноты, которые прозияют в вашей душе. Смело и спокойно смотрите в эту темноту и пустоту. И скоро в них забрезжит *новый свет*, свет новой, подлинной любви к родине, к той родине, которую никто и никогда не сможет у вас отнять. И тогда вы впервые многое поймете и многое вам откроется. И вапе изгнанничество перестанет быть пассивным состоянием; оно станет *действием и подвигом*: и свет не погаснет уже никогда»¹⁰. И что за трагедия без действия в ней?

Иван Ильин дает целую программу достойного поведения в трагической ситуации, выхода из страдательного и подавленного состояния, не просто к стойкому перенесению несчастья, а к духовной активности. «Время изгнания дано нам для укрепления в себе духовного *характера*, силы воли, несломимой в преданности Божьему делу». «Не следует ни пессимистически унывать, ни оптимистически фантазировать». «Нам надо всегда помнить, что затруднение и неудача ослабляют силу безвольного человека, и *укрепляют силу волевого*»¹¹.

Издававшего в эмиграции «Русский колокол. Журнал волевой идеи», Ивана Ильина неспроста называли «философом волевой идеи». «Мы оторваны от родной земли именно для того, чтобы *найти в себе самих родной дух*, тот дух который строил Россию <...>. Где-то в мудром решении Божием установлено так, что человек *находит* через *утрату*, прозревает в разлуке, крепнет в лишениях, закаляется в страдании... История обернулась к нам своим *трагическим лицом*; она поставила нас свидетелями не идиллии и не эпоса, а *трагедии*, и нам оставалось только выйти из состояния зрителей и стать участниками этой трагедии. Могли ли мы, должны ли мы были уклониться от этого? Смели ли мы отвернуться от этой трагедии..?»¹². Так в личном несчастии дело может и должно оборачиваться внутренним обновлением

души, духовным восхождением и преображением. В этом ценность трагедии. Активность философа обращается сначала внутрь. Он преодолевает в собственном страдании косность, о существовании которой в себе может быть и не подозревал прежде, и смело включается в трагическую ситуацию, которая принимается им как своя стихия. Прямо как у Максимилиана Волошина:

Не с одной стороны, а с обеих
Зритель захвачен игрой.
Ты не актер и не зритель,
Ты — соучастник судьбы.

То, что осуществляется в сценической трагедии, — взаимное очищение и свободы, и необходимости друг от друга, — в зрителе является как *катарсис*, очищение и сублимация души. Так происходит в греческой трагедии единение сценического действия с жизнью, с душевным «умиротворением» зрителя. Трагический процесс и завершается в душе зрителя, т. е. внутри самой жизни, и нет надобности теперь, уже после представления, переносить трагическую ситуацию в искусство и созерцать ее на сцене. Сама жизнь — вот настоящая трагедия, *действительная трагедия*, и не излишне ли *искусственное* (т. е. через тень ее в искусстве) воспроизведение ее? Платон изгоняет *искусство трагедии* из жизни своего *Государства*, трагедии предоставлено и в повседневной жизни, чтобы проецировать ее еще и в искусство, создавать *искусственную* трагедию, сама практическая жизнь и без этого удвоения, отражения ее в искусстве трагична, действительная жизнь и есть подлинная трагедия. Сочувствие и со-переживание трагическому персонажу — уже не то же, что живое, непосредственное чувствование и переживание. Как иронизировал Ларопфуко, мы всегда находим в себе достаточно мужества, чтобы перенести чужое несчастье. Трагедия есть судьба нашего собственного существования. Трагедия философа, говорит Бердяев, разыгрывается внутри самой жизни.

Вл. Соловьев свое исследование на эту тему озаглавил «Жизненная драма Платона»). Трагический удар, обрушившийся на Платона (смерть Сократа), был первым из перенесенных им и положил начало дальнейшей жизненной драмы философа. «Подобно некоторым древним трагедиям, а также шекспировскому Гамлету, эта драма не только кончается, но и начинается трагической катастрофой. Но насколько историческая действительность глубже и значительнее поэтического вымысла!»¹³.

Трагедии сопутствует *несчастье*. Аристотель в своем анализе трагедии связывал ее с несчастьем, но оспаривал трагичность несчастья самого по себе. Дело, как видно, объясняется не преднамеренным, субъективным принижением смысла несчастья, а спецификой, характером самого теоретического подхода греческого мыслителя. Именно своим рациональным анализом искусства трагедии и переведением ее из художественной формы в интеллектуальный дискурс Аристотель в «Поэтике» ослабил само переживание несчастья и чувство трагичности тем, что стремился сделать умопостижимыми и несчастье, и саму трагичность.

Разве не справедливо отметить, что анализ рассекает предмет, дробит целостность, рационализирует, угашает экзистенциальный накал трагичной ситуации, успокаивает чувственность и сглаживает остроту нашего переживания трагедии? Теоретическое разрешение не затрагивает действительную трагедию, на деле остающуюся не разрешенной. Столь же мало затрагивает оно действительное несчастье,

отводя ему в трагедии место ниже низкого. Усомнившись в правоте тезиса о познании необходимости, делающим нас «свободными» (в данном случае свободными от трагической необходимости), спросим еще раз: является ли само по себе теоретическое распознание и осознание трагедии разрешением ее, освобождением от трагичности? Теряется ли (в случае рационального осознания трагедии) нечто от трагичности или прибавляется что-то при *осознании ее*? И вопрос о *редуцировании* трагичности анализом ее должен быть поставлен снова. Ибо нельзя не принять во внимание то выражение, что чувство трагичности с осознанием его (пусть даже и рациональным осознанием) скорее не притупляется, а, напротив, обостряется. Не следует ли в данной связи ввести корректив в понимание *несчастья*?

Б. П. Вышеславцев в «Этике преображенного эроса» (1931 г.) относит *несчастье* к трагизму, к низшей форме трагизма: болезнь, смерть, техническая неудача, катастрофа, несчастный случай — вот примеры такого трагизма — низшего. (Хотя сублимация слепой каузальной необходимости не на каждом шагу удается, но когда удается, сохраняется в трагизме высшем).

Но надо считаться и с ценным соображением Шеллинга, хотя оно относится к трагедии только как литературному жанру. Немецкий философ (вслед за Аристотелем) полагает, что не всякое несчастье соответствует построению трагедии. Он вводит ограничения. Бедствия, которым можно противостоять с помощью такой же физической силы или рассудка и смысленности, и даже такие несчастья, которым нельзя помочь средствами, находящимися в распоряжении человека, как то: неизлечимая болезнь, потеря имущества и т. п., — не имеют трагического интереса, ибо остаются только физическими. Стоицизм уже предполагается само собою разумеющимся, но не достаточным условием. Переносить с терпением неизбежное — это, по Шеллингу, «всего лишь подчиненное и не переходящее границ необходимости действие свободы», тогда как трагедия предполагает столкновение и борьбу свободы и необходимости.

Столкновение необходимости (в греческой трагедии — необходимости в форме роковой судьбы) и свободы (нравственной свободы как добродетели, которая у греков совпадала с разумностью) стало на долгие века проблемой, решавшейся в европейской философии по-разному. Шеллинг смотрел на разрешение трагедии в конечном счете как на успокоение, на диалектическое примирение свободы и необходимости, — не компромисс, а установление мира *на равных*: с обеих сторон — и победа, и поражение, удовлетворенность и упрямой свободы, и непреоборимой необходимости (судьбы): из своего средоточия каждая сторона «доказывает» свою правоту, но одна сторона утверждает это в реальном плане, другая в идеальном. И каждая терпит поражение: необходимость — в духовной сфере, свобода — в материальной. Необходимость (как неизбежность, как роковая судьба) остается не ущемленной в сфере объективного, свобода — в своей сфере, во внутреннем чувствовании, до которого необходимости нет дела. Торжествует победу и удовлетворяется каждая из сторон в собственной прирожденной ей сфере. Так понимает Шеллинг античную трагедию — ее развертывание и завершение. «...Сущность трагедии заключается в действительной борьбе свободы в субъекте и необходимости объективного; эта борьба завершается не тем, что та или другая сторона оказывается побежденной, но тем, что обе одновременно представляются и победившими, и побежденными — в совершенной неразличимости»¹⁴.

Это равновесие Шеллинг считает основным элементом трагедии. Такое утверждение оказывается у него очень важным для его философии тождества. Потому он и анализирует именно такой тип трагедии, и на примере «Царя Эдипа» показывает, что у Софокла свобода героя, бросающего вызов судьбе, возвышается над обрушающимися за такую дерзость последствиями вины, вступает в союз с необходимостью, действию которой он добровольно подчиняется. Как раз в момент своего высшего страдания герой переходит к высшему освобождению и (добавляет Шеллинг в подспорье своей «философии тождества») к «высочайшему бесстрастию». «Подлинно трагический элемент заключается не в злополучном конце. Как можно называть конец злополучным, если, например, герой добровольно отдает свою жизнь, не будучи в состоянии достойно жить, или если он навлекает на самого себя другие последствия своей безвинной вины, подобно Эдипу у Софокла?». «То обстоятельство, что невинный становится отныне по воле судьбы неизбежно виновным, есть само по себе высшее несчастье, какое только мыслимо; но то, что этот невинно-виновный добровольно принимает на себя наказание, составляет *возышенный* элемент в трагедии, только этим свобода преображается в высшее тождество с необходимостью»¹⁵.

Сама утрата своей свободы доказывает именно эту свободу, гибелью герой заявляет свою свободную волю. Надо только заметить, что для подчинения судьбе (счастливой или злосчастной), с точки зрения внешнего результата, просто не надо ни злой воли, ни доброй, — никакой воли и никакой свободы (тем более нравственной). Судьба согласных ведет, несогласных тащит за собой. Свободная воля, так сказать, работает вхолостую, не продуктивно. Еще шагок — и свобода уже всего лишь познанная необходимость, разновидность необходимости, независимой от познания этой необходимости и от добровольного принятия ее. Это если без борьбы. А Эдип в трагедии Софокла не успокаивается до тех пор, пока не распутает все страшные хитросплетения и не прояснит целиком всей грозной судьбы. Герой греческой трагедии упорствует ей, в момент гибели еще ропщет на судьбу и в самой гибели своей утверждает свою нравственную свободу. Добрая воля его обращена не к судьбе, а к свободе.

Отсюда прямой путь к утверждению Бердяева, что основным и определяющим для трагизма должен быть такой дуализм свободы и необходимости, при котором трагическое вытекает из примата свободы над объективным бытием. Только утверждение примата бытия (как сферы «необходимости») над свободой бестрагично. Трагедия связана не с монизмом, а с дуализмом. Вся трагедия истории реализуется не через необходимость, а через свободу.

Раз уж заходила речь о свободном, добровольном подчинении (Шеллинг: велению рока), то предметом последующего обсуждения должно было стать подчинение человеком своей воли не бездушному року, не бездуховной необходимости, а Божьей воле. Приведу из замечательной работы Б. П. Вышеславцева только начало такого уясняющего обсуждения (подробности которого мне приходится вынести за рамки данной статьи). «Если религиозные противники свободы пытаются выдвинуть слова «да будет воля Твоя» в защиту смиренного «послушания», как отказа от свободы, как отнятие свободы высшей Волею, то необходимо им указать, что свобода выбора и автономия личности здесь налицо и сохранена во всей неприкосновенности именно в этом «да будет». Ибо «да будет» есть самое ценное выражение свободной воли, которая может сказать и «да не будет». «Да будет» звучит из глуби-

ны автономной самости, как свободный ответ на призыв божественной Воли. «Да будет» — это я сам говорю, решаясь и избирая путь, и только такой ответ нужен Богу. В словах «да будет воля Твоя» заключено сочетание двух воль, а не одной воли; и это сочетание есть сублимация низшей человеческой воли посредством высшей, божественной. С нашей точки зрения, антиномии свободы и трагизмы свободы решаются при помощи сублимации¹⁶.

Трагедия, как было уже отмечено, есть не столько перенесение несчастья, сколько, в более глубоком ее понимании, преодоление, превозможение несчастного состояния и переживания. У Гегеля в «Феноменологии духа» *несчастное сознание*, осознав себя таковым, принимает это свое состояние за норму, удовлетворяется своим несчастьем, перестает быть несчастным, это сознание порой выливается даже в наслаждение несчастьем, в рисование им. Такое сознание уже не трагично, но потому, что преодолевает мнимую трагичность, лишь видимость трагичности. Такое сознание слишком уж носится со своим несчастьем и щеголяет им, чтобы признать его даже не трагическим, а просто несчастным. В диалектическом построении Гегеля это все же важно для изображения дальнейшего пути сознания, как того требует его система.

С точки зрения Бердяева, всякое сознание связано с раздвоенностью, с распадом на субъект и объект, и потому страдательно, несчастно. Сознание есть *путь человека*. В исторической перспективе сознание мучимо антиномичностью, противоречивой сопринаадлежностью двум мирам: природности, где оно подвластно законам этого мира, и духовности, свободной от власти посюстороннего мира. «Антиномия остается в силе до конца этого мира, ее преодоление может быть лишь эсхатологическим»¹⁷, т. е. может осуществиться не иначе как после завершения истории, по ту сторону ее.

У Гегеля же за пределами исторического процесса уже ничего не происходит, все *совершается* только в пределах временного существования. Его философия оптимистична, он не нуждается в эсхатологии, победное шествие мирового духа и его завершение осуществляется у него, как известно, в пределах истории, притом как необходимый результат исторического развития. История у Гегеля бестрагична. Разрешение трагедии требует свободного творческого акта. Теоретическое, рациональное решение есть акт необходимости, включая логическую, каковая она и есть у Гегеля. Сколько бы он ни говорил о свободе, историей у него движет, как видит Бердяев, не свобода, а необходимость, устрашающая свободу.

Сёрен Кьеркегор указал на другого рода угашение чувства трагичности, терзающей душу, на переведение и превращение переживания трагичности в прекрасное поэтическое творение, вызывающее эстетическое наслаждение: в создании поэта его страдание звучит как чарующая музыка. (Не это ли одна из главных причин, влекшая древних греков, почитателей красоты и гармонии, на представление трагедий, превращающих переживание страдания в усаду, хотя бы источник и замысел были у творца иные?). И Кьеркегор (в «Афоризмах эстетика») горько иронизирует над восторгами толпы, теснящейся вокруг поэта: «“Пой, пой еще!”, иначе говоря, — пусть душа твоя терзается муками, лишь бы вопль, исходящий из твоих уст, по прежнему волновал и услаждал нас своей дивной гармонией».

Но действительно ли *преодолевает* поэт несчастье своим творчеством, в своем творении? Не *заглушает* ли? Если трагедия реальна, то таким же должно быть и преодоление ее; если она мнимая, то достаточно просто разоблачить ее как иллю-

зию. По Кьеркегору страдающий поэт поэтизирует само свое несчастье, придает ему эстетическую форму, непосредственно переводит и превращает скорбь в художественное творение, оформленное по законам красоты и гармонии.

И вот в чем трудно отличимое от этого решение ситуации А. С. Хомяковым. В потаенной деятельности, в подспудной работе души. Этот опосредствующий процесс, переход, очень важно не упустить из виду. Русский философ сначала *справляется* с действительным несчастьем, побеждает его в душе, негласно, не демонстрируя своего несчастного положения и его переживания, и только потом *выражает* его уже преодоленным, — дает поэтическое *выражение* философскому творческому акту, уже осуществленному им в себе еще до поэтической оформленности и вне своей поэзии. Поскольку он зачастую просто не обнаруживает свое переживание, пересиливает его внутренне, незаметно для постороннего взора, Бердяеву это дает повод говорить то о скрытности Хомякова, то (не очень основательно, как и при характеристике им Соловьевым) о его «*бестрагичности*», и относить зачинателя философии славянофильства «прежде всего» (главное определение!) к категории безмятежных обитателей уютных барских усадеб.

Биографический раздел в книге о Хомякове он завершает характеристикой философа (западниками) как вечно смеющегося и шутящего, но не раскрывающего «глубины его, его святая святых», и от себя дает нам нечто поучительное для сравнения со сказанным у Кьеркегора о восприятии поэта черью: «...Образ его (Хомякова) должен быть воспринят прежде всего эстетически»¹⁸. Бердяев останавливается перед задачей раскрыть потаенное в Хомякове, внутреннюю его трагичность: «Он скрытен, не любит обнаруживать своих страданий, не интимен в своих стихах и письмах. По стихам Хомякова нельзя разгадать интимные стороны его существа, как по стихам Вл. Соловьева». Бердяев склонен не замечать ни скрытых трагических переживаний у Хомякова (о которых поведал нам наблюдательный Ю. Ф. Самарин в «Предисловии к богословским сочинениям Хомякова» 1867 г.), ни трагических тем у Вл. Соловьева (например, в очерке Соловьева «Жизненная драма Платона»).

Трагичность судьбы философа Бердяев распознает и утверждает на уровне не эмпирического подхода, а метафизического, где он более однозначен и тверд в суждениях по этому вопросу. Здесь его теория трагедии простирается и вширь, охватывая всю человеческую историю, и в глубину, на отношение философа к своему учению.

В своем исследовании трагической судьбы Бердяев пробивается от разных сторон социальной жизни не просто к индивидуальным и личностным, но ко все более внутреннему, глубинному и коренному содержанию трагичности. Он не отстраняет социальность, а прорабатывает слой за слоем все новые формы (в которых преодолеваются существующие противоречия и порождаются новые) и показывает, что трагизм в них не устраняется, а выявляется в более обостренном, менее замутненном привнесениями, в более чистом виде.

Более справедливый и более усовершенствованный социальный строй сделает человеческую жизнь, по мнению философа, «более трагической, не внешне, а внутренне трагической»¹⁹. Но именно тогда начнется главная борьба за свободу и за индивидуальность. «Внешние источники трагических конфликтов могут быть устранины социальным строем, более справедливым и свободным, преодолением предрассудков прошлого. Но тогда-то, именно тогда человек будет поставлен перед числом трагизмом жизни... Социальная борьба, отвлекающая человека от размышлений

ния над своей судьбой и смыслом своего существования, уляжется и человек будет поставлен перед трагизмом смерти, трагизмом любви, трагизмом конечности всего в этом мире... Никакой усовершенствованный социальный строй не может этому помочь, наоборот, он выявляет столкновение и несоответствие в более чистом виде. И самый большой, самый предельный трагизм есть трагизм в отношении человека к Богу (отпадение от Бога, бунт против Него. — В.Л.)»²⁰.

Глубочайший трагизм жизни испытывается философом тогда, когда он поставлен перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании он не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Мы встаем не перед внешней проблемой отношения его философии к другим, представляющим религию, а перед внутренней проблемой отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры.

Взаимная неприязнь и вражда между верой и философским познанием в пределе доходит до антиномичности, в которой, однако, с точки зрения Бердяева как верующего философа, не следует устранивать ту или другую из сторон. Антиномия должна быть удержана и сохранена. Философия должна не отрицать познающий разум, а раскрыть противоречия разума и обнаружить границы его. Заслуга Канта — в выявлении антиномий разума (одна из остройших: разум не может ни доказать, ни опровергнуть существование Бога). В этой антиномичности заключается трагедия разума, ищущего в себе истину согласованную и непротиворечивую. Фома Аквинский пытался решить вопрос примирением вне веры, по Аристотелю, средствами только самого разума. Но критерий истины не в нем, не в интеллекте, а в целостном духе. Сам познающий философ несет в себе опыт о раздвоенности в духе (не сводимом к интеллекту) и о противоречиях человеческого существования. По Бердяеву, сама трагедия философа есть путь познания, так что «философ, который не знает этой трагедии, обденен и ущерблен в своем познании»²¹.

Из трагедии философии и трагедии философа проистекает и философия трагедии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть та, которая занята смыслом жизни и личной судьбы. Философия начинается с размышления над «моей» судьбой. Это только *начало*, за которое осуждают Бердяева как за начало антропоцентрическое, поскольку последнее сводят к эгоцентризму. А Бердяев как раз и предостерегает против такого извращения его взгляда. «Антрапоцентризм ложен и греховен именно как эгоцентризм. Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке»²². Бердяев обсуждает тему своей судьбы — «своей» не в узком смысле, не как своей только. Судьба человеческая — моя судьба, судьба замученного ребеночка, выставляемая Достоевским к моральному суду, — моя судьба, как и судьба человечества и всего мира — моя судьба. Микрокосмическая природа человека превращает мировую историю в личную судьбу. (Так и обратно: отдельный человек способен нести в себе высшую форму единения — Соборность, как и Бога в своей душе).

Мы видели: трагичны отношения философии с различными сферами жизни, трагедия разыгрывается внутри самой философии, в самом философе. Трагизм представляется Бердяеву всеобъемлющей и всепронизывающей философской и жизненной ситуацией. Не надо обольщаться и переобнадеживаться насчет поисков преодоления трагедии и выхода из нее в здешнем мире. Напрасны упования изба-

виться от трагедии, чтобы обрести облегчение. Трагизм венчает историческое развитие. Разрешение трагедии само трагично.

Спросим: неужели и вправду так уж беспросветна земная наша история? По Бердяеву, ни оптимизм, ни пессимизм не знают трагедии. Но до него С.Н.Булгаков (в своей «Трагедии философии») именно в бестрагичности усмотрел трагедию всей немецкой классической философии. Хотя Бердяев относит к «бестрагичным мыслителям» (не вполне справедливо, как уже было замечено) А.С.Хомякова, Вл.С.Соловьева, но для него бестрагичность также является некоторой формой трагичности, и *бестрагичная философия* есть в известном смысле «самое трагическое, что только можно себе представить».

И что поразительно, русский философ вовсе не стремится ослаблять мысль о трагизме человеческого существования. Больше того, ищет трагичности, находит в ней не удручающий недостаток, а *достоинство*. Как философ и как человек он намеренно идет навстречу ей и трагичности своего положения, как бы напрашивается на него, как видно из его рассуждений, усматривает в трагедии положительный смысл, утверждает ее ценность. *Ценность* — в очищении и просветлении души (катарсис), в том, что трагедия возвышает душу, трагическое переживание ведет к преображению, к *сублимации*²³ (хотя, конечно же, не всякий раз *приводит* к этому: бывает, что не возвышает, а подавляет).

Не значит ли это, что *трагедия* не так уж «трагична» и не всегда подлежит отрицательной оценке. Если бы трагизм означал только крах, погибель, уничтожение, он убивал бы душу. Но трагизм очищает и возвышает, даже восхищает, вырывает из плоскости быта и повседневности; в трагической «безвыходности» предчувствуется выход, трагизм сообщает скрытую радость и неизъяснимое наслаждение.

Всё, всё, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслаждения,
Бессмертия, может быть, залог.

Само христианство есть историческое свидетельство того, что смерть (распятие) может означать воскресение, преображение, вечную жизнь. Голгофа — вершина трагического. Все трагические переживания человечества как в фокусе концентрированы в этом пункте — несправедливость суда, низость черни, инквизиция священнослужителей, непонимание всего возвышенного и божественного в «Сыне Человеческом», наконец, неверность и предательство ученика и в заключение — Богооставленность и молчание неба. Невыносимое человеку трагическое противоречие в этом предельном случае было бы незавершенным и неразрешенным, если бы в христианском восприятии не было Креста и Воскресения в их сочетании. Пасха, как подчеркивает В. В. Зеньковский в «Основах христианской философии», не несет забвения о Голгофе, она не несет с собой наивного и безоблачного утопания в радости Пасхи, но в одном из самых торжественных пасхальных песнопений поет церковь: «Кресту Твоему поклоняемся, Христе, и святое Воскресение Твое славим».

Вера в разрешимость трагической ситуации через выдергивание в себе тягчайших противоречий позволяет расширить сферу сублимации. Нельзя не согласиться с Вышеславцевым, не раз напоминавшим: не только трагедия, но и комедия ведет к сублимации. Это же знал и Шеллинг, утверждавший возможность превращения комедии в трагедию, даже «в высшую трагедию». В комедии вскрывается та

же противоположность и борьба свободы и необходимости, притом так, что свобода обнаруживается в объекте, а необходимость в субъекте, т. е. происходит переворачивание существенных моментов, обращение их отношения. В этом смысле Шеллинг и утверждает, что «Аристофан по духу составляет нечто поистине единое с Софоклом и есть он сам, но только в другом образе, в котором он только и мог существовать в то время, когда уже миновала пора высшего расцвета Афин и нравственный смысл сменился разнозданностью и пышной роскошью. Софокл и Аристофан суть как бы две одинаковые души в разных телах»²⁴. В романтическом (т. е. уже «современном») искусстве Шеллинг усматривал непосредственное соединение комического с трагическим. А Гоголь умел то и другое вместе «сквозь видимый миру смех и невидимые слезы» подводить к сублимации²⁵.

...В своей философии трагедии Николай Бердяев выразил мирочувствование исторического периода, когда целостность жизни пришла в расстройство, когда органическая эпоха оборвалась и разрывное (дуалистическое) видение было экстраполировано на всю человеческую историю. Трагедию, как мы видели, Бердяев сделал универсальной человеческой ситуацией, всеохватывающей и всепронизывающей. Русский философ всем существом прочувствовал пульс своей эпохи, подметил в ней поиск спасения от жизни неистинной, отверг тенденции и стремления к механическому устройению счастья, отнимающему у человека свободу. Ради свободы творчества он признал свободой и произвол (в качестве низшей ее ступени, без которой не было бы высшей). Лучшая эпоха, которой он жаждал, это эпоха творческих дерзаний, духовного горения, а не покоя, отдохновения, материального и духовного комфорта. Чувствуя ответственность перед современниками, Бердяев не мог давать послаблений им, ищущим правды и добра, не мог и не считал уместным ублажать слух речами о счастливых периодах истории. Хотя трагическим видением других эпох что-то заслоняется в них и оставляется в тени, но многое и открывается.

Поскольку поднятая в данной статье тема трагедии далека от завершения, то не будем спешить и с заключением.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: ФОЛИО, 2006. С. 38.

² Одиночеству как проблеме познания, одиночеству философа и философскому одиночеству Бердяев посвящает книгу «Я и мир объектов» (1934 г.) со знаменательным подзаголовком: «Опыт философии одиночества и общения». Ситуация философа, по-видимому, может оказаться сходной с уделом поэта, как в стихотворении Пушкина «Эхо». На всякий звук эхо рождает мгновенный отклик, на всякий голос плетет ответ. — «Тебе же нет отзыва... Таков и ты, поэт!». Поэтому случается и так, что философ по безответности вынужден уходить в себя и довольствоваться жизнью внутренней. Шеллинг превратил этот результат в норму для философа, горделиво возвел во внутренний императив и принял за нечто превосходное (хотя сам уже в молодости обрел известность, признание и пользовался широкой популярностью в узких кругах).

³ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 38–39.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Там же. С. 31. Отказ в самих исходных принципах немецкого (Кант — Гегель) философствования от опоры на целостное претворение Св. Троицы и приключения этой философии, отпавшей от веры в Бога Триединого, подробно и в оригинальном ракурсе рассмотрены С. Н. Булгаковым в работе «Трагедия философии», написанной в 1920–1921 гг.

- ⁶ Там же. С. 30.
- ⁷ Там же. С. 36.
- ⁸ Там же. С. 33.
- ⁹ Там же. С. 31.
- ¹⁰ Ильин И. А.: *pro et contra. Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология*. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. С. 447.
- ¹¹ Там же. С. 457, 458.
- ¹² Там же. С. 449, 454.
- ¹³ Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1988. С. 598.
- ¹⁴ Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М.: «Мысль», 1966. С. 400.
- ¹⁵ Там же. С. 405.
- ¹⁶ Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М.: «Республика», 1994. С. 199–200.
- ¹⁷ Бердяев Н. А. 1) Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: ФОЛИО, 2006. С. 445; 441–442; 548; 2) Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 155.
- ¹⁸ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Изд-во «Водолей», 1996. С. 48–49.
- ¹⁹ Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Дух и реальность. М.: ACT; Харьков. Фолио, 2006. С. 665.
- ²⁰ Там же. С. 665–666.
- ²¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. С. 34.
- ²² Там же. С. 43.
- ²³ Подробное и вразумительное разъяснение такого взгляда, такого подхода к пониманию трагедии дает Вышеславцев в «Этике преображенного эроса».
- ²⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. С. 421.
- ²⁵ Вот, например, мастерское изображение в «Мертвых душах» такой трагикомической круговорти в человеческой истории, приводящей к потребности неординарного исхода, преодолевающего до смешного печальное повторение одного и того же результата. «Много совершилось в мире заблуждений, которых бы, казалось, теперь не сделал бы и ребенок. Какие искривленные, глухие, узкие, непроходимые, заносящие далеко в сторону дороги избирало человечество, стремясь достигнуть вечной истины, тогда как перед ним весь был открыт прямой путь... И сколько раз уже наведенные нисходившим с небес смыслом, они и тут умели отшатнуться и сбиться в сторону, умели среди бела дня попасть вновь в непроходимые захолустья, умели напустить вновь слепой туман друг другу в очи и, влачаясь вслед за болотными огнями, умели-таки добраться до пропasti, чтобы потом с ужасом спросить друг друга: где выход, где дорога? Видит теперь все ясно текущее поколение, дивится заблужденьям, смеется над неразумием своих предков... и самонадеянно, гордо начинает ряд новых заблуждений, над которыми также потом посмеются потомки».

И. И. Евлампиев

Ф. ДОСТОЕВСКИЙ И ГНОСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Развитие нашей национальной философской школы в настоящее время определяется борьбой двух тенденций: усвоением и развитием идей русской религиозной философии XIX — начала XX века, с одной стороны, и восприятием новомодных течений западной философии (от феноменологии до постмодернизма). Эти две линии развития предстают как абсолютно несовместимые между собой, и это определяет ситуацию «раздвоения личности», если иметь в виду «симфоническую личность» современной российской философии. Положение является совершенно неестественным и не сулит никаких плодотворных перспектив. Какой же здесь возможен выход?

Полагать истину только в одной из спорящих сторон, конечно, неверно. Нужно искать пути соединения противоположностей. Для этого прежде всего нужно признать, что обе тенденции, взятые в их крайней форме, ведут в тупик, демонстрируют бесплодную односторонность. Если мы в русской философии видим только ее консервативную религиозность, хотим выдать ее за рациональный комментарий к православной доктрине и церковной жизни — мы обрекаем нашу великую филосовскую традицию на прозябание в качестве маргинального образования, ничего общего не имеющего с требованиями современного дня. Но, с другой стороны, если в современной западной философии видеть только языковые и психоаналитические игры, как это чаще всего и происходит, и считать, что все традиционные проблемы философии — прежде всего метафизические и религиозные — ушли в прошлое, это будет означать смерть философии, превращение ее в «служанку» современного сциентизма.

В исканиях русских философов двух прошедших веков мы должны увидеть проблемы современного человека и современного общества, а не только «средневековую» (по выражению Вл. Соловьева) религиозность, а за формалистскими построениями западных философов угадать постановку вполне традиционных проблем философии — в том числе и религиозных.

В данном случае мы хотим более подробно поговорить о первой задаче. Нам кажется, что важнейшей задачей в рамках процесса освоения нашего философского

наследия на данный момент является преодоление быстро сложившихся стереотипов ее интерпретации, согласно которым ее можно понять только отталкиваясь от ее «православности». Хотя известно, что большинство известных русских мыслителей с той или иной долей критики отзывались об историческом православии и православной церкви, многие современные авторы без малейших колебаний считают их всех глупатаями истин православия. При этом оригинальность философских построений исчезает и великие творения русской мысли превращаются в набор прописных истин о невозможности жить без Бога, веры и церкви.

На самом деле значение русской философии совсем в другом. В эпоху очевидного кризиса христианской церкви, утраты ею своей былой духовной функции, в эпоху кризиса самого христианского мировоззрения русские мыслители пытались найти новые основания для религиозного мировоззрения, которое соответствовало бы задачам и ценностям человека новой эпохи. Христианство выступало для них в качестве важнейшей формы религиозной веры, из которой нужно взять все непреходящие элементы, но в которой нужно и *преодолеть* всё «ветхое» и наносное — то, что, к сожалению, уже полностью господствует в церковном сознании и церковной жизни.

Вряд ли кто-то больше пострадал от указанных стереотипов, чем Ф. Достоевский. Поскольку он выражал свои идеи не в рациональных философских трактатах, а в романах, понимание его философского мировоззрения не может быть безусловно однозначным и бесспорным. Кроме того взгляды Достоевского отличаются чрезвычайным антиномизмом, он постоянно сталкивает в идейном пространстве своих произведений противоположные, несочетимые точки зрения, и в этом столкновении часто очень трудно угадать позицию автора (это оправдывает ту интерпретацию творчества Достоевского, которую дал М. Бахтин с помощью понятия «полифонии»). Тем не менее мы не сомневаемся, что такая позиция во всех произведениях Достоевского безусловно присутствует и ее можно раскрыть при достаточно внимательном чтении (и это однозначно опровергает концепцию «полифонии»).

Особенности художественной манеры и мышления Достоевского позволяют достаточно просто сделать из него «сугубо православного» мыслителя: достаточно надергать из разных мест цитат о пагубности атеизма и жизненной необходимости для каждого человека веры в Бога. По этому пути и идет значительная часть современных исследователей — как философов, так и филологов. Гораздо сложнее проникнуть к подлинному мировоззрению Достоевского, в котором нет прямолинейной однозначности и которое включает богатый комплекс самых различных идей.

Для того чтобы понять, какую религиозную идею провозглашает Достоевский, обратимся к его итоговому произведению, к роману «Братья Карамазовы». Каждый из главных героев романа является героем-идеологом и несет определенную идею, составляющую важную часть общей идейной структуры романа. Идеи, которые связаны с образами трех братьев, особенно важны, поскольку именно в них выражена суть религиозного мировоззрения Достоевского. Особенно ясно эти идеи выражены в кульминационные моменты романной истории героев. Для Дмитрия таким моментом является его «исповедь» перед Алешией, для Ивана — беседа с Алешией, в контексте которой он произносит поэму о Великом инквизиторе, для самого Алеши такая кульминация — сон в келье умершего старца Зосимы, когда перед ним предстает Христос в евангельской истории брака в Кане Галилейской.

Идея, которую выражает Дмитрий Карамазов в своей «исповеди» перед Алешей (в первой ее части) — это *идея радости как полноты бытия, полноты жизни* — в духе известной философской традиции *мистического пантеизма*. Суть этого мистического пантеизма выражена уже в двух стихотворных строках, которыми его «исповедь» начинается: «Слава Высшему на свете, / Слава Высшему во мне!...» (14; 96)². Затем Дмитрий читает Алеше гимн «К радости» Шиллера, где речь идет о том, что «Душу божьего творенья / Радость вечная поит <...>» (14; 99). И наконец произносит самые важные слова: «Пусть я проклят, пусть я низок и подл, но пусть и я целую край той ризы, в которую облекается Бог мой; пусть я иду в то же самое время вслед за чертом, но я все-таки и твой сын, Господи, и люблю тебя, и отпускаю радость, без которой нельзя миру стоять и быть» (14; 99). *Радость* оказывается *высшей* религиозной категорией в этой системе идей, даже *выше* Бога и дьявола (черта), которые составляют полярные определения человеческой души. Позже, уже после суда и перед отправкой на каторгу, Дмитрий выскажет мысль, о том, что радость «выше» Бога, в еще более резкой форме: «...мы вновь воскреснем в радость, *без которой человеку жить невозможно, а Богу быть*, ибо Бог дает радость, это его *привилегия*, великая...» (15; 31; курсив мой. — И. Е.).

Радость находится «по ту сторону добра и зла», поскольку *только на ее основе* и возникают добро и зло в их противостоянии. Умение почувствовать эту радость, остро пережить ее и составляет самое главное основание человеческого существования, без чего все более конкретные и очевидные его проявления теряют смысл. Этим качеством в полной мере обладает Дмитрий Карамазов, это и составляет идею, которую он выражает в романе. Способность глубоко чувствовать эту радость, постоянно пребывать в ее свете *оправдывает* все его низости и его разврат, потому что и в них Дмитрий пребывает с той же радостью — пребывает в такой *полноте бытия*, которая делает неважными, вторичными этические оценки.

Однако это еще не все; задумаемся, почему Достоевский выбрал именно гимн к радости Шиллера в качестве центрального элемента исповеди Дмитрия, в качестве поэтического символа, выражающего суть его образа? Здесь нужно вспомнить, в рамках какой традиции и для выражения какой идеологии создавалось произведение Шиллера. На самом деле Шиллер был ярким представителем религиозной традиции европейской культуры, *альтернативной по отношению к историческому христианству и христианской церкви*. Согласно распространенному мнению он был членом очень известного баварского ордена иллюминатов, который 1 мая 1776 года был основан профессором канонического права Адамом Вейсхуптом и который представлял собой одну из оригинальных версий масонского движения. Стихотворный гимн Шиллер создавал именно для выражения принятой им религиозной идеи. Основные черты этой идеи хорошо просматриваются даже в переводе гимна, выполненном Тютчевым, хотя переводчик и попытался придать стихотворению «благопристойный» вид с точки зрения канонического христианского мировоззрения. Нужно вспомнить, что масонское движение по своему происхождению имело весьма глубокие исторические корни, оно было ярким проявлением давней религиозно-философской традиции, с которой связаны многие выдающиеся достижения европейской философии и европейской культуры (например, вся культура Возрождения). Мы имеем в виду гностическую традицию, точнее, гностико-мистическую традицию, соединившую в себе древний гностицизм и мистический пантеизм еретических учений средневековья (некоторое влияние на эту традицию имел также неоплатонизм).

Важнейшей особенностью гностического мировоззрения является признание ветхозаветного Бога-творца, Бога книги «Бытия», Бога христианской церкви, низшим (в некоторых версиях даже злым) Богом, над которым возвышается подлинный благодати Бог-Отец, который недоступен для нашего рационального понимания и о существовании которого даже не догадывается большинство людей, обманутых христианской церковью. Самым важным слагаемым гностической традиции является оригинальная концепция человека, дающая совершенно иной его образ, чем христианская традиция. В христианстве человек является глубоко греховным и несовершенным существом, в гностических же учениях человек (каждый человек!) несет в себе частицу высшего Бога-Отца и поэтому является *потенциально* совершенным и абсолютным существом, в своей творческой способности равным Богу-Отцу. В связи с этим главной задачей человека на земле оказывается раскрытие истины о своем божественном происхождении, о своем равенстве Богу и раскрепощение дремлющего в нем божественного могущества, которое способно преодолеть смерть и несовершенство самого человека и всего мира.

Масонство, родившееся в эпоху прогрессирующего кризиса христианской церкви и христианской веры как таковой, стало выразительным свидетельством того огромного потенциала религиозной страсти, который содержался в гностической традиции. В нем сочетались две тенденции — с одной стороны, критика христианской церкви, с другой стороны, противостояние родившимся в ту эпоху секулярным и антирелигиозным тенденциям иискание новой, синтетической религии, соединяющей в себе все предшествующие религиозные системы. Кроме того, масоны выступали против национальных, государственных барьеров, за единство человечества.

Все эти мотивы без труда обнаруживаются в гимне Шиллера. Стоит привести некоторые строки из этого большого произведения, не прозвучавшие в исповеди Дмитрия Карамазова.

В переводе Тютчева одна из строф выглядит так:

«Душ родство! о, луч небесный!
Вседержащее звено!
К небесам ведет оно,
Где витает *Неизвестный!*³» (курсив Шиллера).

Не менее выразительна еще одна строфа, которую мы приведем в подстрочном переводе, поскольку в переводе Тютчева самые важные детали исчезают (цитируется по комментариям В. Н. Касаткиной к 1-ому тому полного собрания сочинений Тютчева):

«Обнимитесь, миллионы!
Этот поцелуй — всему миру!
Братья, над небесным шатром
Должен быть (некий) добрый Отец»⁴.

Характерно, что в немецком оригинале слово «Бог» (Gott) в данном случае употребляется с неопределенным артиклем, что, конечно же, не соответствует христианскому пониманию Бога, но точно отражает гностическое понимание Бога как *неведомой, скрытой от нас* высшей инстанции бытия.

В немецком оригинале стихотворения несколько раз используется обращение к «миллионам», что легко соотнести с идеей масонов о единении человечества. Наконец, сам призыв к свободе, к освобождению от всякого рода гнета, причем не только политического, но и *метафизического* — гнета смерти, несовершенства, духовной немощи, — а также своеобразный *религиозный оптимизм*, вера в раскрытие божественных сторон человеческого естества — всё это хорошо согласуется с учением масонов о Боге и человеке.

Возвращаясь к творчеству Достоевского, нужно отметить, что интерес к масонам легко прослеживается в его произведениях и записях. Особенно заметен он именно в романе «Братья Карамазовы». О масонах вспоминает Иван, комментируя собственную Поэму о Великом Инквизиторе; его самого дважды называют масоном — сначала Алеша, затем, в конце романа, Дмитрий. Наконец, в рукописных записях Достоевского к «Дневнику писателя», по времени близких к началу работы над романом, обнаруживается прямое указание на его внимание к учению масонов. «Шекспир — поэт отчаяния. Где примирение... Было в вере, но вера утрачена, в чем же, где этот муравейник? Не у масонов ли? Право, мне мерещилось всегда, что у них какая-то тайна, адово разумение, тайна муравья. Но такая тайна равносильна обращению человека в муравья, коли дан разум. Да и человек не захочет муравьиного гнезда. Предположится наукой найденный муравейник. Потребуются липшины, условия, ограничения личности. Для чего я стану ее ограничивать. Для хлеба. Не хочу хлеба, и взбунтуется. И еще долго пройдет, когда встанет человек» (24; 162).

Видимо, Достоевского привлекали религиозные искания масонов, особенно значимые в эпоху всеобщего упадка религиозного чувства, но его отвращало от них стремление к позитивному, рациональному устроению человечества. Для нас очевидно, что интерес Достоевского к масонам является только слабым отражением его тяготения к *гностической традиции как таковой*. Масоны дали слишком наивное и поверхностное (хотя и очень яркое) выражение этой традиции, Достоевский же принимает эту традицию в ее самых глубоких философских воплощениях. Вспомним еще раз стихотворные строки, которыми начинается исповедь Дмитрия: «Слава Высшему на свете, / Слава Высшему во мне». Избегая цитировать те места гимна Шиллера, где упоминается Бог (возможно, из-за того, что в переводе Тютчева именно эти места по большей части сильно искажены), Достоевский дает свое емкое выражение той же самой религиозной идеи — она абсолютно точно соответствует гностическому представлению о непосредственном присутствии высшего Бога, Бога-Отца в каждом человеке. В этом контексте более понятной становится и фраза Дмитрия «я все-таки и твой сын, Господи». В гностической традиции человек не *подобен* Богу, как в христианстве, а *сущностно равен* ему. Именно поэтому каждый из нас, *как и Христос*, может назвать себя сыном Бога. При этом разница между каждым из нас и Христом только в том, что Христос уже реализовал свою потенциальную божественность, сделал ее актуальной, нам же еще предстоит это сделать; в этом смысле Христос есть идеальный, абсолютный человек и образец для каждого из нас⁵.

Как известно, масонское движение оказало огромное влияние на русскую философскую и общественно-политическую мысль. Во взглядах русских масонов не было ничего особенно оригинального, здесь мы видим буквальное повторение идей западных масонов, однако значение этого движения определялось тем, что через него русской публике открылись сокровища мировой философской литературы,

была привита привычка к чтению такой литературы и размышлений на философские темы. Здесь уместно вспомнить мысль В. Зеньковского о том, что именно масоны дали интеллектуальный толчок, приведший к рождению в России самостоятельной философской мысли⁶. Соглашаясь с этой мыслью, мы, тем не менее, считаем, что она недостаточна для объяснения невероятной популярности масонства в русской интеллектуальной и политической элите XIX века. На самом деле повальное увлечение масонством было связано с тем, что в русском национальном духе всегда были чрезвычайно сильны гностические устремления, масонство стало катализатором, раскрепостившим эти устремления, позволившим им стать более осмысленными и завершенными. В русской философии XIX века — от В.Одоевского и П.Чаадаева до Вл. Соловьева — присутствовало стремление к обретению глубокой религиозной истины, утраченной в истории и предполагающей обновление человечества. Масоны первыми рискнули искать эту религиозную истину вне исторической церкви, и русские мыслители, наблюдавшие все больший упадок русской православной церкви, превратившейся в «министерство» абсолютистского государства и все в меньшей степени способной выполнять свою духовную функцию, откликнулись на эту достаточно наивную попытку возрождения религиозного чувства гораздо более глубокими и сложными религиозно-философскими концепциями.

В этом смысле искания Достоевского находятся в главном русле развития русской философии, более того, его идеи в наиболее сложной и глубокой форме преломили движение к новому религиозному мировоззрению, продолжающему гностические и мистические традиции европейской философии. В этом смысле Достоевский является одним из величайших мыслителей *гностического типа*, и его идеи решающим образом повлияли на всю последующую русскую и западную философию. Ведь радикальный перелом в европейской мысли во второй половине XIX века, приведший к рождению неклассической философии, по своей сути был окончательным расставанием с христианской метафизикой — с христианским платонизмом, господствовавшим на протяжении столетий и получившим последнее выражение в новоевропейском рационализме (прежде всего у Декарта); неклассическая философия стала окончательной победой гностического мировоззрения, дающего гораздо более сложный образ человека, чем классический рационализм⁷. Отметим, что у двух известнейших представителей неклассической философии — у Шопенгауэра и Ницше, развитие гностических традиций сопровождалось резкой критикой исторического христианства. У Достоевского мы не находим прямой критики христианства, но по своему смыслу его идеи представляют собой не менее радикальное переосмысление традиционных представлений о Боге и человеке, чем идеи его немецких современников. Более того, мы убеждены, что связи между тремя великими мыслителями являются гораздо более тесными, чем это признается современными исследователями. Достоевский испытал огромное влияние Шопенгауэра — его убеждения в иррациональности оснований мира и человека, его парадоксальной этики, основанной на идеях антиномичности человека и неразрывной взаимосвязи всех живых существ, и, быть может, самое главное, его представления о том, что абсолютное начало явлено в мире через человеческие личности. Сам Достоевский в свою очередь оказал решающее влияние на Ницше, многие важнейшие идеи которого, на наш взгляд, прямо происходят из религиозных исканий русского писателя. В том числе и парадоксальный образ Иисуса Христа из трактата «Антихрист» имеет истоки в размышлениях героев Достоевского — Кириллова и Ивана Карамазова.

Образ Иисуса Христа является безусловным центром религиозного мировоззрения Достоевского, однако это вовсе не означает (как полагают многие читатели и исследователи), что Достоевский — христианский, православный мыслитель. Христос не меньшее значение имеет и для гностической традиции, но здесь смысл его образа понимается по-иному. Он приходил на землю не для того, чтобы искупить грехи людей — их нет необходимости искупать, поскольку каждый человек и так является бессмертным, божественным существом — а для того, чтобы раскрыть людям высшую истину об их совершенстве и помочь стать совершенными, такими же как он сам.

Именно таким предстает Христос в «Антихристе», при этом Ницше противопоставляет такого, *истинного*, Христа всей исторической церкви, которая извратила этот *евангельский* образ. Мы не сомневаемся, что такое противопоставление во многом было результатом влияния на Ницше идей и образов Достоевского⁸. У самого Достоевского противопоставление евангельского образа Христа, понятого в указанном гностическом духе, и исторической церкви наиболее явно проводится именно в последнем романе, прежде всего в поэме о Великом инквизиторе, где Инквизитор это и есть символическое обозначение исторической церкви. Другим выразительным примером той же самой оппозиции, но гораздо более сложным по своему смыслу, является известный тезис о «Христе вне истины». В письме 1854 г. к Н.Д.Фонвизиной Достоевский пишет: «...если бы кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, I, 176). Осознавая, что такое сложное и неоднозначное высказывание невозможно проинтерпретировать в одной-двух фразах, все-таки рискнем высказать гипотезу, что под «истиной» в данном контексте имеется в виду то, что полагалось в качестве безусловной и беспрекословной Истины на протяжении столетий — учение христианской церкви. Гностический Христос, которого принимает Достоевский, конечно, оказывается вне такой истины.

Важнейшим эпизодом романа «Братья Карамазовы», позволяющим понять, каким представлял образ Христа для Достоевского, является сон Алеппи, посетивший его во время молитвы над телом умершего Зосимы (глава «Кана Галилейская»). Придя в келью, где отец Паисий читал над покойником Евангелие, Алеппа пытался молиться, но «переходил вдруг на что-нибудь другое, задумывался, забывал и молитву, и то, что прервал ее». Затем он задремал и чтение истории о браке в Кане Галилейской вызвало в нем размышления о том, почему Христос пришел на свадьбу и сотворил первое свое чудо, превратив воду в вино.

Здесь получает развитие идея Дмитрия Карамазова о радости, которая составляет основу бытия, без которой ничего не может свершиться и стать значимым в жизни людей. «Не горе, а радость людскую посетил Христос, в первый раз сотворяя чудо, — думает Алеппа, — радости людской помог... «Кто любит людей, тот и радость их любит»... Это повторял покойник <Зосима. — И.Е.> поминутно, это одна из главнейших мыслей его была... Без радости жить нельзя, говорит Митя...» (14; 326).

Христос — это символ всего самого главного в человеческой жизни; и если радость составляет основу человеческого существования, в образе Христа это также должно стать *главным*. Но можно ли совместить это качество с тем, что полагает главным в образе Христа историческая церковь — с идеей голгофской жертвы и

искушения человеческих грехов? Думается, что сделать это очень трудно, если не невозможно, особенно когда мы учтем, что здесь имеется в виду земная радость, более того, радость вина и брачного пира, т. е. радость того же «типа», что и *сладострастие* Дмитрия. И тем не менее дальше мысли Алеша двигаются именно в этом направлении: «И знал же другое великое сердце другого великого существа, бывшего тут же, матери его, что не для одного лишь великого страшного подвига своего сошел он тогда, а что доступно сердцу его и простодушное немудрое веселье каких-нибудь темных, темных и нехитрых существ, ласково позвавших его на убогий брак их. «Не пришел еще час мой», — он говорит с тихою улыбкой (непременно улыбнулся ей кротко)... В самом деле, неужто для того, чтобы умножать вино на бедных свадьбах, сошел он на землю? А вот пошел же и сделал же по ее просьбе...» (14; 326; курсив мой. — И. Е.).

Но самое главное происходит дальше. В своем сне Алеша видит, как раздвигается комната, становится огромной, и из-за большого стола к нему встает живой старец Зосима и предлагает посмотреть на того, кто сидит во главе стола. «Не бойся его. — говорит Зосима. — Странен величием перед нами, ужасен высоотою своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду вино превращает, чтобы не пресеклась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже *на веки веков*» (14; 327; курсив мой. — И. Е.). Здесь идея радости, которую несет Христос, уже не дополняет (как в предыдущем высказывании) идею его жертвы, а выходит на первый план, *делая жертву ненужной*. Христос превращается в образ *абсолютной радости*, в свете которой исчезает призрак греховности человека и теряет свою силу главный враг человеческой радости, смерть; все люди *на веки веков* становятся совершенными, входя в круг Его «гостей», становясь равными Ему.

После своего сна-видения Алеша выходит из кельи и падает на землю, обливая ее слезами. «Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и исступленно клялся любить ее, любить во веки веков» (14; 328). Христос зовет гостей *на века веков*, и Алеша клянется любить землю *во века веков*. Эти две мысли явно рифмуются друг с другом и делают образ Христа еще ближе той земной радости, о которой Дмитрий рассказывал Алеше стихами Шиллера. Напомним эти стихи: «У груди благой природы / Всё, что дышит, радость пьет <...> Радость здесь связана с природой, с землей; она питает именно земные создания. В видении Алеши Христос оказывается воплощением *той же самой радости*, единственное, в чем можно видеть отличие — это в том, что Христос делает земную радость *вечной и совершенной*. Или, может быть, лучше сказать, что *в нем* эта радость становится вечной и совершенной, а через него и благодаря ему — такой же в каждом человеке.

Очень выразительно описание того состояния, к которому пришел Алеша после своего видения и произошедшего с ним обращения: «...что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношем, а встал твердым на всю жизнь бойцом...» (14; 328). В третий раз повторенное «на века веков» как бы соединяет в себе первые два и подсказывает, что идея, которая воцарилась в уме Алеши нерасторжимо соединяет Христа и земную радость. Выражение «на века веков» мы очень часто используем как метафору, как

замену выражения «на всю жизнь»; но в данном случае Достоевский употребляет оба эти выражения вместе и тем самым заставляет нас понимать «на веки веков» в буквальном смысле, в том смысле, как оно использовано в самом первом случае, для обозначение бессмертной перспективы личности — бытия «в гостях» у Христа.

Алеша в его состоянии до обращения назван здесь «слабым юношем», и это подтверждает высказанную нами выше мысль о том, что православная вера и путь монаха — это только первая проба еще неопытной, не напредней себя души. Алеша преодолевает эту *несовершенную* веру, не случайно, через несколько строк автор сообщает, что «через три дня он вышел из монастыря». Наконец, обратим внимание на то, что встал он *твердым бойцом*; это понятие явно не из лексикона церковного христианства. Вообще выстроенное здесь противопоставление «слабый юноша» — «твёрдый боец», на наш взгляд, выразительно обозначает противоположность исторического христианства и гностической религиозности Достоевского. Традиционное христианство как «религия слабых» противопоставлена религиозному мировоззрению, в центре которого находится идея «самоспасения» — сам человек, равняясь на Христа как на образец, призван бороться за свое совершенство, за реализацию своей божественной сущности, а также помогать другим людям в этом. Значение Христа заключается в том, что он, посещая человека, помогает ему раскрыть *его собственную силу*, и после этого уже сам человек вместе со *своим Богом* оказывается способным победить *своего дьявола* в глубинах своей души. Именно это и происходит с Алешей. И хотя дьявол существует и в его душе, как и в душах всех людей, и, возможно, еще не раз проявит себя (об этом повествует сцена с Лизой Хохлаковой; см. главу «Бесёнок»), но можно ручаться, что темное начало никогда не будет господствовать в его душе.

Гностические мотивы можно найти в русской философии и до Достоевского, но только в его творчестве гностическая религиозность получила последовательное и цельное выражение; в этом смысле русский писатель встает в один ряд с самыми выдающимися гностическими мыслителями европейской истории — от Эриугены и Иоахима Флорского до Шеллинга и Шопенгауэра. Эпоха, в которую жил Достоевский, была еще достаточно нетерпимой по отношению к различным «отклонениям» от общепринятой религиозной истины, поэтому он не мог прямо признать свою веру не соответствующей догматической христианской традиции и опирающейся на традицию древнего гностицизма. Однако очень скоро, уже в начале XX века начался религиозный, культурный и социальный кризис, и то, что было тайным, стало явным. В разной степени гностические идеи захватили воображение почти всех русских философов (точно так же как многих художников и литераторов), более явно это видно, например, в творчестве Д. Мережковского, Н. Бердяева, Л. Карсавина, более опосредовано и скрыто — у С. Франка, И. Ильина, В. Розанова и др.

Одним из самых наглядных свидетельств присутствия этой традиции в основании русской философии Серебряного века является мнение ее радикальных критиков. Среди них особой непримиримостью выделяется Г. Флоровский. Признавая, что именно начало века стало периодом подъема философской и религиозной мысли, периодом религиозных исканий, он полагает, что все эти искания пошли по ложному пути. Главным негативным фактором, повлиявшим на это «уклонение», утверждает Флоровский, стало западное влияние; это было и продолжающееся влияние немецкого классического идеализма, и воздействие новых западных тече-

ний — философии жизни Ницше и Бергсона, неокантианства, махизма и эмпириокритицизма и др. Увлечение западными концепциями, по Флоровскому, увело религиозное движение русской интеллигенции от его истинной цели — православной церкви, и завело в тупики гностицизма, язычества, ницшеанского дионисизма и т. п. В противоречивых и неоднозначных искааниях Н. Бердяева, Д. Мережковского и В. Розанова Флоровский не видит никакой глубины и искренности, для него всё сводится к тому, что «это был взрыв темного и очень страстного нутурализма. Русская душа в своем возвращении в Церковь была остановлена и зачарована <...> грезами греческого воображения»⁹.

В противоположность всем этим мнениям мы считаем, что именно благодаря тому, что русская философия органично впитала в себя гностическую традицию и противопоставила ее традиционному догматическому христианству, она обрела всю свою оригинальность и стала яркой национальной школой, выдерживающей сравнение с западными философскими школами. И когда мы сейчас говорим о настоящей необходимости возродить и продолжить ее искания, нужно иметь в виду именно эту, самую важную религиозную интенцию, в гораздо большей степени отвечающую потребностям современной исторической ситуации, чем традиционное христианство.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 08-03-00634а.

² Цитаты из произведений Ф. Достоевского даются прямо в тексте по полному собранию сочинений с указанием тома и страниц.

³ Тютчев Ф. И. Полн. собр. соч. и писем: В 6 т. М., 2002-2004. Т. 1. С. 40.

⁴ Там же. С. 300.

⁵ Именно так, как выражение гностических убеждений Достоевского, мы интерпретируем образ Христа из поэмы о Великом инквизиторе Ивана Карамазова (см.: Евлампьев И. И. Великий Инквизитор, Христос и дьявол: новое прочтение известной темы Достоевского // Вопросы философии. 2006. № 3). К пониманию гностических истоков образа Иисуса Христа у Достоевского еще раньше пришел Б. Н. Тихомиров; см.: Тихомиров Б. Н. Христос и истина в Поэме Ивана Карамазова «Великий Инквизитор» // Достоевский и мировая культура. Вып. 13. СПб., 1999. С. 147-177; Тихомиров Б. Н. Достоевский и гностическая традиция // Достоевский и мировая культура. Вып. 15. СПб., 2000. С. 174-184.

⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 106-107.

⁷ Подробнее об этом см. в книге: Евлампьев И.И. Становление неклассической европейской философии во второй половине XIX — начале XX века. СПб., 2008.

⁸ См.: Евлампьев И. И. Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 2.

⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 459.

О. А. Бокова

СОТЕРИОЛОГИЯ РОССИЙСКИХ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Среди вероучений, которые были приняты в ранний период истории российского баптизма, наиболее авторитетными являлись вероучения признанных лидеров евангельско-баптистского движения в России В.Г.Павлова и И.С.Проханова. В.Г.Павлов и И.С.Проханов представляли южный баптизм и северное евангельское христианство, которые продолжили, по мнению Л.Н.Митрохина, традиции частных и общих баптистов соответственно¹.

«Исповедание веры христиан-баптистов» было переводом Гамбургского вероисповедания, который сделал В.Г.Павлов в 1876 году для русских общин христиан-баптистов в Закавказье. Перевод Павлова был издан в 1906 году, переиздан в 1928. Гамбургское исповедание разрабатывалось немецкими баптистами И.ОНкеном, Ю.Кебнером и другими для баптистских церквей в Германии (принято ими в 1847 году). Перевод Павлова и Гамбургское вероисповедание в «Истории ЕХБ в СССР» характеризуются как кальвинистские, что объясняется влиянием на И.Г.ОНкена идей кальвинизма в молодости². Для подтверждения приводится следующая цитата из них: «Те лица из погибшего рода человеческого, которые в течение времени усвоят искупление (в переводе Павлова, помещенном в книге «История баптизма», эта строка звучит так: «которым в течение времени действительно должно быть усвоено искупление»³), избраны... Отцом Небесным; имена их будут написаны на небесах, а сами они преданы в руки Искупителя как Его народ, как овцы, за которых Он положил Свою жизнь... Искупленным дарована жизнь вечная во Христе Иисусе и в то же время предопределены все средства, которые должны привести к вере во Христа, к святости и, наконец, к вечному блаженству. Такое определение Божие неизменно и утверждено навеки, так что те, которых оно касается, — избранные, не могут быть похищены из рук Христовых, но силою Божией соблюдаются в вере и любви... пока не делаются сонаследниками Его славы»⁴. То есть здесь подразумевается «неотступность святых» (другие названия: «стойкость святых», «безопасное

спасение», «спасен однажды — спасен навсегда», «вечная безопасность»), или характерное для кальвинистов представление о том, что спасенный не может утратить спасение. Кроме того, в приведенной цитате присутствует мысль о том, что средства для спасения дарованы только избранным, а не всем. Мне приходилось слышать мнение (баптисты), что В.Г.Павлов при переводе Гамбургского исповедания убрал пункт о предопределении. Это мнение не представляется обоснованным, поскольку о таком факте нигде не упоминается, перевод Павлова выдержан в кальвинистских интонациях и о предопределении в нем сказано. Кальвинистский уклон перевода Павлова становится очевидным, если сравнить этот текст с Нью-Хемпширским исповеданием веры. Известный отечественный исследователь баптизма Л.Н.Митрохин полагает, что И.ОНкен создал свое вероисповедание на основе Нью-Хемпширского исповедания партикулярных баптистов⁵. Нью-Хемпширское исповедание было принято в 1833 году в целях противостояния арминианскому учению в Новой Англии⁶, то есть в симпатиях к арминианству его составителей вряд ли можно заподозрить. В нем немало кальвинистских идей, например, присутствует пункт о «неотступности святых», каковыми являются «только истинные верующие», претерпевающие до конца, неотступно преданные Христу, хранимые прощением Божиим⁷. Тем не менее, в Нью-Хемпширском исповедании веры признается наличие у человека свободной воли до и после грехопадения. Человек стал грешником «путем добровольного преступления», по свободному выбору⁸. Далее в § 6 «О доступности спасения» говорится: «...благословения спасения доступны всем...благодаря Евангелию. И ничто не препятствует спасению величайшего грешника на земле, кроме как его собственная врожденная испорченность и сознательное неприятие Евангелия»⁹. Далее: «избрание...полностью согласуясь со свободной волей человека...использует все необходимые для этого средства...оно обнаруживается во всех, кто истинно верит Евангелию...оно есть основание уверенности христиан и... для того, чтобы убедиться в наличии его в нас, требуется предельное усилие»¹⁰. В Нью-Хемпширском исповедании нет положения о том, что Христос умер только за избранных, тезиса о двойном предопределении (одних — к спасению, других — к вечным мучениям). Оно кальвинистское, но намного мягче, чем, например, Вестминстерское исповедание веры. Напрашивается вывод, что в переводе Павлова кальвинистская точка зрения выражена четче, чем в Нью-Хемпширском исповедании, поскольку в нем ничего не говорится о свободе воли человека, грехопадение объясняется «коварством сатаны», свободный выбор человека при этом не упоминается¹¹. В нем отсутствует и трактовка предопределения как предузнания Богом тех, кто ответит верой на Его призыв, которая принесла современными российскими ЕХБ. Молокане, уловив характерное для баптизма на ранней стадии его распространения в России отрицание свободы воли, не разделяли и критиковали эту доктрину. Высказывание одного из них по этому поводу приводит в своей книге Л.Н.Митрохин¹². Правда, в «Истории ЕХБ в СССР» указывается, что в российском баптизме существовала и другая точка зрения на предопределение, нежели изложенная в Гамбургском исповедании и переводе В.Г.Павлова. Согласно ей, предопределение не рассматривается как произвольный выбор Бога¹³.

Арминианская точка зрения на вопросы, связанные со спасением, представлена в «Вероучении евангельских христиан». Оно составлено И.С.Прохановым в 1910 году. В нем неоднократно подчеркивается наличие у человека свободной воли: «Бог наделил созданного Им человека свободною волею, т. е. правом выбора между доб-

ром и злом, между свободой и рабством, между жизнью и смертью...»¹⁴. В части 7 «О восприятии человеком спасения» сказано: «Таким образом, спасение человеком усваивается даром и не зависит от каких-либо заслуг человеческих...но зависит только от его сознательной воли»¹⁵. Подробно в этом вероисповедании толкуются избрание и предопределение, причем автор документа явно стремится дистанцироваться от кальвинистской позиции: «Благодать Божия предлагается Богом всем людям, а не только предопределенным к вечному спасению... Предопределение Божие одних к вечному спасению, а других — к вечному осуждению основывается на «предузнании», предведении того, примут ли они призыв или нет... Благодать Божия не стесняет свободы человека, не действует на нее непреодолимо...и не исключает деятельного участия человека в том, что в нем совершается через нее. Благодать необходима человеку и для сохранения себя в вере, и если он ищет ее влияния и действия, то он никогда не погибнет, никто не похитит его из рук Отца... но сам человек по свободному решению может отказаться от благодати и возлюбить сей век и даже погибнуть»¹⁶. Таким образом, здесь допускается возможность утраты спасения даже искренне уверовавшим и спасенным человеком, если он свободно выберет такой исход.

В учебниках для Заочных Библейских курсов, написанных в конце 1960-х годов, утверждается, что человек обладает свободной волей¹⁷. Авторы «Истории христианства» отстаивают трактовку предопределения как «предузнания», не влияющего на свободный выбор человека. Но делают это несколько непоследовательно. Сначала они оценивают учение Августина о предопределении как ошибочное. Предопределение Кальвина понимают как «предузнание», которое его «крайними последователями» было превращено в учение о «двойном предопределении» (одних — к спасению, других — к погибели). Это утверждение вызывает недоумение, поскольку Кальвин недвусмысленно высказывался о предопределении Богом одних людей к спасению, а других — к вечным мучениям. Далее правильное, с точки зрения авторов, понимание Кальвином предопределения как «предузнания» они называют повторением учения Августина по этому вопросу, которое выше было признано авторами ошибочным¹⁸.

Следует отметить, что некоторые исследователи считают вероучение зарегистрированных ЕХБ в Советском Союзе кальвинистским в связи с тем, что в нем ярко выражен такой элемент кальвинистской доктрины как представление о полной развращенности человека¹⁹. Л.Н.Митрохин также обращает внимание на это представление, часто встречающееся в рукописных материалах и официальной литературе советских баптистов²⁰.

Церкви Российского Союза ЕХБ в настоящее время придерживаются «Вероучения евангельских христиан-баптистов», которое было принято на 43 съезде ЕХБ в 1985 году. На нем основывается катехизис для церквей ЕХБ «Веруем», изданный отделом богословия и катехизации РС ЕХБ в 2006 году. В вероучении 1985 года говорится: «Бог сотворил человека со свободной волей...От человека зависит принять верою предлагаемое спасение и жизнь вечную или отвергнуть»²¹. Катехизис указывает, что Христос умер за все человечество²².

Наиболее продуманная арминианская позиция представлена в современном баптизме на постсоветском пространстве С.В.Санниковым (в прошлом ректор Одесской богословской семинарии, ныне исполнительный директор Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциации). Его книги («Двадцать веков христиан-

ства», «Подготовка к крещению» и другие) известны интеллектуальным кругам российских баптистов, а взгляды формировались в те годы, когда общины ЕХБ Советского Союза были объединены во ВСЕХБ, поэтому их стоит рассмотреть подробней. Позиция С.В.Санникова, несомненно, повлияла на «Исповедание веры Одесской Богословской Семинарии ЕХБ», составленное в 1993 году. В нем различаются божественная и человеческая стороны спасения²³. «Человеческая сторона заключается в том, что человек принимает путем личного и свободного волеизъявления искупительную жертву Иисуса Христа»²⁴. После подробного разбора процесса спасения в этом исповедании указывается, что «такое понятие о спасении исходит из представления об избрании, основанном на предзнании (или предведении) Божием. Спасение было уготовано для всех без исключения людей, и кровь Христа была пролита за всех, но избрание ко спасению, будучи суверенным актом Божиим, направлено на тех, о которых Бог прежде узнал, что они ответят на Его выбор»²⁵. Согласно этому исповеданию, верующий имеет «уверенность в вечной безопасности, которая означает, что никто и ничто извне не может отлучить его от благодати»²⁶. Однако возможность утраты спасения авторами исповедания не отрицается. Среди причин потери спасения называются произвольный грех, сознательное неповинование воле Божьей и другие²⁷. Сходные взгляды изложены С.В.Санниковым в книге «Подготовка к крещению», которая содержит, по его словам, «популярное изложение восточнославянского опыта нескольких поколений евангельски мыслящих христиан»²⁸. В ней утверждается, что Бог сотворил человека со свободной волей, после грехопадения человек потерял свободу, но Бог восстанавливает для него возможность свободного выбора спасения через предваряющую благодать. Избрание не безусловно, оно основано на предзнании Богом тех, кто примет Христа. Бог никого не предызбрал к вечной погибели. Христос умер за всех. Можно иметь уверенность в спасении в той мере, в какой человек действует согласно воле Бога, в противном случае человек может потерять спасение²⁹.

Как мы видим, кальвинистская позиция в вопросах спасения, избрания и предопределения не была изначально чужда российскому баптизму. Впоследствии во звободала арминианская точка зрения, которая ныне является официальным учением общин, входящих в РС ЕХБ. Однако с начала 1990-х годов некоторые российские евангельские христиане-баптисты выражают беспокойство по поводу проникновения в арминианское учение РС ЕХБ идей кальвинизма, которые ему противоречат и приводят к «разномыслиям в понимании и истолковании самого вероучения ЕХБ»³⁰. Наибольшее распространение, особенно среди молодого поколения рядовых верующих и служителей, получило учение о «безопасном спасении», согласно которому, утратить спасение невозможно³¹. Эта доктрина присутствует уже в переводе Гамбургского вероисповедания, сделанном В.Г.Павловым, т. е. не является абсолютным новшеством для богословской традиции российских евангельских христиан-баптистов, однако входит в противоречие с принятым в настоящее время арминианским вероучением РС ЕХБ. В связи с этим помощник Председателя Союза церквей ЕХБ Павел Болохов предлагал создать специальную комиссию для защиты арминианского учения ЕХБ³². По мнению научного сотрудника Московской богословской семинарии ЕХБ, ныне — руководителя отдела богословия и катехизации РС ЕХБ, М.В.Иванова, идеи «безопасного спасения» проникают в российский баптизм через издающуюся христианскими издательствами богословскую и духовную переводную литературу. Среди книг, содержащих такого рода идеи, он называет

следующие: «Доктрины и устройство баптистских церквей» Пола Р.Джексона, «Святость Бога» Р.К.Спраула, «Лекции по систематическому богословию» Г.К.Тиссена³³. В этом же ряду стоит солидный том М. Эриксона «Христианское богословие». Перевод этой книги осуществлен в СПХУ, увидел свет благодаря издательству «Библия для всех». Богословие Эриксона характеризуется как «классическая ортодоксия»³⁴. Однако, М.В.Иванов называет М.Эриксона «авторитетным сторонником концепции «священной безопасности»³⁵. Среди книг кальвинистского содержания, переведенных и изданных в России, следует также упомянуть «Систематическое богословие» У.Грудема. Доктринальная позиция этого автора во многом совпадает с «Вестминстерским вероисповеданием». Неоднократно отмечалось в периодике современных российских ЕХБ, что идеи «безопасного спасения» разделяют многие преподаватели-иностранцы, работающие в российских протестантских учебных заведениях. Поэтому одной из главных задач РС ЕХБ является подготовка собственных преподавательских кадров, которые бы сохранили, обосновали и транслировали богословские взгляды российского баптизма³⁶.

Приверженцем учения о «безопасном спасении» являлся пастор Евангелической Русской Церкви, а в прошлом евангельский христианин-баптист Е.Н.Недзельский. В одной из своих брошюр он пишет: «Бог уже простил нам все наши грехи — все пропавшие, все настоящие и все будущие наши грехи»³⁷. Аргументация Е.Н.Недзельского такова: в Библии Бог предстает как любящий Отец, нуждающийся в нас. Он дарует жизнь вечную, которую по определению нельзя потерять³⁸. За этим обоснованием концепции «спасен однажды — спасен навсегда» последовало рассуждение Е.Н.Недзельского о том, что Бог по милосердию своему не может допустить вечные муки ада, поэтому в конечном итоге спасутся все. Грешники в зависимости от тяжести греха будут определенное время находиться в аду, где возможно их покаяние и возрождение, после чего будут приняты Отцом³⁹. Такое рассуждение и вывод вызвали недоумение и протест у ряда богословов и верующих, которые не без оснований увидели в них ересь «универсализма», учение об апокатастасисе, не находящее подтверждения в Библии, а в Недзельском — нового Оригена⁴⁰. И.Ланге, в прошлом преподаватель и академический декан СПХУ, провел богословскую экспертизу учения Е.Н.Недзельского об отсутствии вечных мучений. Он видит в основе рассуждений Е.Н.Недзельского то же заблуждение, что и в либеральном богословии, а именно — представление о том, что человеческий разум, а не Священное Писание является критерием истины⁴¹.

Не желая, видимо, обострять ситуацию, или следуя баптистскому принципу свободы совести, который не предполагает навязывания жестких богословских формулировок, председатель РС ЕХБ Ю.К.Сипко считает, что может быть приемлемым существование в братстве обеих точек зрения на возможность утраты спасения⁴².

Реакция в сообществе ЕХБ на эту проблему различная, в публикациях преобладают попытки противостоять учению о «безопасном спасении». И сторонники этого учения, и те, кто разделяет точку зрения, что спасение можно потерять, опираются на текст Библии. Богословы СПХУ утверждают, что Священное Писание не дает однозначного ответа на вопрос о возможности утратить спасение, а деление на кальвинистов и арминиан слишком упрощает проблему. По мнению П.Пеннера и В.Андреева, необходимо избегать крайних позиций, искать в Библии диалектический ответ, исходя из контекста⁴³. М.В.Иванов в своей статье «К вопросу о потере спасе-

ния», опираясь на текст Священного Писания и духовный опыт нескольких поколений евангельских верующих в России, довольно убедительно обосновывает учение о том, что спасение можно утратить. Он стремится также доказать, что отпавший вновь может обрести спасение, отмечая, что эта ясная из Писания мысль чужда современным евангельским богословам⁴⁴. М.В.Иванов различает уверенность в спасении и уверенность в невозможности его потерять, которые для сторонников идеи «вечной безопасности» синонимичны⁴⁵. Что следует понимать под уверенностью в спасении, М.В.Иванов формулирует так: «Я уверен, что, если сам по своей воле не отпаду от Христа, никто и ничто не в силах лишить меня спасения в Господе Иисусе»⁴⁶. Учение о «безопасном спасении» он считает искажением традиционной кальвинистской доктрины, которая предполагает спасение только при наличии веры и святости, а никак не при греховном образе жизни⁴⁷.

К. Прохоров в книге «Тайна предопределения» делает попытку найти срединный путь между крайностями кальвинизма и арминианства. Он утверждает уверенность и всемогущество Бога, наличие у человека свободной воли, действенность которой после грехопадения поддерживается благодатью, а также возможность нарушения Богом свободы воли людей для Своих пророческих целей⁴⁸. К. Прохоров считает, что учение о «безопасном спасении» является современной модификацией традиционной кальвинистской доктрины о «стойкости святых» (последнего из пяти принципов кальвинизма, принятых на Дортском соборе в 1619 году)⁴⁹. Это учение, на его взгляд, вытекает из всей логики кальвинистской теологической системы, и принимать его, как это часто делают, отвергая всю остальную систему, по мнению К. Прохорова, бессмысленно⁵⁰. Такое принятие он объясняет нежеланием или неспособностью серьезно осмыслить проблему⁵¹.

Сотериологические дискуссии в современном российском баптизме (здесь речь идет об общинах, входящих в РС ЕХБ) обусловлены многими причинами. Среди них можно назвать отсутствие систематически разработанного богословия, взаимодействие отечественной и западной богословских традиций. Может быть, распространение идеи «безопасного спасения» является своеобразной реакцией на часто звучавшую в проповедях тему греховности (не только неверующих, но и спасенных). Существует мнение, что многие российские баптисты не обладают уверенностью в спасении и неизвестно, чего больше в их отношениях с Богом — любви или страха⁵². Возможно, для некоторых верующих учение о «безопасном спасении» — радикальный способ обрести такую уверенность.

Необходимость аргументировано противостоять взглядам, противоречащим принятому в братстве учению, объяснить их возникновение, обосновать собственную точку зрения стимулирует развитие богословской мысли в отечественном евангельском христианстве-баптизме, о чем свидетельствует рост числа публикаций баптистских авторов на богословские темы. Возможно, именно в области сотериологии обнаруживаются элементы самобытного богословия российских ЕХБ, о дефиците которого много говорится в литературе этого религиозного сообщества и в светских исследованиях.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 231–232.

- ² История евангельских христиан-баптистов в СССР. М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. С. 446.
- ³ Исповедание веры христиан-баптистов, изданное В.Г.Павловым (1906 г.) // История баптизма: Сборник. Вып. 1 / Сост. и предисл. С. В. Санникова. Одесса: ОБС, Богомыслие, 1996. С. 424.
- ⁴ История евангельских христиан-баптистов в СССР... С. 446.
- ⁵ Митрохин Л.Н. Баптизм... С. 238.
- ⁶ История баптизма: Сборник. Вып.1 / Сост. и предисл. С. В. Санникова. Одесса: ОБС, Богомыслие, 1996. С. 28.
- ⁷ Нью-Хемпширское баптистское вероисповедание // Грудем У. Систематическое богословие: Введение в библейское учение / Пер. с англ. СПб.: Мирт, 2004. С. 1360.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 1361.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Исповедание веры христиан-баптистов, изданное В.Г.Павловым... С. 422.
- ¹² Митрохин Л.Н. Баптизм... С. 220–221.
- ¹³ История евангельских христиан-баптистов в СССР... С. 446.
- ¹⁴ Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан, составленное И.С.Прохановым (1910 г.) // История баптизма: Сборник. Вып.1 / Сост. и предисл. С. В. Санникова. Одесса: ОБС, Богомыслие, 1996. С. 440.
- ¹⁵ Там же. С. 444.
- ¹⁶ Там же. С. 444–445.
- ¹⁷ Бычков А.М., Мицкевич А.И. Догматика. М.: Изд-во ФСЕХБ, 1993. С. 54.
- ¹⁸ Карев А.В., Сомов К.В. История христианства. Репринтное изд-е. СПб.: Библия для всех, 1997. С. 99, 308.
- ¹⁹ Гартфелльд Г. Научное исследование контекстуализации богословских доктрин в жизни церкви евангельских христиан-баптистов под руководством ВСЕХБ в бывшем Советском Союзе. Чебоксары: Стефанус, 1995. С. 7.
- ²⁰ Митрохин Л.Н. Баптизм... С. 436.
- ²¹ Вероучение Евангельских христиан-баптистов, принятое на 43-м съезде евангельских христиан-баптистов (1985 г.) // История баптизма: Сборник. Вып. 1 / Сост. и предисл. С. В. Санникова. Одесса: ОБС, Богомыслие, 1996. С. 469.
- ²² Веруем. Катехизис для церкви евангельских христиан-баптистов. М., 2006. С. 64.
- ²³ Исповедание веры Одесской Богословской Семинарии евангельских христиан-баптистов (1993г.) // История баптизма: Сборник. Вып. 1 / Сост. и предисл. С. В. Санникова. Одесса: ОБС, Богомыслие, 1996. С. 474–475.
- ²⁴ Там же. С. 475.
- ²⁵ Там же. С. 476.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 477.
- ²⁸ Подготовка к крещению. Пособие / Сост. и ред. С. В. Санников. Одесса, 2005. С. 2.
- ²⁹ Там же. С. 110–134.
- ³⁰ Русскому баптизму угрожает кальвинизм // Мирт. 1998. № 3 (7). С. 3.
- ³¹ Иванов М. В. К вопросу о потере спасения // Путь богопознания. 1998. Вып. 3. С. 40.
- ³² Русскому баптизму угрожает кальвинизм // Мирт. 1998. № 3 (7). С. 3.
- ³³ Иванов М. В. Указ. соч. С. 41.
- ³⁴ Хронограф. 2000. № 1–2 (5–6). С. 223.
- ³⁵ Иванов М. В. Указ. соч. С. 61.
- ³⁶ Сипко Ю. К. Западных преподавателей скоро сменят отечественные. Открытие Новосибирской семинарии // Христианское Слово. 2000. № 1 (99). С. 31.
- ³⁷ Недзельский Е. Н. Вопросы и ответы. СПб., 1999. С. 2.
- ³⁸ Недзельский Е. Н. Спасен однажды — спасен навсегда // Мирт. 1999. Июль–август. № 4 (17). С. 1–2.
- ³⁹ Шленкин В. Питерский универсализм // Мирт. 1999. Ноябрь–декабрь. № 6 (19). С. 4.
- ⁴⁰ Там же.

- ⁴¹ Ланге И. Вечные муки — справедливый приговор Бога? // Мирт. 2000. Март–апрель. № 2 (21). С. 4.
- ⁴² О кальвинизме, харизматии, военной службе и многом, многом другом. С председателем РС ЕХБ Ю. К. Сипко беседует И. В. Подберезский // Христианское Слово. 2003. № 2. С. 35.
- ⁴³ Пеннер П., Авдеев В. Возможно ли потерять спасение // Мирт. 1999. Июль–август. № 4 (17). С. 3.
- ⁴⁴ Иванов М. В. Указ. соч. С. 63.
- ⁴⁵ Там же. С. 72.
- ⁴⁶ Там же. С. 73.
- ⁴⁷ Там же. С. 44.
- ⁴⁸ Прохоров К. Тайна предопределения // Titel Verlag, 2003. С. 219, 314.
- ⁴⁹ Там же. С. 202.
- ⁵⁰ Там же. С. 197–198.
- ⁵¹ Там же. С. 199.
- ⁵² Иванов М. В. Указ. соч. С. 73; Коррадо III. Философия служения полковника Пашкова. СПб.: Библия для всех, 2005. С. 63.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ МЫСЛИ: ТЕМЫ, ИМЕНА, СЮЖЕТЫ

Историография

Н. Г. Баранец, В. А. Бажанов

О ЖАНРОВЫХ ПРЕДПОЧТЕНИЯХ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ*

Выбор философом литературной формы и жанра зависит, прежде всего, от определяющего его креативность образа философии и предполагаемых читателей, с их литературными вкусами. Не существует каких-то специфических, присущих только философии, литературных форм¹.

В случае близости философа к религиозной традиции им заимствуются такие присущие ей формы, как гимн, притча, проповедь, трактат, комментарии, исповедь. При ориентации мыслителя на философское рассуждение по научному образцу он стремится оставаться в рамках «профессиональных» форм — монографии, учебника, статьи, рецензии. Философ может использовать как стихотворные формы (стихотворение, былина, баллада, ода, поэма), так и прозаические (рассказ, повесть, новелла, роман).

Представители университетской философии, «приспособливаясь» к требованиям, которые предъявляются к философии как университетской дисциплине, представляют результаты своего творчества в привычных для научного сообщества жанровых формах. В 1880–1890-х годах отечественное философское сообщество столкнулось с проблемой выработки приемлемых жанровых форм для представления результатов рассуждений, и в большей или меньшей степени общей системы критериев оценки итогов своей работы.

Каким же образом происходило формирование жанровых предпочтений университетских философов? Каковы особенности этого процесса?

Наиболее крупной и значимой из «профессиональных» жанровых форм, несомненно, является монография. Монографии, которые публиковались на рубеже

* Работа поддерживалась грантом РГНФ (07-03-00054а).

веков, разделялись на диссертационные (представляющие результаты работы, выдвигаемой на соискание ученой степени), историко-философские (выполненные на основании анализа историко-философского материала), биографические (исследование личности и идей философа), трактатные (представляющие результаты, претендовавшие на оригинальность по какой-либо философской проблеме).

Следует оговориться, что монографии, представляемые к защите диссертаций, можно по содержанию отнести либо к историко-философским, либо к трактатным, либо к биографическим, но сами по себе они были явлением самостоятельным. Эти монографии выполнялись с более щадящим соблюдением стандартных требований, предъявляемых к этому жанру, поэтому они и чаще рецензировались.

Наблюдается определенная коррелятивность между тем, на каких аспектах рецензируемой работы фокусируется внимание рецензента и степенью развитости философского сообщества. Если до середины 90-х годов позапрошлого века внимание больше обращается на оценку методологии, избранной автором, корректность цитирования, стилистические и композиционные особенности текста, то позднее обсуждение носит концептуальный характер — оценивается аргументированность позиции и достаточность раскрытия какой-либо темы.

Монография, представляемая к защите докторской диссертации, печаталась в Ученых записках университетов и являлась идеально возможным синтезом научности, то есть отвечала требованиям критичности, аргументированности, так как предполагала наличие самостоятельной, оригинальной философской позиции в рассматриваемом вопросе. Текст монографии имел определенную композицию: введение, главы, заключение или приложение (отдельно библиография не предусматривалась, и дело ограничивалось подстрочными сносками). Стиль речи автора должен был быть нейтральным и безличным, что достигалось за счет введения стереотипных оборотов — «думается», «наше мнение», «видят», «полагается» и т. п.

Многие особенности монографий и других публикаций отражались в рецензиях. Рецензия как средство, регулирующее стандарты интеллектуальной деятельности, особенно значима для любого профессионального сообщества. Она задает норму дискурса (включая, понятно, философский), указывая не только на концептуальные недостатки рецензируемой работы, но и на слабые или сильные моменты в аргументации и специфику стиля. Кроме того, в отличие от «личностного знания»², рецензия имеет своей задачей «поставить на вид» автору работы отклонение и несоблюдение «саморазумеющихся» норм и стандартов, принятых в настоящее время.

В 1891 г. Л. М. Лопатин перед защитой докторской диссертации выпустил в известном смысле образцовую монографию «Положительные задачи философии» (ч. II). На неё было помещено несколько рецензий. Наиболее обстоятельный написал Н. Я. Грот, отметив важность исследования природы и значения причинности для умозрительной философии и признав выводы и построения автора верными и доказательными в существенном их виде и основаниях. Стремление Л. М. Лопатина соответствовать образцу научно организованной философии, злоупотребление выбранным методом и принципом нейтральности, вызывали у Н. Я. Грота претензии в чрезмерности следования этому «рецепту»: «...часто диалектический способ рассуждения настолько увлекает автора, что он часто упускает из виду возможность оправдания своих выводов с помощью смягчения их самим фактом опыта... и, вследствие этого, выводы его много теряют в своей убедительности, а изложение приоб-

ретает характер сухости и даже некоторой туманности и тяжеловесности»³. Н. Я. Грот особенно отмечает, что недостатком у Л. М. Лопатина стала «сама по себе похвальная и полезная, но доведенная до крайности осторожность автора в его приговорах и заключениях»⁴ и даже учения своих противников он, чтобы быть объективным, «наделяет такими хвалебными эпитетами, которые кажутся совершенно неуместными». Стремление Лопатина принимать доводы противников и примирить «непримиримые теории» приводит его, по мнению Н. Я. Грота, к некоторым противоречиям с самим собой, и тогда его трактовка вопроса о природе причинности в полной мере не может считаться логически законченной. Между тем, несмотря на значительный реестр замечаний, Н. Я. Грот оценивает монографию Лопатина как одну из немногих попыток самостоятельного философского творчества.

Если рецензия Н. Я. Грота содержала оценку работы Лопатина в целом, то рецензия Н. А. Иванцова⁵ была посвящена обсуждению частной проблемы — употреблению Лопатиным метода индукции и его толкованию природы математических суждений. Замечания Иванцова были обусловлены разницей философских позиций, и поэтому полемика была продолжена как на страницах журнала, так и на заседаниях Московского психологического общества.

Монографии, представляющие собой историко-философское исследование, могли быть либо обработанными и дополненными результатами диссертации (Н. Д. Виноградов «Философия Давида Юма». М., 1911), либо исследовали новое для этого автора, связанное с его преподаванием (А. Н. Гиляров «Источники о софистах». Киев, 1891), либо представляли новый ракурс в интересовавшей его теме (И. И. Лапшин «Проблема чужого «Я». СПб., 1910). Монографии этого типа выполнялись с соблюдением требований, которые предъявлялись и к докторским монографиям — автор должен владеть приемами « обращения с источниками, подбирать и проверять материал», соплюдать «большую или меньшую тщательность интерпретации, безошибочно сообщать сведения»⁶. Но при этом авторы имели большую свободу в оценках, могли жестче демонстрировать свою позицию. Именно это требовалось от автора в данном типе монографии, поэтому Г. Гордон сожалением отмечает по поводу монографии Н. Д. Виноградова, что хотя «...изложение носит везде чисто исторический и строго объективный характер», тем не менее, представляя эстетические идеи Д. Юма, Н. Д. Виноградов «остается в пределах только имманентной критики»⁷. То, что историко-философское исследование должно вестись с учетом собственной философской позиции, приветствуется А. А. Козловым, который в рецензии на сочинение А. Н. Гилярова «Источники о софистах» с удовлетворением замечает, что «автор теперь вступил на путь того философского направления, которое называется метафизическим, чтобы убедиться, достаточно сравнить характеристику и оценку автором некоторых лиц и учений ... это главным образом отражается в полном сочувствии и солидарности его с философией Платона»⁸.

Любая историко-философская монография имеет целью осветить какой-либо малоисследованный вопрос или тему, поэтому от автора требовалось знание источников и критика теорий по этому вопросу, введение нового материала и ракурса рассматриваемой проблемы, самостоятельность позиции. Именно наличие этих характеристик оценивалось в историко-философских монографиях. Так, С. Гессен, рецензируя «Проблему чужого «Я» И. И. Лапшина, отметил, что его труд представляется весьма ценным по обилию материала и систематичности и ясности изложе-

ния. Наличие этих же качеств подчеркивает Б. Яковенко в работе Серебренникова о Лейбнице, назвав её образцовым историко-философским трудом именно потому, что в нем есть «систематическое и ясное изложение, полнейшая освоенность с Лейбницем, идеальная обстоятельность исследования, спокойная уверенность слова»⁹.

Особой формой монографии считалась биографическая монография, имевшая задачей воспроизвести не только философские идеи, но и личность философа. О том, как следует писать эти монографии, в течение 1910–1916 гг. было высказано довольно много соображений в связи с появлением серии биографических монографий, выпущенных в издательствах «Путь» и «Образование». С. А. Аскольдов в рецензии на книгу Э. Л. Радлова о жизни и учении В. С. Соловьева утверждал, что монографии, посвящаемые мыслителям, бывают двух родов: в одних делается простой обзор оставленного идеиного содержания с уяснением частностей и подчеркиванием центральных идей, в других, помимо изложения идей, есть еще вовлечение их в атмосферу новых условий и жизни. Монография Э. Л. Радлова относится к первому типу, в ней сделана попытка «гармонизировать сложный образ Соловьева», интерпретировать сложные и недосказанные мысли, но ряд тем остались непредставленными¹⁰. Более подробные замечания на работу Э. Л. Радлова дал К-н С. (С. Кечекян)¹¹, отметивший непропорциональность частей и недостаточное внимание к таким центральным темам творчества Соловьева, как богочеловечество и метафизика. Трудности представления образа Соловьева и его философской системы, по его мнению, объективны — с одной стороны, не вполне изучены основные идеи философии В. С. Соловьева, с другой — требуется выявить связь жизненных перепитий и интеллектуальной эволюции. Рецензент замечает, что «писателю пришлось иметь дело непосредственно с сырьем материалом, еще не приведенным в систему», и высказывает мнение о явной преждевременности такого рода монографии.

Помимо полноты информации о мыслителе, знаний обстоятельств его жизни и в целом своевременности, биографические монографии должны еще синтезировать научный и художественный компоненты: «Монография, воспроизводящая какого-либо мыслителя, должна прежде всего сопоставить его взгляды со взглядами предшественников; определить в нем его личную иррациональность от rationis породившей его культуры... <а также> должна мозаически группировать все элементы его мысли и жизни в некий художественный образ»¹². По мнению Ф. А. Степуна, объектом биографической монографии может быть либо гений, либо философ, наделенный признаком гениальности, т. е. микрокосмической структурой их дарования и творчества дарования. Монографии такого рода имеют задачей, во-первых, установление места и значения философии представляемого мыслителя в процессе исторического развития; во-вторых, «портретное сходство» в реконструируемом философском образе личности. Для этого требуется либо идеиное сочувствие, либо художественная заинтересованность; — только тогда возникает «эстетически целостное и объективно правильное восприятие личности». Ф. А. Степун рецензировал три биографические монографии, выпущенные в издательстве «Путь» — С. А. Аскольдова о А. А. Козлове, Н. А. Бердяева о А. С. Хомякове, В. Ф. Эрна о Г. С. Сквороде. Монография С. А. Аскольдова, по его убеждению, отличается неудачным выбором объекта, непоследовательностью сопоставления идей, а отсюда стилизацией в представлении образа философа. Монография Н. Бердяева удачно эстетически целостно представляет личность А. С. Хомякова, но не выясняет должным образом, в чем за-

ключается оригинальность его учения и как он повлиял на современных философов: стилистическая работа растянута и лишена четкого построения. Работа В.Ф.Эрна «хорошо продумана, последовательно изложена, написана живым языком»¹³, но автор иногда подменяет или слишком фокусирует некоторые идеи Сковороды в контексте своей философской позиции, что несколько искажает образ философии Сковороды.

Наибольшей самостоятельностью формы и концептуальной оригинальностью пользовались монографии-трактаты, существенными оцениваемыми требованиями к которым были качество аргументации, оригинальность идеи и респектабельность автора в философском сообществе. Так, Ф.А.Степун, рецензируя трактат идеиного противника Н.А.Бердяева «Философия свободы», утверждал, что ценность таких книг «...измеряется двумя моментами: тем, что она утверждает как высшую правду; тем, как она эту правду оправдывает: положительно, в применении к целому ряду вопросов, отрицательно, в борьбе с чужими мнениями»¹⁴. Трактат Н.А.Бердяева не самостоятелен в своих базовых идеях (учении о целостности духа и религиозно-церковном сознании) и проведенный им анализ концепций философов нельзя оценивать серьёзно, так же как и его аргументацию, потому что «серьёзного знания современной гносеологии и необходимой для этих вопросов острой логической совести» у него нет. Оценка Ф.А.Степуна в известной мере идеино пристрастна и максималистична, как и большинство его рецензий этого времени, но пункты анализа трактатной монографии выделены им достаточно показательно.

Чаще всего в монографиях-трактатах критиковались принципиальные концептуальные положения и качество их представления. Обычно полемика, возникавшая по этому поводу, имела острый характер именно из-за концептуального расхождения. Об этом свидетельствуют дискуссии, например, А.А.Козлова с И.С.Андреевским (о книге последнего «Генезис науки, её принципы и методы») или Б.Н.Чичерина с В.С.Соловьевым (о трактате «Оправдание добра»). В обоих случаях рецензенты имели претензии к философской позиции авторов и к способу аргументации, а также к использованию понятий и стилю.

Наиболее распространенной формой среди профессиональных жанров являлась статья. Малый её объём (по сравнению с монографией) вынуждает автора к отчетливому заявлению своих позиций, их аргументации и защите. Статьи можно типологизировать, во-первых, на концептуальные, представляющие рассуждения автора по какой-либо теме (к ним предъявлялись те же требования, что и к монографии-трактату); во-вторых, на историко-философские, которые могли быть либо преддверием или «выжимкой» из монографии, либо имели информативно-аналитический характер, либо писались к юбилею мыслителя (требования к ним не отличались от требований к историко-философским монографиям); в-третьих, информативно-аналитические историко-философские. Они варьировались от таких текстов, в которых излагалось учение представляемого философа в строгом следовании его мыслям, и вследствие этого достаточно объективных (образец — статья Н.О.Лосского «Имманентная философия В.Шуппе»), до более свободного изложения концепции с возможными комментариями наиболее сложных моментов и экскурсами характеризующими интеллектуальную ситуацию, способствовавшую появлению этой философии (пример — статья Б.В.Яковенко «Философия Эд.Гуссерля»). Как отметил Г.Гордон, рецензируя третий сборник «Новые идеи в филосо-

фии», обе статьи — и Н.О.Лосского, и Б.В.Яковенко — оптимальны в нынешней ситуации информативности об учениях представляемых мыслителей.

И, наконец, выделяется тип полемических статей, которые условно можно назвать «вторичными». Обычно это или рецензии-отклики на книгу и статью, или рецензии на рецензию, ответ на рецензию, или статьи-вызовы философским оппонентам. В полемических статьях сохранялись приемы, характерные для устного спора, — апелляции к публике, подмена тезиса, эмоциональное окрашивание дискурса. Конечная цель статей подобного типа — не столько убеждение своего оппонента, сколько отстаивание своей точки зрения перед читателем. Любопытно, что именно в этих статьях авторы, часто сами до этого преступавшие нормы научного спора, обвиняли другую сторону в несоблюдении норм философской дискуссии.

Например, Б.В.Яковенко, один из самых активных рецензентов журнала «Логос», часто занимал позицию ментора, или «Высшего Судьи», что неоднократно с раздражением отмечали его противники. Когда же он сам вместе с логосовцами попал под столь же публицистически поверхностный заряд критики В.Ф.Эрна, то сразу заявил, что тот не понимает «культурных задач философской критики». По его мнению допустимы два типа философской полемики: «полемика дела», т. е. серьёзная, глубокая, беспристрастная, которая по существу, служит достижению подлинно философских результатов, истинно-критическая; и «полемика слова», т. е. легкомысленная, поверхностная, предвзятая, руководствуется целями, посторонними к задаче философии, цель которой осмеять идеи противника. В.Ф.Эрн прибегает ко второму способу полемики, и «отсутствие философской культуры» оказывается в том, как обходится автор сборника с взглядами своих противников: «...он имеет о них весьма слабое представление, иногда обнаруживает их полное незнание и никогда в своем их изложении не выходит за пределы самых общих схем и почти не обоснованных общих утверждений»¹⁵. В этих же «грехах» — неумении и нежелании понять позицию автора, высокомерном третировании идейных оппонентов, поверхности и предвзятости — будет обвинять Б.В. Яковенко И.С.Продан, отвечая на его рецензию¹⁶. Причем, И.С.Продан выразил недоумение, как рецензия такого стиля могла появиться на страницах журнала «Вопросы философии и психологии», который своим статусом академического журнала всегда задавал тон истинно философским дискуссиям.

Особое место среди профессиональных жанров философской литературы занимают учебные пособия, которые адекватно выражали мнение автора о том, что из себя должна представлять философия как университетская дисциплина. «Введение в философию» и «Основы философии» воплощали три возможные версии преподавания философии — либо это были самостоятельные авторские курсы в рамках учебной программы; либо нейтральная компиляция из известных европейских учебных пособий, приспособленная к учебному стандарту со скрытой авторской позицией, отдававшей предпочтение какому-либо философскому течению; либо историко-философское введение, сведенное к качественному изложению истории идей и философских систем по образцам немецких профессоров — В.Виндельбанда, В.Вундта, Ф.Паульсена.

Г.Г.Шпет, желая сделать комплимент своему учителю Г.И.Челпанову, отметил, что его учебники выверены лекционной практикой и, таким образом, он следует обычаю западных ученых «...печатать свои лекции только после того, как несколько раз прочтут их в своей аудитории»¹⁷. Впрочем, большинство пособий, выпущенных

в течение 90-х годов XIX в. — первого десятилетия XX в., соответствовали этому положению. Так, «Начальные основания философии» В. Кудрявцева были обобщением его лекций и представляли положения по космологии, рациональной психологии и нравственной философии в соответствии с программой Духовных семинарий. Учебник выполнен в требуемом духе теологизма, критикует материализм, пантеизм, дуализм, отдавая предпочтение теизму со следующим доказательством ходластического типа (из аксиоматических положений, принимаемых исключительно на веру, выводится без нарушения законов формальной логики требуемое обоснование): «Бог есть существо абсолютно неограниченное. Но такое существо не может испытывать никаких ограничений или определений своей деятельности не только каким-либо вне его лежащим бытием, но и каким-либо внутренним, необходимым и тяготеющим над ним законом саморазвития. Его действия могут быть только следствием его самоопределения к ним. Следовательно, мир имеет начало от Бога... от совершенно свободного акта Его воли, определившей его к бытию, — путем творения»¹⁸. По существу, в этом учебном пособии даны необходимые доказательства на все типы вопросов, которые могут возникнуть в миссионерской практике. Дискурс его предельно прост. И. Морев в рецензии отметил, что В. Кудрявцеву удалось доказать равенство теистического взгляда на мир с естественно-научным, материалистическим, а также a priori принимающим существование разнообразных веществ, сил и законов¹⁹. Одни и те же естественно-научные гипотезы используют материалисты, пантеисты, теисты.

Пример также неоднократно читанных лекций, собранных в учебник, представляют «Основания философии как специальной науки» П. Милославского. В отличие от В. Кудрявцева, занимавшего четкую идейную позицию, П. Милославский уведомляет читателей: «...сильно описывается тот, кто будет искать или усматривать в предлагаемом труде какую-нибудь философскую теорию. Этот труд просто констатирует философию как факт и только дает отчет в основаниях её существования и развития»²⁰. Это типичный пример учебного пособия «со скрытой» позицией автора, имевшего слабые позитивистские пристрастия, полагавшего, что «...философия изучает явления в общемировой причинной связи, с определенными теоретическими и практическими задачами — открыть и выяснить законы, связи их в жизни всех индивидуумов и всего мира и таким путем составить идею об общем, едином, истинном основании всякого существования и знания»²¹. Позиция автора столь неочевидна, что даже ввела в заблуждение В. В. Лесевича, который в разгромной рецензии «Философская ипохондрия» заявил: «В лице Милославского можно видеть нарождение нового типа обскурантов, которые, соединяя некоторый талант с известной дозой эрудиции, выдвигают совершенно новый прием спутывания умов: тезисы научной философии Милославский приспособляет и притягивает к своей теории»²².

С середины 1890-х годов и до 1905 г. авторы учебных пособий стремились оставаться на позиции научной нейтральности, что выражалось в их нацеленности на обсуждение либо истории философии как истории идей и систем, либо специфики, природы и структуры философского знания в сопоставлении его с научным. Например, во «Введении в философию» В. Н. Ивановского философия, рассматриваемая как всеобщая методология, классифицируется по разделам: теория познания, онтология (метафизика), логика, психология, этика, и соответственно рассматриваются их предмет, значение и основные концептуальные позиции в их пределах. Цен-

тром всех философских наук является теория познания²³. В заключение он предлагает для удобства читателей таблицы «Структура философии», «Теория познания», «Направления в теории познания» и т. п., что как раз свидетельствует об аудиторном происхождении этого пособия.

«Введение в философию» Г.И. Челпанова, возникшее из лекций, читанных в Киевском университете, представляет пример учебного пособия, излагающего историю философских идей и систем по разделам философии — гносеологии, онтологии, этики, философии религии. Пособие переиздавалось семь раз и к первому изданию были добавлены указатель терминов, указатель имен, вопросник, библиография к каждому разделу и конспективный обзор главнейших моментов истории философии. Любопытно, что, будучи неокантианцем, Г.И. Челпанов, отдавая предпочтение теории познания, эффективно занимаясь проблемами эмпирической психологии, тем не менее, испытывал затруднение в определении общей задачи философии. Понимая, что идеальная цель философии быть миропониманием, служащим основой для жизнепонимания, маловоплощаема, также как «созидание системы не должно быть непременной задачей всякого философа», поэтому Г. Челпанов провозгласил своего рода программу малых дел — «...обыкновенные философы могут довольствоваться тем, чтобы подготовлять путь для тех немногих»²⁴, а философия на нынешнем этапе — это только «объединительница знания». Следовательно, его «Введение в философию» критически синтезирует философское знание и не более того.

Г.Г. Шпет в рецензии на «Краткое введение в историю новой философии» А. Роджерса, ссылаясь на мнение О. Кюльпе, отметил, что существует два способа составления введения в философию: один — наметить известные проблемы философии и дать их решение с точки зрения автора, второй — «справочный», не занимая личной позиции, изложить эволюцию философских систем, что предпочтительнее в обычном образовательном процессе. Но более интересен своей «...цельностью общей картины, гармонией частей и увлекательностью изложения»²⁵ первый способ, воплощением которого является «Введение» А. Роджерса. Примеры оригинальных отечественных «Введений в философию» этого типа появились после 1907 г., возможно, в связи с ослаблением контроля со стороны Министерства за программами курсов. Б. В. Яковенко, рецензируя «Введение в философию: Введение в теорию знания» Н. Лосского, обращает внимание на оригинальность позиции автора: «Книга хочет служить введением в отдельные дисциплины; и первая часть её целиком посвящена гносеологии. За такой почин автора нужно очень благодарить, а работу его приветствовать. К сожалению, только книга его написана также очень популярно и систематически, является по существу своему введением не сколько в гносеологию вообще, сколько введением в гносеологическое учение самого автора»²⁶. Б. В. Яковенко такая самостоятельность позиции показалась чрезмерной со стороны относительно молодого философа — приват-доцента со слишком оригинальной, с его точки зрения, философской концепцией. С большим энтузиазмом Б. В. Яковенко оценил оригинальность идейно близкого ему кантианца и маститого профессора А. И. Введенского с его книгой «Логика как часть теории познания», назвав ее выдающимся явлением логической литературы с «...подлинной оригинальностью самостоятельной и повсюду проводимой точки зрения»²⁷. То, что установки, определяющие позицию А. И. Введенского — антипсихологизм, критицизм, кантианизм — присущи лишь неокантианскому направлению, Б. В. Яковенко не

смукает, т. к. они характерны и для него самого. Именно отход А.И. Введенского от неокантианского русла в представлении ряда понятий оценивается Б.В. Яковенко негативно — «...он совершенно догматичен в своем определении правильного мышления, как годного, которым он начинает свой трактат и которое служит как бы краеугольным камнем для общего релятивистского тона его гносеологии»²⁸.

Из вышеизложенного анализа очевидно, что философское сообщество на рубеже XIX–XX веков уделяло достаточно большое внимание правилам оформления результатов философского творчества. Оценивалась не только концепция произведения, но и его архитектоника, вырабатывались специфические требования к основным профессиональным жанровым формам, причем была осознана и специфичность этих жанров, обусловленная самой природой философского знания.

Требует особого рассмотрения проблема ротации жанровых форм, предпочтения некоторых жанров в определенные исторические периоды; желательно изучить метаморфозы, происходившие с некоторыми жанрами и оценить их коррелятивность с изменениями в историко-культурной жизни России рубежа веков. Но эта тема уже иного исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Баранец Н.Г. О жанрах философских произведений // Теоретические и методологические аспекты социально-гуманистических наук и технологий: Материалы Всероссийской научной конференции. Ульяновск: Изд-во УлГУ, 2003. С. 8–18; Емельянов Б. В. О природе историко-философских источников // Философские науки. 1979. № 6. С. 87–94; Малышева М. А. История философии и литературы: проблемы взаимодействия // Философские науки. 1984. № 4. С. 71–79.

² Тех требований и рекомендаций, которые научный руководитель сообщает ученику в процессе обсуждения диссертации; для исследователя они являются скрытыми, так как их извлечь можно либо из переписки, либо из воспоминаний в уже достаточно трансформированном виде.

³ Гром Н. Я. [Рец.] Л. Лопатин. «Положительные задачи философии» // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 63.

⁴ Там же. С. 64.

⁵ Иванцов Н. А. К вопросу о происхождении и характере математических истин (по поводу книги Л. Лопатина) // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 13. С. 69–75.

⁶ Зенгер Г. [Рец.] П. Лейкфельд «Различные направления в логике и основные задачи этой науки» // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 7. С. 70.

⁷ Гордон Г. [Рец.] Н.Д. Виноградов «Философия Давида Юма» // Логос. 1912–1913. Кн. 1, 2. С. 361.

⁸ Козлов А. А. Новейшее исследование о Платоне // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11. С. 49–50.

⁹ Яковенко Б. [Рец.] Проф. В. С. Серебренников. «Лейбниц и его учение о душе человека» // Логос. 1911. Кн. 1. С. 223.

¹⁰ Аскольдов С. [Рец.] Э. Л. Радлов. «Вл. Соловьев: Жизнь и учение» // Критическое обозрение. 1913. Кн. 1. С. 335.

¹¹ К-нь С. [Рец.] Э. Л. Радлов. «Вл. Соловьев: Жизнь и учение» // Логос. 1913. Кн. 3, 4. С. 355–358.

¹² Степун Ф. [Рец.] С. А. Аскольдов «А. А. Козлов» // Логос. 1912–1913. Кн. 1, 2. С. 370.

¹³ Степун Ф. [Рец.] В. Эрн. «Русские мыслители. Г. С. Сковорода» // Логос. 1913. Кн. 3, 4. С. 353.

¹⁴ Степун Ф. [Рец.] Н. Бердяев «Философия свободы» // Логос. 1911. Кн. 1. С. 231.

¹⁵ Яковенко Б. [Рец.] В. Эрн «Борьба за Логос» // Логос. 1911–1912. Кн. 2, 3. С. 296.

¹⁶ Продан И. С. Ответ на рецензию Б. В. Яковенко о книге «Познание и его объекты» // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 121. С. 169–212.

- ¹⁷ Шнепт Г.Г. [Рец.] Проф. Челпанов «Мозг и душа» // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70. С. 878.
- ¹⁸ Кудрявцев В. Начальные основания философии. М.: Тип. В.М. Волчанинова, 1890. С. 74–75.
- ¹⁹ Морев И. [Рец.] В.Кудрявцев «Из чтений по космологии» // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. С. 76.
- ²⁰ Милославский П. Основания философии как специальной науки. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1883. С. 1.
- ²¹ Там же. С. 412.
- ²² Цит. по: Колубовский Я. Материалы для истории в России. В.В. Лесевич // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 8. С. 152.
- ²³ Ивановский В.Н. Введение в философию. Казань: Лито-типография И.Н. Харитонова, 1907. С. 48.
- ²⁴ Челпанов Г. Введение в философию. Москва; Харьков: Тип. Купнарева, 1918. С. 6.
- ²⁵ Шнепт Г.Г. [Рец.] Проф. Челпанов «Мозг и душа» // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 70. С. 878.
- ²⁶ Яковенко Б. [Рец.] Н. Лосский «Введение в философию» // Логос. 1912–1913. Кн. 2, 3. С. 299.
- ²⁷ Яковенко Б. [Рец.] А.Н. Введенский «Логика как часть теории познания» // Логос. 1912–1913. Кн. 1, 2. С. 383.
- ²⁸ Там же. С. 386.

A. A. Ермичёв

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЖУРНАЛЕ «ВЕРА И РАЗУМ»

Современные справочники по русской философии об этом журнале сообщают походя, не удостаивая читателя простирающей информации о нём. Понять это можно. «Вера и разум» числится по ведомству не философской, а религиозной печати. Его редакция называла статус издания однозначно — «богословско-философский журнал». Однако в периодике, как и вообще в культуре, границы не всегда отчётливы.

Осмелимся утверждать, что журнал стал заметным явлением не только в истории русского богословия, как пишут современные исследователи¹, но и в философской жизни русской провинции.

По настоящему история «Веры и разума» начинается не в 1884 г., когда вышел его первый номер, а больше чем за год ранее. Поставленный в 1882 г. на Харьковскую епархию архиепископ Амвросий (А. О. Ключарев) — сам ученик знаменитого Ф. А. Голубинского — задумал обновить казённые местные епархиальные ведомости, насытив их богословским и философским содержанием. Прошло более года, нужное насыщение происходило, но беспокойного преосвященного это опять не удовлетворяло. Уже с лета 1883 г. Амвросий в кругу своих соратников — «чаетиков» (раз в неделю они собирались у епископа, чтобы за чаем обсуждать насущные вопросы) заговорил о необходимости специального богословско-философского журнала. Именно такой журнал, полагал его основатель, более приличествовал университетскому городу и только такой мог быть интересен образованному обществу.

Архиепископ обращается за разрешением к К. П. Победоносцеву и тот после каких-то сомнений (а может ли Харьковская семинария «потянуть» журнал?) 13 декабря 1883 г. даёт разрешение на его издание. В январе 1884 г. первый номер «Веры и разума» появился, а Амвросий постарался, чтобы журнал получил субсидию от епархии, а соответствующие ведомства рекомендовали его для учебных и даже военных библиотек.

В своей инициативе Амвросий руководствовался высокими целями. Приглашая одного из авторов для сотрудничества, архиепископ объяснял ему: «Нам пред-

стоит подвиг не только приобрести внимание и доверие общества, но по всей вероятности и вести борьбу. В обоих отделах мы открываем место для полемики — и в церковном и в философском. Знамя поднято и поставлено на виду: давайте же борцов за истину Христову и за церковь, которую мы равно любим...»²

При этом — о таком обстоятельстве нужно упомянуть — воители за истину Христову понимали, что в современных условиях следует «не ограничиваться одиною апологетикою христианства на философских началах, а дать философии самостоятельное значение, назначив для неё в журнале особый отдел, который имел бы своей задачей знакомить с философией в её настоящем виде, показывать самый процесс философского мышления»³. Изначально журнал состоял из трёх разделов: церковного (скорее, всё-таки, богословского), философского и информационного епархиального. С 1907 г. по желанию епархиального руководства, недовольного обилием и сложностью философских материалов, первые два отдела были объединены в один, именуемый «богословско-философским». Однако определённо можно говорить, что философичность основного содержания журнала от перемены мест слагаемых не пострадала.

Очень хочется сказать, что журнал стал первым по времени специальным философским изданием в России, потеснив не только «Вопросы философии и психологии» (первый его номер появился через пять лет, в 1889 г.), но и «Философский трёхмесячник» А. А. Козлова, издаваемый с 1885 г. Однако будем осторожны. Более точно ситуацию пояснил Алексей Иванович Введенский — тоже, кстати, активный автор «Веры и разума». В приветствии Преосвященному Амвросию по случаю его юбилея Алексей Иванович писал: «И вот мы видим, что вслед за Харьковским философским журналом нарождаются другие журналы по философии: в Киеве и в Москве. Они, эти новые проявления философского духа, могут, пожалуй, отрицать своё генетическое сродство со своим старшим Харьковским собратом. Но правдивая история скажет, что это родственные явления, вызванные к жизни одним и тем же духом, который впервые был правильно определён и понят во всей своей значительности и серьёзности Архипастырем Харьковским»⁴.

Тридцать два года и восемь месяцев Харьковская епархия издавала по два номера журнала ежемесячно, а всего же вышло более 660 аккуратно изготовленных его тетрадей. Общее количество авторов журнала тоже велико — около пятисот человек.

Фактически редактором издания с первых же номеров (а с 1899 по 1906 год и名义ально) был инспектор Харьковской семинарии Константин Евстафьевич Истомин, и только в 1916 году он запросился на покой. По воспоминаниям современников Константин Евстафьевич был человеком, совершенно неотделимым от журнала. Из месяца в месяц, от номера к номеру в течение многих лет он ведёт работу с рукописями, готовя их к печати. Обладая громадной трудоспособностью, он находит ещё время для отслеживания религиозных настроений в нашем обществе и выступлений в журнале по этому случаю. Но и того мало неутомимому подвижнику. Он ещё выступает в качестве исследователя творчества Лейбница и переводчика его работ.

«Верою разумеваем» стояло девизом журнала. В таком качестве эти слова из «Послания к евреям» апостола Павла были предложены профессором В. Д. Кудрявцевым-Платоновым, бывшим вплоть до своей кончины в 1892 г. активным помощником редакции и автором многих основоположных статей, определивших

теоретическую позицию издания. Кстати, он же предложил название для нового журнала.

Издание, будучи «богословско-философским», претендовало на исполнение определённой социально-культурной функции. Основатель его, архиепископ Амвросий, был убеждён, что религиозное миропонимание тогда же есть миропонимание народное и, проповедуемое «Верой и разумом», оно, в первую очередь, обращено к интеллигенции, к образованному обществу. Интеллигенция же недостаточно осознаёт этот факт и потому она едва является вполне русской. Журнал призывает общество не просто прильнуть к источнику народной веры, но и выполнить задачу разработки научных и философских основ нашего религиозного миросозерцания⁵. Помимо того, журнал прямо заявляет о своём намерении философски образовать общество, научить его философии.

II

Предмет настоящей статьи — историографический. Задача её — показать, как в православном журнале освещалась история русской философии. Достижение такой цели возможно при указании — хотя бы кратком — на философское пространство журнала, образующем контекст его историко-философских представлений.

Теоретическая позиция издания чётко обозначена его девизом — «верою разумеваем». Она покоится на признании верующего разума субъектом познания, на убеждении, что философия и религия не враги, а союзники, что они не могут противоречить друг другу в случае, если человек знает Бога и строит свою жизнь по заповедям Христа. Преосвященный Амвросий был против одностороннего — в ущерб нравственности — увлечения деятельностью ума. Разделяя позицию Московской онтологической школы богословия Т. Стоянов (К. Е. Истомин) утверждал, что «православное учение не состоит в противоречии ни с какою науковою, потому что никакая человеческая наука, если только она заслуживает это название, стремясь к постижению разума Божия, открытого в творениях, не может противоречить тому же разуму Божию, явленному в положительном откровении»⁶.

Однако для редакции гармония веры и разума была приемлема при определённых границах притязаний последнего. К. Е. Истомин предупреждал, что человеческая мысль столкнётся с православием, если она, используя трансцендентализм, посягнёт на христианскую доктрину.

Контекст историко-философских исследований в журнале характеризуется также указанием на тематику его философских статей. Вот как об этом написал С. Рункевич, автор справочной статьи о журнале в «Православной богословской энциклопедии»: «Философский отдел даёт очерки: что такое философия, возможна ли она и нужна ли, её состав и метод, очерк её истории, история философии и откровение, отношение философии к науке и изящной литературе, немецкая философия и религия; о формах и законах мышления, о законах мышления и психологической точки зрения, метафизический анализ рационального и идеального познания, идеализм и реализм, онтология, космология, физиологический метод в психологии и обзор главных направлений в психологии XIX в. и русской психологии; учение о Св. Троице в современной идеалистической философии, идея о Боге у древнегреческих философов, исторический обзор учений о красоте и искусстве, об абсолютном, о зле, идеи бога и бессмертия души, ценность жизни, бессмертие, зон

причинности, о природе знания, воле, движении, пространстве и др.; в частности, о философах и философских системах и направлениях: Аристипп Киренском, Аристотеле, П. Е. Астафьеве, Берклее, Бэконе, Вундте, Гартмане, Гегеле, Гелленбахе, Гиерокле, С. С. Гогоцком, греческой этике, религии, истории философии, дарвинизме, деизме, декабристах — в отношении их религиозных взглядов, Декарте, Демокrite, детерминистах, Ф. М. Достоевском, Иппократе, Канте, Каспари, С. Киркегоре, А. А. Козлове, Конте, В. Д. Кудрявцеве, Лейбнице, Лессинге, Маймониде, Марке Аврелии, Мечникове, Дм. С. Миле, Н. Н. Минском, монизме, Ницше, пантегионизме, Паскале, пессимизме, Н. И. Пирогове, пифагорейцах, Платоне, Плотине, Плутархе Херонейском, Протагоре, раввинизме, рационализме, Ренане, Сенеке, книгах Сивилл, греческих силлогах, Сковороде, старых славянофилах, Сократе, Вл. С. Соловьеве, софистах, Спенсере, Спинозе, спиритизме, стоиках, теизме, Л. Н. Толстом, кн. С. Трубецком, Фейербахе, фетишизме, Фихте, современной французской философии, Цицероне, циниках, Шеллинге, Шлейермахере, Шопенгауэрэ, эволюционизме и эволюции, Эпиктете, Эпикуре, Юме, Якоби, Фалесе Милетском; кроме того, даны изречения греческих писателей, переводы писем Сенеки и книги его «О благодеяниях»⁷. Эта справка была написана в 1902 г.; с того времени и по август 1918 г. тематический диапазон философских публикаций в журнале естественно расширился. Накатившийся XX век обострил традиционные проблемы (наука и религия, наука и мораль) и добавил новые (церковь и прогресс, христианское осмысливание национального вопроса, религия и интеллигенция, христианство и социализм).

III

Разумеется, в богословско-философском журнале с таким диапазоном исследований история русской философии не могла быть предметом специального внимания. В эту тематику журнал входил естественно, понуждаемый обстоятельствами. Пришла приемлемая рукопись об эстетических взглядах В. Г. Белинского — очень хорошо! Появилась какая-то книга, допустим, «Дневники» Н. И. Пирогова — дадим о них публикацию. Статьёй отмечали юбилей или — увы! — кончину какого-либо академического философа. Тропинку к истории русской философии торила полемика с противниками, т.е. с «напими новыми философами и богословами».

Так что, хотя история отечественной мысли и не была любимым предметом редакции, материалы о ней появлялись всегда — от первого до последнего года жизни журнала. С разной обстоятельностью здесь освещались мировоззренческие и социально-культурные идеи Филофея, Авраамия Палицына, Феофана Прокоповича, М. В. Ломоносова, Г. С. Сковороды, В. А. Жуковского, В. Г. Белинского, Ф. А. Голубинского, Ф. М. Достоевского, В. Д. Кудрявцева, Н. Я. Данилевского, Н. Я. Грота, архиепископа Никанора, П. Д. Юркевича, С. Н. Трубецкого, Н. М. Минского, В. Ф. Эрна и др. — всего порядка полуторы сотни имён отечественных мыслителей и философов. Наиболее часто «Вера и разум» рассматривала различные аспекты творчества В. С. Соловьева (при жизни философа — в основном в критико-полемическом ключе, а потом — в исследовательском), Л. Н. Толстого (как правило, только в критическом тоне), славянофилов в целом и, А. С. Хомякова, особенно (скорее всегда в положительном духе).

К сожалению, среди авторов журнала долго не было человека, который мог предложить продуманную систему изучения русской философии, в свете чего её частные эпизоды обретали бы свой смысл.

Такой автор появился только в 1901 г. Им был Александр Александрович Никольский, выступивший тогда в журнале с тремя большими статьями — о философии А. А. Козлова (в одном номере), о философских взглядах архиепископа Никонора (в четырёх номерах) и, наконец, со статьёй «Несколько слов по вопросу о существовании русской философии».

А. А. Никольский учился в Московской Духовной академии и свою дипломную работу о русской философии писал под руководством проф. Алексея И. Введенского. По окончании Академии в 1894 г. начались его частые перемещения по службе и странствия по городам и весям Российской империи, пока, наконец, в 1907 г. он не обрёл постоянного места работы в Рязанской Духовной семинарии, в которой когда-то учился. В родном городе он и скончался в 1915 г. сорока девяти лет отроду⁸.

У А. А. Никольского была концепция русской философии. Коротко говоря, она заключалась в следующем. Философия для нашего историка есть не что иное, как «наука общечеловеческих и вечных проблем». Она «должна удовлетворять вечным общечеловеческим запросам духа и непременно с точки зрения вечных и также общечеловеческих психических потребностей»⁹. Такое знание образует метафизику — совокупность «вечных и безусловных начал» бытия и познания, умозрительно полученных человеком. Если иметь в виду философию как метафизику, то в таком случае нет и не может быть никаких национальных философий — русской, английской, французской или немецкой. Метафизик, равно как и математик, астроном, физик или химик является единичным проявлением мирового разума и, в идеале, представляет собой вполне вненациональную величину. Но, вместе с тем каждый из них является личностью, субъективно-цельной индивидуальностью, которая не может не выражать в своём сознании особенностей своего национального бытия. Если это так, то, — повторяет А. А. Никольский слова Н. Я. Гrotta, — «...идея философии всегда была и будет шире идеи метафизики, как целый дом больше и обширнее своего фундамента»¹⁰.

Кажется, сама логика рассуждений Никольского подсказывает, что нужно оставить сциентистское толкование философии и попытаться принять её как мировоззрение. Чтобы осознанно сделать такой шаг, нужно было специально исследовать вопрос о ценностных основаниях познания. Такого исследования А. А. Никольский не сделал, и в своих историко-философских статьях руководствовался представлением о философии как науке. Следствием такой позиции стало его пожелание, «чтобы философия известного народа, постепенно развиваясь, всё более освобождалась во имя всечеловеческого безусловного значения от влияния тех односторонних национальных начал, которые есть в философии каждого народа...»¹¹. Естественно, чем скорее русские избавятся от национального субъективизма в философском творчестве, тем истиннее будут их построения, и, — не забывает напомнить автор, — тем национальнее! То есть, только там, где мы стоим на высоте собственно философии, философии как таковой, там-то и обнаруживается русская философия, та самая — самобытная...

Такие соображения образовали теоретическую основу исследований историко-философского процесса в России. Руководствуясь ими, теперь А. А. Никольский просто обязан вести начало в России со второй половины XVIII века и рассматривать её развитие исключительно по линии профессиональных занятий в Духовных академиях и университетах. По той же причине в смене европейских влияний А. А. Никольский видит основание для периодизации истории нашей мысли.

Он увидел три таких периода. Первый — от второй половины XVIII века до начала царствования Николая I. Второй — следующие полвека до последней трети XIX века. Третий, уже современный автору период, начавшийся в 70-е годы ему особенно интересен.

По соображениям А. А. Никольского два первых периода были, скорее, временем приобщения русских к философии — даже через заимствования, даже через подражание — то Вольфу и Баумейстеру, то Шеллингу и Гегелю, то материалистам и позитивистам. В условиях, когда русское общество ещё не созрело для философии, даже замечательная мечта славянофилов реализовалась «в трёх-четырёх статейках самого скромного достоинства». Но теперь, с семидесятых годов всё меняется. А. А. Никольский убеждён, что отныне наша философия самостоятельно и осознанно влиивается в русло мирового философского развития.

Два обстоятельства сыграли здесь свою роль. Во-первых, появились профессионалы, кто сознательно и ответственно принял задачу критического изучения всех разделов европейской мысли. Влияния, заимствования, подражания — всё это нашего автора не пугает. Лишь бы всё это способствовало развитию собственного ума, а в эти годы он-то и обнаруживает своё действие. В этом отношении особенно го внимания заслуживает типичная для русской философии фигура Н. Я. Грота. В своём философском самоопределении он пропустил через своё творчество все европейские влияния. Другим обстоятельством, облегчившим рождение русской философии, стало избавление общественного сознания от пут позитивизма и материализма, что было достигнуто работой академических философов, славянофилов и, наконец, европейских мыслителей. Времена изменились! Завершается время научения, и начинается время творчества!

Автор скромен, но скромен достойно... Он мог бы повторить слова французского поэта — мы пьём из своего стакана... Речь идёт, конечно, о философии В. С. Соловьева. Если в отношении к мировой философии «мы не можем представить особенных его заслуг и не можем даже защитить его оригинальность», то в отношении к нашему философскому движению — иное дело. В. С. Соловьева — и только его — можно именовать первым русским самостоятельным философом, предложившим глубоко продуманную систему. Подчеркнём, что основную заслугу В. С. Соловьева наш автор увидел в *продумывании* в его философии христианских догматов, воспринятых в *вере*.

Удачное начало третьего периода ободряет А. А. Никольского, даёт ему надежду на лучшее будущее русской философии: «Русскими мыслителями сделано пока немного. Но и сделанного уже достаточно, чтобы иметь основание сказать, что русская философия по серьёзности, глубине и всесторонности своих исследований недалека от того, чтобы в лице своих, по крайней мере, лучших представителей сделяться известною и за границею»¹².

Оценивая историографическое наследие А. А. Никольского, обнаруживаешь у него, по крайней мере, два положительных результата. Один из них частного характера. А. А. Никольский был первым автором, который дал связное и подробное изложение философии А. А. Козлова, еп. Никанора (Бровковича), Н. Я. Грота. Ему принадлежит первое монографическое исследование о В. С. Соловьеве. Безвременная кончина рязанского историографа помешала ему завершить столь же большую работу о Льве Толстом. Другой результат более общего, методологического порядка. В своих статьях Никольский последовательно применяет европейское, то есть

рациональное, научно-систематическое лекало, которое он накладывает на прихотливые узоры русского философствования, сделав при этом главным творцом русской философии не любителей-дилетантов, а профессионалов, сотрудников Духовной академии и университета. При этом А. А. Никольский особенное предпочтение отдаёт именно академии. Она, духовная академия, воспитала «дисциплину русского ума, приучила русских к «формальному рассуждку»; всегда вела своих питомцев по руслу идеализма и, наконец, проложила путь для университетской философии, выручая последнюю в трудные для неё годы.

Некоторые современные исследователи, пожалуй, даже упрекнут А. А. Никольского за то, что он описывает не столько историю *русской философии*, сколько историю *философии в России*, не делая между ними каких-то различий. Не вступая в дискуссию по этому интересному вопросу, подчеркнём лишь, что А. А. Никольский, приняв «европейское» понимание философии, выступил в этом случае в качестве типичного представителя главной традиции русской философии, которая продуктивно обнаружила себя в последней трети XIX века. Тогда все были «европейцами» в понимании философии, все знали, что философия — это наука, или рациональное и систематизированное знание особого рода. На этой почве взросли философские построения А. А. Козлова, Л. М. Лопатина, В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина и других мыслителей, вполне сознательно стремившихся к системе. Если это так — а это так, то по этой самой причине историографическая позиция А. А. Никольского совпала с позицией современных ему историков русской философии, таких как Е. А. Бобров, Ал-др. И. Введенский, Я. А. Колубовский, Э. Л. Радлов или В. В. Чуйко.

IV

Всё-таки времена менялись. По многим причинам в начале XX века часть интеллигентного общества обратила свои взоры к религиозному идеализму и христианству. Заявил о себе новый взгляд на философию; её выводят за пределы научности, даже противопоставляют науке и сближают с религией. Логичен следующий шаг: если научно-систематическая философия — это европейская философия, то не пора ли особо оговорить права другой философии, а именно национально-русской. Статьи С. Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип», «Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой: параллели», «Что даёт современному сознанию философия Владимира Соловьева?» и Н. А. Бердяева «А. С. Хомяков как философ», «О новом русском идеализме» убеждали читателя в необходимости национальной философии (а не философии как таковой) и указывали на спиритуализм и христианский универсализм как на коренные особенности собственно русской мысли. При таком раскладе «родоначальником самостоятельной русской философии» назывался А. С. Хомяков, а В. С. Соловьев — «последним словом мировой философской мысли, её высшим синтезом». Наконец, стремление к «национализации» философии находит себе яркое выражение в 1910 г. в выступлении В. Ф. Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности» и его полемике с С. Л. Франком на страницах журнала «Русская мысль».

«Вера и разум» пытается разглядеть новые реальности интеллектуальной жизни России, понять смену настроений в русском обществе. Появляются статьи о «возрождающемся идеализме», о «повороте от революции к идеализму», о теософии, о

«Вехах» и А. И. Эртеле, о мировоззрении героев Леонида Андреева и Максима Горького, о Чехове. Переутягиваются с «новым вероучителем» В. В. Розановым. В статьях упоминают Александра И. Введенского, Д. С. Мережковского. Излагаются религиозные воззрения С. Н. Трубецкого, психологические взгляды Л. М. Лопатина, пересказывают «Основы интуитивизма» Н. О. Лосского. Излагаются грамотно, с одобрением...

Но, кажется не больше. Новейшие явления европейской мысли (неокантианство, интуитивизм, феноменология), так интересовавшие русское философское общество, не попадают в поле зрения «Веры и разума». Правда, две «европейские» темы — социализм (постоянно с его критикой выступал проф. Н. С. Степлецкий) и Ницше (о нём, кажется не писал только ленивый) — обсуждаются часто, даже, быть может, избыточно часто, но, скорее, не по теоретическим, а по практическим соображениям. Особенно заметно отсутствие живого движения в теоретической разработке главной темы — отношение веры и разума. Это легко увидеть на двух эпизодах её обсуждения; одного — в самом начале существования журнала, а другого, относящегося к 1914 г. Уже в восьмидесятые годы К. Е. Истомин упрекает В. С. Соловьёва в свободном, то есть разумном отношении к истинам веры. «Мы уважаем теософию, обращается инспектор к В. С. Соловьеву, — но отвергаем её право решать богословские вопросы самостоятельно, независимо от догматики и даже вопреки ей, на одних лишь субъективных началах»¹³. Он уверен, что вера и разум не противоречат друг другу, даже знает об этом, равно как и о том, что отсутствие противоречий не означает отсутствие границ между их областями. К. Е. Истомин находит, что субъективные начала разума не должны и не могут вторгаться в область догматических основ христианского вероучения. Спор К. Е. Истомина с В. С. Соловьевым прокомментировал А. Ф. Лосев. «По Т. Стоянову, — делает свой вывод учёный, — (он знает Истомина по псевдониму) выходит так, что верить — это значит совершенно не знать того, во что человек верит, и не быть в состоянии произнести ни одного звука по адресу предмета веры. Конечно, Вл. Соловьев такого рода догматов не допускал, и, конечно, требовал для них философского обоснования»¹⁴.

По-видимому, конфликт Стоянова и Соловьёва можно было бы считать подключением журнала к большой проблеме антиномизма в познании истины. В начале XX века споры сторонников и противников антиномизма занимали всех. Кому, как не журналу следовало в полный голос высказаться по этому случаю. Но этого не произошло. Журнал опубликовал хорошую большую статью об «Обосновании интуитивизма» Н. О. Лосского (противника антиномизма) и тоже хорошую и тоже большую статью о «Столпе и утверждении истины» о. П. Флоренского (наиболее яркого выразителя антиномизма), не выделив эту проблему как основную.

Складывается впечатление, что журнал превратился в «хранителя наследства» онтологической школы Московской Духовной академии, даже не заметив, что о. П. Флоренский вывел это наследие на новый уровень.

Возможно, причинами отставания журнала от революционных изменений в философской жизни России были и статус издания (всё-таки, в первую очередь, это — богословское издание) и консерватизм клира (не случайно же в 1907 г. самостоятельный философский отдел был ликвидирован и слит с богословским), и работа в провинции и на провинциального читателя. Возможно, боясь «неохристианских» новаций, редакция руководствовалась соображением, по которому «от добра добра не ищут». Утешаясь правотой своих первооснований — верующего разума и

онтологизма — редакция не догадывалась, что их разработка самым прямым путём могла вывести русскую мысль на парадигму философии XX века. Между тем именно такой путь проделала русская религиозная философия, не представленная на страницах харьковского журнала.

Опыт историко-философских исследований в журнале не может быть проигнорирован современными исследователями. Русский православный журнал признаёт права рациональной философии и, следовательно, видит философию там, где есть рационализация мировоззрения. Далее оказывается, что систематическую философию, созданную русскими, он почитает и по существу русской и высоко оценивает заслуги профессиональной философии в России. Журнал не боится видеть, что систематическая философия, (которая для него и есть, собственно, русская) у русских ещё не достигает высокого качества, но верит, что терпенье и труд, помноженные на природный талант русского человека, открывают для неё хорошие перспективы.

Однако бывают странные сближения. Позиция провинциального издания в трактовке природы русской философии и ожидании её скорого расцвета один к одному совпада с представлениями совсем другого журнала, а, именно, европейски ориентированного «Логоса» — «международного ежегодника по философии культуры», который издавался группой наших «неозападников».

В редакционной статье первого его номера утверждалось, что мы, русские, не должны ставить себе целью *русскую* философию «во что бы то ни стало». Если мы будем просто философами, философами по истине, то мы не можем не быть и русскими философами. Ну, чем не Никольский, чем не преосвященный Амвросий, убеждённый в тождестве истинного бытия и бытия русского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Например, в «Материалах к “Богословско-церковному словарю”» А. А. Бовкало оценивает деятельность журнала следующим образом: «... “Вера и разум”, следуя программному девизу распространять “разумно принимаемую христианскую истину” находился на уровне лучших богословских журналов, не исключая академических, а по богатству содержания превосходил большинство из них» // Богословские труды. Т. 31. 1992. С. 332.

Имеется несколько различных указателей содержания журнала.

Уместно сообщить, что с 2000 года по благословению митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима Харьковское епархиальное управление Украинской православной церкви возобновило издание под названием «Віра і розум». Журнал выходит в самом роскошном виде, — даже с цветными вклейками и объёмом не менее 30 печатных листов. В Российской национальной библиотеке имеются три номера этого ежегодника (!): № 1 за 2000 г., № 2 за 2001 г. и № 3 за 2003 г. В первых двух номерах предложено несколько публикаций о прежнем, довольно скромном по виду издании.

² Цит. по: Памяти в бозе почившего высоко-преосвященного Амвросия, архиепископа Харьковского. СПб. 1902. С. 195.

³ Цит. по: Рункевич С. Вера и разум // Православная богословская энциклопедия. Т. 3. Пг., 1902. Стб. 1133.

⁴ Введенский Ал-сей И. Приветствие преосвященному Амвросию, архиепископу Харьковскому, по случаю пятидесятилетия его юбилея // Вера и разум. 1894. № 22. С. 671.

⁵ Преосвященный Амвросий излагает такие свои соображения, в частности, в двух речах, произнесённых им на собрании Санкт-Петербургского Братства Пресвятые Богородицы «О причинах отчуждения от Церкви нашего образованного общества» и «О религиозном сектанстве в

напом образованном обществе». Обе речи были опубликованы в 1891 г.: первая — в «Церковных ведомостях», а вторая — в «Вере и разуме».

Позиция самого журнала в отношении социально-культурных его задач выражена в заявлении редакции «Об издании журнала «Вера и разум» в 1885 году» См.: Вера и разум. 1884, октябрь. Кн. 1. С. II.

⁶ Стоянов Т. Отзывы печати о журнале «Вера и разум» // Вера и разум, 1884, июнь, книжка 2. С. 993.

⁷ Православная богословская энциклопедия. Т. 3. Пг., 1902. Стб. 1138–1140. С. Рункевич, предлагая перечень рассмотренных в журнале тем, здесь же в полуокруглых скобках указывает на годы, когда печатались соответствующие статьи. При цитировании указание на годы снято.

⁸ Биографию нашего историка см.: Ермичев А. А. Историк русской философии Александр Александрович Никольский // Никольский А. А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. СПб., 2000. Здесь же дана библиография А. А. Никольского. Предупреждаем читателей о досадной ошибке комментаторов «Переписки А. В. Ветухова и П. А. Флоренского» (См.: Вопросы философии. 1998. № 12). Здесь на с. 69 в примечании 3 к письму А. В. Ветухова от 14 июня 1914 г. четыре работы А. А. Никольского приписаны его однофамильцу, профессору Харьковского университета А. И. Никольскому.

⁹ Никольский А. А. Несколько слов по вопросу о существовании русской философии // Вера и разум. 1901. № 22. С. 388.

¹⁰ Никольский А. А. Николай Яковлевич Гrot и его философские труды // Вера и разум. 1903. № 17. С. 283.

¹¹ Никольский А. А. Несколько слов по вопросу о существовании русской философии. С. 390.

¹² Там же. С. 399.

¹³ Стоянов Т. Напи новые философы и богословы // Вера и разум 1885, январь, книжка первая. С. 63–64.

¹⁴ Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М. 1990. С. 437.

O. T. Ермиишин

О ФИЛОСОФИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ (ПРОБЛЕМЫ, МЕТОДЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ)

Философия русской эмиграции, существующая как безусловный объективный исторический феномен, вместе с тем вызывает некоторые затруднения при её описании и изучении. Определение «философия в русской эмиграции», предполагающее творчество ряда выдающихся мыслителей, оказавшихся в изгнании, не вызывает никаких сложностей. Однако понимание философии русской эмиграции как целостного феномена требует особых исследовательских подходов и методов, прежде всего — реконструкции. Охватить такое сложное философское и культурное явление можно только при использовании комплексного методологического подхода, поскольку необходимо понять общую структуру феномена, что предполагает взаимосвязь исторического контекста, культурных тенденций и философских идей.

В указанном аспекте философия русской эмиграции долгое время не рассматривалась. Отсутствие как серьезного внимания, так и объективного научного подхода в советской историко-философской науке вполне понятно по идеологическим причинам. Однако и среди эмигрантских авторов, создавших обобщающие работы о русской философии, феномен «философия русской эмиграции» никак не выделен и типологически не описан. Вероятно, в данном случае определяющую роль сыграло отсутствие временной перспективы и достаточной отстраненности от темы. Б. В. Яковенко в своей «Истории русской философии» (1938) придерживался в описании хронологии (глава X «После революции») и не стремился к типологическому анализу. Методу философской персонологии отдал предпочтение Н. О. Лосский, который в своей «Истории русской философии» (1951) дал серию интересных философских портретов и содержательных характеристик. Даже В. В. Зеньковский в фундаментальном 2-томном труде «История русской философии» (1948–1950) не касается типологической характеристики философии в период русской эмиграции, ориентируясь на хронологический принцип и разделив описание периода конца XIX — начала XX в. на части «Период систем» и «XX век». Хотя стоит отметить, что концептуальный подход приводит Зеньковского к общей картине, согласно которой с именами самых известных эмигрантских мыслителей связан расцвет религиозной метафизики. Помимо фундаментальных работ по истории русской филосо-

фии, в эмиграции были написаны отдельные статьи с выделением философии русской диаспоры в отдельный историко-философский период, в частности статьи С.Л.Франка «Русская философия последних пятнадцати лет» (1926) и «Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР» (1936). Некоторые западные историки философии также понимали эмигрантский период русской мысли как отдельное, особое явление: например, в книге Фредерика Коулстона «Философия в России (от Герцена до Ленина и Бердяева)» (1986) есть глава «Философия в изгнании». Тем не менее, большинство исследователей долгое время смотрели на философию русской эмиграции только как на исторический и географический факт (пребывание русских философов за границей в результате высылки 1922 г. или бегства от большевиков).

Интерес к философии русской эмиграции как отдельному феномену возрастает в отечественной науке в 90-х годах XX в., и имеет результатом множество исследований, часть из которых относится к обобщающим и концептуальным работам. Рассмотрим некоторые, наиболее интересные для нашей темы, точки зрения современных авторов на философию русской эмиграции.

Сначала обратимся к концепции С.С.Хоружего, представленную в его работе «Шаг вперед, сделанный в рассеянии» (вашла в книгу «Опыты из русской духовной традиции», 2005). О цели работы сам автор пишет: «Мы будем рассматривать философское и богословское творчество диаспоры *как явление и процесс*, имея в виду показать общий ход этого процесса и описать его эмпирическое, фактическое содержание — дабы затем, на этой основе, вскрыть его внутреннюю логику, внутренние закономерности: “понять смысл и извлечь уроки”, как сказали бы в старину»¹. По мнению Хоружего, философская и богословская мысль русской эмиграции осуществила «идейный поворот», который, прежде всего, заключался в преодолении метафизики Серебряного века, т. е. речь идет об общей идейной тенденции «от религиозной метафизики к православному богословию». Причем указанный «идейный поворот» автор признает значимым сразу в разных аспектах: раскрытие творческого потенциала, открытие новой проблематики, путь к преодолению конфликта между православной духовностью и миром творческого познающего разума, предпосылки для появления оригинальной парадигмы культурного развития. Как полагает Хоружий, задание русской эмиграции заключалось в размыкании изолированности, т. е. для философии русской эмиграции это означало включение в универсальный контекст мировой философской мысли. Для Хоружего понять философию русской эмиграции — это в первую очередь идентифицировать транскультурные стратегии размыкания, проанализировать совокупность этих стратегий. С этой точки зрения Хоружий считает, что включения в мировой контекст достигли только отдельные мыслители (А. Кожев, Н. Бердяев, Л. Шестов и др.), но это оказалось невозможным для философии русской эмиграции в целом. Причиной неудачи, по Хоружему, являлось то, что русские мыслители в эмиграции пытались развивать метафизику всеединства, которая для европейской философии была уже явно «архаичным дискурсом» (на фоне М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна и др.). Однако то, что оказалось невозможным для философии, осуществили русские богословы (прот. Г. Флоровский, еп. Василий (Кривошеин), В. Н. Лосский, прот. И. Мейendorф и др.), опыт которых Хоружий характеризует как стратегию «размыкания во вселенскость Православия». В итоге, по Хоружему, для религиозно-философской мысли русской эмиграции оп-

ределяющей стала «модуляция дискурса», «перемещение фокуса творческих усилий из философии в богословие»².

Концепция С. С. Хоружего значительна и интересна тем, что показывает не только фактическую сторону, но сущность и логику процесса, происходившего в философии русской эмиграции. Однако она не может быть признана единственно возможной и требует осмыслиения, в том числе критического. Во-первых, сам Хоружий признает, что новейшая история русской мысли еще не написана³; во-вторых, уж явно его концепция определяется личными интересами и предпочтениями автора (прежде всего, к «неопатристике» и «неопаламизму»). Поскольку тема статьи не позволяет подробно останавливаться на разборе и критике работы С.С.Хоружего, позволим себе лишь один сравнительный анализ, обратившись к исследованию еще одного современного автора.

В книге Н. В. Мотропиловой «Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов)» (2007) представлена историко-философская картина, согласно которой наиболее выдающиеся русские мыслители всегда находились в контексте мировой философской мысли, развивая свои идеи в диалоге с западной философией. Указанный диалог проходил на определенной дистанции и отличался достаточным критицизмом со стороны русских мыслителей. Проводя параллель между Бердяевым, Шопенгауэром и Кьеркегором, Н. В. Мотропилова отмечает «интересный феномен, еще требующий своего исследования: европейская самокритика новоевропейской философии, проводившаяся с позиций широко понятой философии жизни, была удивительно созвучна тем критическим мотивам, которые мощно заявили о себе в русской философии XIX и XX вв. и которые выражались в создании наиболее ранних в европейской философии и достаточно развитых вариантов “философии жизни”»⁴. Таким образом, «размыкание изолированности», о котором пишет С. С. Хоружий, выглядит неоправданной «стратегией» в применении к тем русским мыслителям, которые изначально были включены в универсальный контекст мировой философии. И дело даже не в том, кто был включен в этот контекст, а в том, что логика, отнесенная С. С. Хоружим к философии русской эмиграции, похожа на логику Гегеля — логику абсолютного процесса, не осознаваемого отдельными деятелями. По крайней мере, отнесенные Хоружим к успешным историям включения в мировой контекст Н. А. Бердяев и Л. И. Шестов никогда себе подобной задачи не ставили, учитывая их критичность по отношению к западной философии. Стоит также отметить, что в отличие от «стратегии размыкания», провозглашенной С. С. Хоружим, Н. В. Мотропилова о задаче русских мыслителей, оказавшихся в эмиграции, пишет: «Главной и неизменной для этих мыслителей, попавших в эмиграцию вместе со многими видными представителями российской культуры, была вера в величие этой культуры; в принявшей, даже прославившей их Европе они рассматривали себя проводниками, защитниками нашего отечественного культурного наследия, брали на себя нелегкий труд в отрыве от родины развивать его дальше»⁵.

Кроме того, Н. В. Мотропилова указывает философию жизни (ее разные варианты, начиная с В. С. Соловьева) как то направление, которое объединяет русских и западных мыслителей. С. С. Хоружий же настаивает, что даже в русской эмиграции «единящим началом в пространстве русской религиозной философии, которое определяло бы в ней некое цельное идеальное направление, русло, продолжала оставаться лишь метафизика всеединства»⁶. Причем в одной группе «продолжателей мета-

физики Серебряного века», не осуществивших, по Хоружему, стратегию «размыкания изолированности», оказываются как С. Л. Франк, так и В. В. Зеньковский, бывший убежденным противником метафизики всеединства и критиковавший Франка в статье «Преодоление платонизма и проблема софийности мира» (1930). Еще более спорным выглядит отнесение Хоружим к метафизике Серебряного века И. А. Ильина, рассмотрение которого в контексте «стратегии размыкания» заслуживает специального анализа и отдельной статьи. Проведенные сопоставления и отмеченные противоречия имеют целью не саму по себе критику, а служат основой для вывода: «чистая концептуализация» может не прояснить, а запутать тему, поскольку ведет к серии концепций, противоречащих друг другу. Следовательно, начинать надо не с концептуализации, а с того подхода, который уже был назван в начале статьи — максимально всесторонней и целостной историко-философской реконструкции.

Реконструировать философию русской эмиграции как целостный феномен не так легко, учитывая сложность и многомерность явления. Однако необходимо хотя бы предложить какую-то первоначальную исследовательскую программу, которую затем можно уточнять и корректировать. Прежде всего, следует задать вопрос о целях и задачах русских мыслителей в изгнании, но ответ на вопрос искать не посредством выделения какой-нибудь «стратегии», главной тенденции или генеральной линии, что характерно для метода концептуализации, а через описание всей совокупности импульсов и «идейных интенций», послуживших основой философского процесса в русской диаспоре и раскрывшихся в самых разнообразных областях философского знания. Причем «совокупность» и «разнообразные области» в данном случае — не случайные словесные обороты, а содержательные термины, поскольку реконструкция целостного феномена необходимо ведет к анализу всех сложных связей между разными сферами философского процесса, а не к выделению только отдельных его частей (даже таких ведущих, как метафизика и богословие). Следовательно, попытаемся сначала ответить на вопрос о целях и задачах, которые провозгласили сами русские мыслители в эмиграции, а затем дадим краткий очерк идейных направлений в разных философских областях (от метафизики до эстетики).

Говоря о задачах и главных «идейных интенциях» русской эмиграции, стоит обратить внимание на то, что лежит на поверхности философского процесса и зафиксировано в конкретных текстах. Для мыслителей русской эмиграции одним из главных был вопрос о смысле произошедшей с Россией трагедии, о причинах той катастрофы, которая случилась с русской и европейской культурой. Этот вопрос не имел характера отвлеченного теоретизирования, а был связан с поиском будущих путей для возрождения России, с «поисками новой России». Данная «идейная интенция» во многом объясняет расцвет философской публицистики в русской эмиграции, значимое присутствие философских статей в эмигрантских периодических изданиях. Если, говоря о философском идеализме в России начала XX в., часто выделяют как знаковые для понимания эпохи сборники «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909), то подобные издания можно найти и в русской эмиграции первой половины 20-х гг. XX в. Например, в 1923 г. в Берлине вышел сборник статей «Православие и культура» со статьями П. И. Новгородцева, В. В. Зеньковского, Ф. Тарановского, А. И. Погодина, С. В. Троицкого, М. А. Георгиевского, Е. В. Аничкова, Г. Е. Афанасьева, А. Л. Бема, А. В. Соловьева. Всех этих авторов объединила идея православия, необходимая, по их мнению, для возрождения России и русской культуры.

туры. Любопытно, что даже Е. В. Аничков, в начале XX в. отличавшийся революционно-демократическими взглядами, в своей статье «На грани» признает значение Церкви для русской культуры и ратует за церковное возрождение. Программной для сборника является статья В. В. Зеньковского «Идея православной культуры», в которой автор призывал общими усилиями строить новый тип культуры, для чего сначала показать истинный смысл и значение православия. Как считал Зеньковский, православие должно быть направлено на преображение человеческой души, что предполагает построение системы православной культуры. Схожей тональностью и идеальной направленностью отличается еще более представительный сборник «Проблемы русского религиозного сознания», выпущенный в Берлине в 1924 г., со статьями Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, В. В. Зеньковского, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского, Н. С. Арсеньева, С. Л. Франка. На примере двух названных сборников (примеры можно было бы продолжить) следует отметить, что первоначально «религиозная интенция» русской эмиграции (понимание религии в качестве необходимой основы человеческого бытия и культуры) нашла выражение в философии культуры и историософии.

Из знаковых для эпохи историософских работ следует отметить известную книгу Н. А. Бердяева «Новое средневековье» (1924), в которой была дана общая оценка современного периода, ознаменованного войнами, революциями и общеевропейским кризисом. Как полагал Бердяев, потрясения и катастрофы вполне естественны при смене эпох в истории, когда ритмически сменяются типы культур. Духовные силы одной культуры истощаются, и происходит переход к новой культуре. Так уже было в период, когда закончилась история древнего мира. В чем же видел Бердяев различие античного и средневекового типов? Прежде всего, в средневековую эпоху «религия опять делается в высшей степени общим, всеобщим, всеопределяющим делом»⁷. Во-вторых, на смену индивидуализму и атомизму приходит стремление к общности и универсализму. И третье различие заключается в том, что возрождаются священные символы культуры, но это уже не субъективный эстетический символизм, а символика, предполагающая связь с высшим духовным миром. Можно сказать, что Бердяев для понимания эпохи нашел определение «новое средневековье», которое обозначает новый тип сознания, ставший также характерным для мыслителей русской эмиграции.

Повышенный интерес к историософии и проблеме религиозной культуры объясняет во многом и популярность в 20-е гг. XX в. такого эмигрантского движения как евразийство. Так, один из основателей евразийства Н. С. Трубецкой (1890–1938) в книге «Европа и человечество» (1920), а затем в статьях, опубликованных в евразийских изданиях, предложил идеалы для создания новой, будущей русской культуры. Идеалы Трубецкого — «истинное самопознание» и «истинный национализм» (статья «Об истинном и ложном национализме», 1921). Самопознание ведет к обретению личностью гармонии и целостности, а народом — самобытной национальной культуры. Согласно Трубецкому, происходит обратимый процесс: индивидуальное самопознание способствует самобытности национальной культуры, которая в свою очередь стимулирует индивидуальное самопознание. «Истинный национализм» и определяется служением самобытной национальной культуре, а не каким-либо политическим или иным идеалам. Однако, подчеркивал Трубецкой, культуре придается не абсолютное значение, как это бывает при агрессивном шовинизме, а утверждается живая связь культуры с психикой ее носителей в каждый данный мо-

мент. В статье «Верхи и низы русской культуры» (1921) Трубецкой указывал на то, что основанием культуры должна быть русская народная стихия со всем своеобразием психологического и этнографического облика. По его мнению, «русские культурные верхи» всегда жили иностранными культурными традициями, сначала — рецензией культуры Византии, а затем — Запада. Если в первом случае рецензия носила преимущественно органический характер, то во втором — вызвала разрыв между «верхами» и «низами» культуры. «Пропасти» должна заполнить самобытная духовная культура, основанная на национальном самопознании. Для этого нужна, утверждал Трубецкой, «революция в подлинном смысле, т. е. переворот в сознании»⁸.

Идеал самопознания защищал в эмиграции и известный философ, публицист Ф. А. Степун (1884–1965), логика размышлений которого имела существенные отличия от евразийских идей. Он выступил последовательным апологетом демократического общественного устройства, которое должно иметь в России оригинальное содержание, не совпадающее с образцами западной демократии. Построение будущей России, как считал Степун, начнется с отказа от старых партийных и политических идей во имя жизни, с «подлинного, творческого сократизма» («Мысли о России. Очерк II», 1923). Один из главных противников Степуна — «эмигрантница» как отрицание будущего во имя прошлого. Степуну же близко частичное отрижение прошлого во имя будущего, путь к которому начинается с самопознания, личной ответственности и нравственного самосовершенствования. Степун писал: «Среди всех идей, рожденных гением человека, идея нравственного совершенствования в известном смысле наиболее человеческая идея»⁹. Однако, тут же он замечал: «Являясь наиболее человеческою идеою, идея нравственного самосовершенствования все же не является высшою идеою человека. Кроме идеи о себе самом, человек родил еще и идею о Боге, кроме идеи борьбы — идею примирения всех противоречий, совмещение их начал, т. е. идею абсолютной полноты Бытия»¹⁰. Исходя из этих идей, Степун и предлагал в качестве будущего идеала России соединить воедино национально-религиозные и демократические силы. По его мнению, существование демократии — утверждение человеческого лица, которое невозможно вне Бога и нации. Безрелигиозной западной демократии Степун противопоставлял религиозный и национальный демократизм («Мысли о России. Очерк V», 1924). Защищая демократию как «религиозную идею национальной России», «религиозное дело всего русского народа», Степун признавал: «Согласен, что очерченный мною идеал демократии мало соответствует конкретной исторической действительности, но решительно не вижу в этом исконном несоответствии всякого идеала действительности никаких причин к отказу от демократии, а лишь стимул к ее усовершенствованию»¹¹. Таким образом, Степун предлагал модель «усовершенствованного» или «духовно углубленного демократизма», способного стать основой будущей России.

В русской эмиграции 20-х гг. происходил сложный духовный процесс, который определялся стремлением к обретению новых идеалов и принципов бытия. О чем бы ни писали эмигрантские авторы (о политике, культуре, философии и т. д.), их объединяла при частом несовпадении позиций одна черта: в той или иной мере отречение от дореволюционного «интеллигентского» сознания и обоснование религиозно-национальной идеи возрождения будущей России. Такую тенденцию «смены эпох» можно проследить и на примере такого многостороннего автора как И. А. Ильин (1883–1954), писавшего о философии, религии, политике, праве, искус-

стве, нравственности и т. д. Характерной как для личного мировоззрения автора, так и для «религиозной интенции» философии русской эмиграции является книга И. А. Ильина «Религиозный смысл философии. Три речи, 1914–1923» (1925). Как видно из подзаголовка, на примере данной книги можно говорить о совокупности идей и взглядов Ильина на религию и философию от предреволюционных лет до начального периода эмиграции. Следует сразу отметить, что, когда Ильин пишет о философии и религии, он подразумевает, прежде всего, Истину и ее познание. Ильин хочет сделать очевидную, объективную Истину бытия или религиозный Предмет основой человеческой жизни. Философия у Ильина по сути выступает не только как часть научного знания, но в первую очередь как творческий идеал, эталон «внутреннего делания». Стоять перед лицом Божиим, заниматься духовным деланием — это еще один подход к самопознанию и самосовершенствованию, еще одна попытка обрести религиозный смысл жизни.

Однако религиозный идеал Ильина сформировался не сразу, а претерпел эволюционное развитие. Если в речи «Философия как духовное делание», открывающей книгу «Религиозный смысл философии», идея религии с точки зрения ее рационального обоснования еще не имеет больших отличий от религиозно-философских взглядов Гегеля, то позднее философские схемы Ильина начинают наполняться православным содержанием. Философия как духовное делание для Ильина складывается из трех элементов: опыт, видение (интуиция) и «разумно-логическое раскрытие испытанного и усмотренного содержания»¹². Как считал Ильин, знание и вера тождественны, и духовная достоверность есть результат «верующего знания» и «знающей веры». По его убеждению, философия, которая основана на подлинном духовном опыте, по содержанию есть религия, поэтому «разумное утверждение духовного Предмета (метафизика, вырастающая из подлинного религиозного откровения) есть та вершина духовного горения, которая религиозно питает, освящает и завершает культуру народа как живого единства»¹³. Ильин анализировал историческую ситуацию, в которой оказалось человечество в «эпоху великой духовной смуты», и предлагал свою программу выхода из кризиса. По его мнению, человечество страдает духовной слепотой, оно «перестало испытывать, видеть, любить и творить главные, священные, зиждущие предметы»¹⁴. Чтобы выйти из состояния духовной спячки или слепоты, нужно обрести подлинный духовный опыт, который имеет устойчивую традицию в истории религии и философии. Так повсеместно в русской эмиграции утверждались представления о России, которая способна возродиться на основе высших духовных ценностей и религиозных идеалов.

Такая подробная характеристика философской публицистики, идейных тенденций в философии культуры и историософии русской эмиграции 20-х годов была необходима для того, чтобы показать значимость «религиозной интенции», которая не укладывается в рамки только метафизики и богословия. Важно отметить, что «религиозная интенция» в философии русской эмиграции не обязательно означала постоянный акцент на религиозных идеях; лучше будет сказать, что указанная интенция — это преимущественно поиск духовных основ бытия, истории, культуры, человеческой личности. Теперь кратко проследим как эта «религиозная интенция», переплетаясь с авторскими трактовками и концепциями, раскрывалась в других областях философского знания.

Говоря о уже неоднократно упомянутой религиозной метафизике, придется подвергнуть сомнению ее трактовку как просто продолжения философии Серебря-

ного века. По сравнению с началом XX в. общая тональность и идеиний контекст русской философии в эмиграции существенно меняются. Например, если внимательно вчитаться в эмигрантские работы С. Л. Франка (например, «Смысл жизни» и «С нами Бог»), или в книги и статьи И. А. Ильина, то можно заметить, как изменился сам тип философствования по сравнению с их же ранними магистерскими диссертациями («Предмет знания» и «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»). Действительно, можно согласиться с С. С. Хоружим, что этот тип философствования имеет мало общего с теоретическим дискурсом М. Хайдеггера или Л. Витгенштейна. Дело, однако, не в «архаичности дискурса», а в принципиальной противоположности дискурсов, отчасти выраженной в известном споре Э. Гуссерля и Л. Шестова о смысле философии («рефлексия» или «последняя борьба»). Русские мыслители руководствовались в своей работе не просто рефлексией (прояснением каких-то проблем) или решением научных задач, а старались найти ответы на самые актуальные вопросы окружающей жизни, обрести путь к истокам бытия, к «новой онтологии».

Метафизика в философии русской эмиграции — это, конечно, не научный проект, сравнимый с теоретическим дискурсом многих западных мыслителей, поскольку ее основная задача заключалась вобретении философского измерения, с точки зрения которого можно было бы вновь попытаться ответить на вопросы о сущности человеческого бытия, когда все прежние идеалы оказались подвергнуты сомнению (вера в прогресс, гуманизм, незыблемые принципы морали, правовые отношения и т. д.). Только в этом идеином контексте более адекватно понятны такие труды как «Реальность и человек» С. Л. Франка, «Путь к очевидности» И. А. Ильина и др. Вне идеиного контекста метафизические опыты русских мыслителей в эмиграции выглядят какими-то странными экспериментами без всякого разумного назначения и своего рода недоразумением на фоне «Бытия и времени» М. Хайдеггера и «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Следует также уточнить отношение к западной философии Н. А. Бердяева и Л. Шестова, философские идеи которых сформировались еще до эмиграции, но нашли признание в Западной Европе только в 20–30-е гг. на волне расцвета экзистенциализма, персонализма и неотомизма. Диалог Бердяева и Шестова с Г. Марселем, Ж. Маритеном, М. Бубером, Э. Гуссерлем, Ж. Батаэром и др. как раз говорит о том, что «стратегия размыкания» была осуществлена в значительной степени западными мыслителями.

Интересным примером служат и философские работы Н. О. Лосского в эмиграции. Лосский еще до революции стал известным в Западной Европе философом благодаря своей гносеологии, концепции интуитивизма. Однако в эмиграции, оставаясь верен идеям интуитивизма и персонализма, он обращается к религиозной проблематике. По сути Лосский занимался в эмиграции последовательным сближением своей метафизической системы, ранее развернутой в книге «Мир как органическое целое» (1917), с христианскими идеями и принципами. Например, в статье «О воскресении во плоти» (1931) Лосский рассматривал учение о воскресении, которое считал вполне обоснованным в рамках своей философии. В понимании Лосского христианское учение о душе не противоречит его идеи субстанциального деятеля. Весь мир образуют сверхвременные и сверхпространственные субстанциальные деятели, но только в Царстве Божием они достигают идеальной гармонии, проникнутые любовью к Богу. Члены Царства Божия образуют единое вселенское тело, которое бессмертно. Как подчеркивал Лосский, в Царство Божие тела входят

уже в усовершенствованном, преображенном виде. Другую тему, связанную с христианством, Лосский затронул в статье «Видения святых и мистиков» (1934), в которой духовные созерцания объяснял координацией субъекта со всем миром. Бог и члены Царства Божия могут иметь непосредственное воздействие на человека, его душу и тело, облекаясь в «транссибъективные чувственные качества». Так, учение о Церкви Лосский философски объяснял через персонализм, понимая мир как взаимодействие субстанциальных деятелей. Позднее Лосский, используя метод синтеза, создал также этическую и эстетическую концепции в книгах «Условия абсолютного добра» (1949) и «Мир как осуществление красоты» (написана в конце 30 — начале 40-х годов, опубликована после смерти автора), в которых метафизика персонализма является главной основой как добра, так и красоты.

Еще более показательны для «религиозной интенции» метафизические построения В. В. Зеньковского в его 2-томном труде «Основы христианской философии» (1961—1964). В обосновании христианской философии Зеньковский опирался на богословские понятия: в гносеологии — на понятие церковного разума, в онтологии — на идею творения, в антропологии — на понятие первородного греха. Замысел Зеньковского ориентирован на создание системы философских принципов, полноценно и адекватно отражающих христианское вероучение. Таким образом, «христианская философия» Зеньковского — это синтетическая концепция, объединяющая с одной стороны идею религиозной философии (религиозно ориентированной мысли), а с другой — философию религии, так как базируется на анализе и разъяснении смысла христианских идей и понятий. Отличие христианской философии от догматики Зеньковский объяснял так: «Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*¹⁵. Для Зеньковского христианская философия есть продолжение веры, диалектика идей на основе веры.

Зеньковский доказывал, что в мире существует непознаваемая (апофатическая) сторона бытия, поэтому философия и должна быть соотнесена с богословием, которое по сути есть апофатическая «философия религии». Поскольку «основа жизни мира апофатична, то она не поддается никакой рационализации»¹⁶. Для Зеньковского всякая рациональное объяснение метафизических форм бытия — мнимая диалектика идей. Апофатическую сторону бытия нельзя познать, но какое-то представление о ней дает богословие и церковная традиция. Христианская метафизика в какой-то мере определяется Зеньковским так: «Мир как целое связан с Богом и в этом порядке должен быть понят как «дом Божий», как Царство Божие, как Церковь»¹⁷. Таким образом, уже ранее упомянутая «модуляция дискурса» от метафизики к богословию, действительно, происходит, но у Зеньковского — не через отрижение метафизики, а в рамках самой метафизической концепции.

Далее логично все же разобраться в целом с местом и значением богословия для мысли русской эмиграции. В данном случае я вполне согласен с С. С. Хоружим, высоко оценившем труды русских богословов в изгнании. Однако есть основания подвергнуть сомнению его тезис о развитии богословия в эмиграции через отрижение метафизики Серебряного века. Этот тезис верен только в отношении Г. В. Флоровского и в контексте его книги «Пути русского богословия» (1937), знаменитой своим критицизмом. Если говорить в целом о русском богословии в эмиграции, то его развитие происходило в большей мере через отрижение того рационального богословия, которое укрепилось в дореволюционной России под влиянием западных

(преимущественно протестантских) образцов. Для молодых русских богословов стало очевидной неадекватность рационального богословия православной традиции, поэтому для их работ характерны обращение к творениям святых отцов и мистико-аскетическому опыту Восточной Церкви, поиск эталонов, укорененных в церковном наследии. В настоящей статье нет возможности анализировать отдельные труды русских богословов, но следует хотя бы сказать о них в целом и об их взаимосвязи с философией русской эмиграции. Протоиерей Георгий Флоровский, Владимир Лоссий, епископ Василий (Кривошеин), протоиерей Иоанн Мейендорф, митрополит Антоний (Блум), архимандрит Софоний (Сахаров), архимандрит Кириан (Керн) и другие авторы через изучение святоотеческой традиции (Ареопагитик, творений святителя Григория Паламы, преподобного Симеона Нового Богослова и т. д.) проложили путь к обоснованию православного богословия, неразрывно связанного с церковным опытом, более целостным в отличие от рационального познания (в этом отношении, например, характерно учение архимандрита Софрония (Сахарова) о различии бытийного и интеллектуального познания). Названные богословы, многие из которых получили образование в Свято-Сергиевском Православном богословском институте, оказали значительное влияние на философию русской эмиграции, в частности на уже отмеченные метафизические идеи В. В. Зеньковского, поскольку утвердили новые подходы к пониманию богословских проблем и раскрыли их более глубокий духовный контекст, что не могло не сказаться на современной им религиозной философии.

При изучении философии русской эмиграции эстетика часто не берется в расчет или считается периферийной. На самом деле она является очень важной сферой философского познания для понимания рассматриваемого явления. Связано это с тем, что в той или иной мере в русской эмиграции утверждается представление о философии не как «строгой науке», а как особом виде творчества. В результате эстетика, развивающаяся нередко в философии искусства или литературной критике, становится своего рода методологической основой для философствования. «Религиозная интенция» в эстетике также находит свое развитие, в частности в обосновании мировоззренческого единства, необходимого для плодотворного творчества. Например, В. В. Вейдле в книге «Умирание искусства» (1937) пришел к выводу, что художественное творчество в XX в. утратило живую связь с бытием и находится в состоянии упадка, причинами чего являются потеря мировоззренческого единства и отсутствие веры в «чудесное». Возрождение «чудесного» в искусстве возможно, как полагал Вейдле, только через возвращение к религии, которая питает собой художественное творчество, придавая ему духовное единство и смысл. Религиозное обоснование эстетики и философии творчества получает развитие в литературоведческих работах Вяч. И. Иванова (в книге «Достоевский. Трагедия-миф-мистика», статьях), литературно-критических очерках и философских эссе Л. Шестова (о Ф.М.Достоевском и Л. Н. Толстом), книгах В. В. Зеньковского «Из истории эстетических идей в России в XIX-XX вв.» (1958) и «Н. В. Гоголь» (1961), эстетике Н.О.Лосского (книга «Мир как осуществление красоты»), статьях С. Л. Франка о русской литературе и т. д. При внимательном чтении всех этих работ становится очевидным, что эстетика в них выступает не как отдельная научная дисциплина, а служит для развития философских взглядов их авторов и часто имеет прямую связь с метафизическими учениями о мире и человеке. Русские писатели и поэты (Ф.М.Достоевский, Л. Н. Толстой, Н. В. Гоголь, А. С. Пушкин, Ф. И. Тютчев и др.)

становятся образцами познания, особого понимания философии. Например, в цикле статей «Философские мотивы в русской поэзии» (1959–1961) В. В. Зеньковский высказал следующую теоретическую точку зрения: философия не есть «строгая наука», философские концепции являются лишь опытами построения мировоззрения. Он писал: «Термин “мировоззрение” выражает ведь ту же задачу синтетического охвата того, чем живет человеческий дух, но “мировоззрение” более гибко, менее строго в смысле формального единства»¹⁸. По мнению Зеньковского, в поэзии находит выражение «эмоциональное мышление», т. к. поэзия оформляет и выражает эмоциональные переживания поэта. В русской поэзии ведущими стали два философских мотива — о Боге и судьбе человека. Зеньковский выступал в науке за методологический синтез, но указывал, что тот возможен не только на стыке научных дисциплин, но и в рамках одной науки — например, эстетики. Для этого необходима выработка и осмысление понятий, имеющих синтетический смысл. Одним из таких понятий для Зеньковского было «мировоззрение», о котором он писал: «В мировоззрении уместны и законны интуиции, рационализация которых не удается, — и в мировоззрении часто чувствуется больше подлинного философского вдохновения, чем в законченных системах»¹⁹. Таким образом, эстетика в философии русской эмиграции выходит за рамки узкой научной дисциплины и имеет связь с разными философскими проблемами (религиозной метафизики, антропологии, гносеологии).

Конечно, можно было бы дальше продолжать перечень идей и направлений в философии русской эмиграции (например, для ее понимания большее значение имеют учения о человеке и историко-философские исследования), но даже выше сказанного достаточно, чтобы составить общее представление о сложности и идеином многообразии изучаемого феномена. Намеченные «эскизы» полностью не исчерпывают темы и оставляют для специальной проработки отдельные детали исследовательской программы. Тем не менее, для всей совокупности идеиных направлений в философии русской эмиграции методология целостной философской реконструкции представляется наиболее адекватной и перспективной, поскольку она ведет к выявлению очевидных фактов и явлений, к созданию общей базы для последующих концепций, дополняющих друг друга и ориентированных на синтез разных точек зрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 335.

² Там же. С. 444.

³ Там же. С. 442.

⁴ Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М., 2007. С. 295–296.

⁵ Там же. С. 384.

⁶ Хоружий С. С. Указ. соч. С. 435.

⁷ Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневекование. М., 2002. С. 229.

⁸ Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 325.

⁹ Степун Ф. А. Сочинения. М., 2000. С. 248.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 272.

¹² Ильин И. А. Религиозный смысл философии. Париж, [1925]. С. 21.

¹³ Там же. С. 33.

¹⁴ Там же. С. 75.

¹⁵ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 22.

¹⁶ Там же. С. 189.

¹⁷ Там же. С. 190.

¹⁸ Зеньковский В. В. Философские мотивы в русской поэзии // Вестник РСХД. 1959. № 52.

С.24.

¹⁹ Там же. С. 25.

Персоналии

Д. В. Шмонин

«ПООЩРЕНИЕ РАЗУМА И КОРЕНЬ НАУК»: И. С. РИЖСКИЙ И НАЧАЛО ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОРНОМ УЧИЛИЩЕ^{*}

Говоря о светской профессиональной философии в России XVIII века, в том числе, о ее преподавании, обычно обращают внимание на основанную Петром I Академию наук, включавшую в себя «универзитет» как «собрание ученых людей, которые наукам высоким... младых людей обучают»¹, и Императорский Московский университет. Именно в петербургском Академическом университете, а со второй половины столетия в Московском университете начинает складываться профессиональная университетская философия, которая существенно отличается как от философии в духовных школах, так и от философствования вольнomyслящих дворян. В этом смысле прилагательное «профессиональный» приобретает едва ли не буквальное значение, поскольку речь идет о философии профессоров (или академиков, когда мы говорим о членах Академии наук²), преподающих философию и нуждающихся в следовании определенной системе как в теретическом плане, так и с точки зрения методики преподавания предмета. При этом естественное внимание к истории собственно университетов и университетской философии³ оставляет в тени существенные моменты, связанные с философией и философами в других светских высших учебных заведениях, прежде всего в Петербурге⁴.

Обратимся к одному такому сюжету. Санкт-Петербургское горное училище, основанное в 1773 г. для подготовки инженерных кадров горно-металлургической отрасли, стало первым техническим вузом России (с 1804 г. — Горный кадетский корпус, с 1834 по 1866 — Институт корпуса горных инженеров, с 1866 г. носит название Горного института). И хотя главной целью образования в нем было изучение наук «реальных» или «натуралистических», гуманитарные дисциплины составляли неотъемлемую часть образования и воспитания. На различных этапах истории училища,

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 08-03-00636а «Философия и теология в университетской схоластике XVI — начала XVII в.: католическая образовательная парадигма в контексте раннего Нового времени».

корпуса, института перечень предметов, порядок их преподавания и содержание курсов менялись. Неизменными оставались лишь высокие требования к профессорам и воспитанникам, о чем свидетельствуют не только сохранившиеся уставы, штаты и другие документы, но и целая плеяда деятелей науки, культуры и образования, преподававших в институте и окончивших его⁵. К гуманитарным дисциплинам, включавшимся в разное время в учебные планы, относились: риторика, логика, философия, иностранные языки (французский, немецкий, по желанию — английский), история российская и всемирная, право (основы юриспруденции с акцентом на аспекты права применительно к горнозаводскому делу). Особую роль играло православное богословие, считавшееся одним из основных изучаемых в институте предметов.

Известно, что уже в начале XIX в. Горное училище по «важности и обширности преподавания в нем наук и знаний» было одним из «первейших» учебных заведений России⁶ и фактически приравнивалось к университетам. В этой связи убедительным кажется мнение о том, что более чем полувековое отставание Петербурга в вопросе учреждения императорского университета объясняется отсутствием в этом острой необходимости: в столице, в отличие от Москвы, имелось достаточное число научных учреждений, а также гражданских и военных учебных заведений, дававших достойное образование⁷.

Начало преподавания философских дисциплин будущим офицерам горного ведомства было связано с именем Ивана Степановича Рижского (1759–1811). Родившийся в семье священника (и получивший фамилию по месту своего рождения — Риги), И.С.Рижский учился вначале в псковской духовной семинарии, затем в Троицкой лаврской семинарии в Сергиевом Посаде⁸, что означало в то время основательную богословскую и гуманитарную подготовку. По окончании Троицкой семинарии в 1779 г. Рижский был оставлен в ней учителем поэзии, риторики и истории. В 1786 г. в Москве вышло в свет его первое научное сочинение «Политическое состояние Древнего Рима». Однако уже в октябре 1786 г. И.С.Рижского переводят преподавателем в Санкт-Петербургское горное училище. Более 10 лет он находится в штате училища, преподает историю, географию, латинскую грамматику, риторику и логику, выполняет обязанности помошника инспектора, руководит переведческой работой на русский язык западных трудов по горному делу. В это время публикуются его учебные пособия «Умословие, или Умственная философия, написанная в С.-Петербургском горном училище в пользу обучающегося в нем юношества» (1790)⁹ и «Опыт риторики» (1796). Филолог, ритор, логик и философ, в Петербурге Рижский востребован и как выпускник семинарии, и как преподаватель Горного училища. В 1799 г. его назначают секретарем Святейшего Синода, в 1801 г. — членом Берг-коллегии. Кроме того, как литератора его избирают в 1803 г. в члены Российской академии. При всем этом Рижский не прекращает педагогической деятельности, которая в 1803 г. претерпевает новый карьерный поворот: ему предлагаются место ординарного профессора российской словесности и красноречия в готовящемся к открытию Харьковском университете. В 1805 г. И.С.Рижский избирается первым ректором вновь открытого университета и деканом отделения словесных наук, преподает теорию и историю литературы, публикует вторым изданием «Опыт риторики» (1805), издает «Введение в круг словесности» (1806) и «Науку стихотворства»¹⁰.

Заметим, что хотя И.С.Рижский более известен именно в связи с Харьковским университетом (для которого он стал «настоящим приобретением»¹¹) и преподаваемыми им в Харькове филологическими дисциплинами, становление его как вузовского преподавателя прошло в Петербурге. Именно в Санкт-Петербургском горном училище И.С.Рижский подготовил и выпустил в свет оригинальный логико-философский учебник — «Умсловие, или Умственную философию».

В историко-философской литературе имеются различные оценки деятельности И.С. Рижского как философа и логика. Э.Л. Радлов, например, упоминает «Умсловие...» как «один из университетских (курсив мой. — Д.Ш.) курсов», обращая внимание на то, что курс этот строится по популярной в то время системе немецких философов, в том числе Христиана Вольфа¹². Интересна в связи с этим мысль Э.Л.Радлова об эволюции университетских курсов логики второй половины XVIII — начала XIX вв. Произошедшее довольно быстро насыщение «рынка образовательных услуг» переводными сочинениями, замечает Э.Л.Радлов, породило ощущение «бесплодности чисто формального направления» логики. В профессиональной среде зрело понимание того, что логика не является «преддверием философии, стоящим вне ее», но «составляет органическую часть самой философии», а «Умсловие...» Рижского относится к числу таких оригинальных сочинений, в которых логика (умсловие) рассматривается как часть теоретической (умственной) философии¹³.

Г.Г.Шпет, со своей стороны, отмечает, что И.С.Рижский был «приосновенен философии»¹⁴, но его «Умсловие...» оценивает невысоко, указывая на заимствованный, построенный на принципах вольфианской философии, порядок рассуждения¹⁵.

Позитивное отношение к «Умсловию...» демонстрируют Л.В. Смирнов¹⁶ и В.Ф. Пустарнаков¹⁷. По мнению В.Ф.Пустарнакова, эта книга стала не только удачным учебным пособием для будущих горных инженеров, но и важным явлением в университетской философии в России конца XVIII — начала XIX в. Более того, «Умсловие...» И.С. Рижского «...может служить своеобразным масштабом для квалификации философского процесса, протекавшего в Московском университете»¹⁸.

В.Ф.Пустарнаков подвергает сомнению утверждение Г.Г.Шпета о приверженности И.С.Рижского вольфианству; скорее Рижский, как и многие другие университетские философы России того времени, являлся эклектиком, если иметь в виду эклектизм, противостоящий догматизму и предполагающий наличие не одного, а нескольких источников построения философских курсов и вообще философствования. В частности, И.С. Рижский ссылается на Леонарда Эйлера¹⁹, которого никак нельзя отнести к вольфианцам. Эта черта является характерной не только для русской, но и, в определенной мере, для западноевропейской философии XVIII в.²⁰

В тексте самого «Умсловия...» И.С.Рижский дает понятие философии, следя эпиграфу, помещенному им сами в «Предисловии»: «Последуем за сим лучом света ... за сим любопытством, которому природа определила быть поощрением разума и корнем наук». «Поощрение разума и корень наук», т.е. любопытство, любомудрие или философия, получает достойное описание в 1-м параграфе книги как «приведенные в порядок системы познания разума»²¹. Целью философии, по И.С.Рижскому, является усовершенствование двух главных человеческих способностей — разума и воли. Любопытство, которому сопутствуют стремление к пользе и спра-

ведливости, «заставляют человека углубляться в познание окружающих нас вещей...»²² Но чувственное познание позволяет человеку познать лишь внешние свойства вещей, в то время как «разум дополняет сей недостаток: он входит в причины, внутренние качества... телесных и бестелесных вещей»²³. Именно это упорядочение систем познания и составляет предмет философии.

Философию И.С.Рижский делит на «умозрительную», которая занимается «наставлением и просвещением разума», и «деятельную», занимающуюся «наставлением воли». При этом умозрительная философия содержит в себе начала деятельной или практической философии. Это традиционный подход, восходящий скорее к Вольфу, а через Вольфа и схоластику к аристотелевскому разделению наук по различным способностям²⁴. В состав умозрительной философии, по Рижскому, входят физика как знание о естественных телах и метафизика как учение о Боге, человеческой душе, главных свойствах мира и о том, что является «общим всем без изъятия вещам»²⁵.

Метафизика делится на онтологию, космологию, психологию и естественное богословие²⁶. При этом онтология, по И.С.Рижскому, есть учение об общих вещах и началах познания, космология представляет собой учение о мире как системе, точнее, о главных свойствах мира вообще, а психология является знанием о человеческой душе.

Деятельная философия включает этику (науку о средствах, при помощи которых человек может поступать «по законам, предписанным природой»), политику (наставления поступать по законам общества) и право природы (естественное право)²⁷.

Проблематика теории познания, не имеющей специального раздела в классификации И.С.Рижского, попадает в область метафизики и распределяется между онтологией и психологией²⁸. Это отличается от того, как это было у Вольфа с его делением психологии на рациональную и эмпирическую (обе части входили у Вольфа в «главную науку» — метафизику, поскольку в эмпирической психологии он искал основания онтологии). Впрочем, уже на 1-й странице «Умословия» автор не стесняется уточнить, что выстраиваемая им «Система» в «главном своем расположении» опирается не только на учение Вольфа, но и на идеи виттенбергского профессора С.Гольмана²⁹, а также иных «известнейших писателей»³⁰. Согласно И.С.Рижскому, основы рационального познания включаются в предмет онтологии, поскольку они связаны с достижением основных свойств вещей. В то же время порядок познания, его свойства, трактуются специализированной частью философии — умственной.

Умственная философия, или умословие, понимается И.С.Рижским как особая сфера мышления, рассматривающая силы и способности нашего разума, которыми разум пользуется в познании, и, выясняющая главные свойства справедливости (у И.С.Рижского это синоним истины)³¹. «Изъяснивши главные свойства справедливости», эта наука «предписывает уму человеческому такие законы, по которому он поступая может быть в состоянии не только в приобретаемом им самим, но и в снисканном другими познании, видит, что справедливо, а что ложно»³². Логика, другими словами, помогает разуму формулировать такие законы, благодаря которым человек может принимать решения не только на основе опыта или знаний других, но по собственному умозрению отличать истинное от ложного и использовать это знание как руководство к поступку. Таким образом, умословие, в понима-

нии Рижского, есть философская наука о поиске истины, которая «наставляет наш разум доходить до справедливого познания»³³.

Первая часть упоминаемой работы И.С.Рижского называется «О действиях разума» и представляет собой изложение традиционной логики. В ней рассматриваются основы чувственного и рационального познания, теории понятий, суждений и умозаключений. Особую роль И.С.Рижский отводит суждению («рассуждению»), которое понимается им и как природная способность проникать в глубину понятий, и как та же способность, усовершенствованная знаниями умословия. Во второй части книги «Об истине и ее свойствах» различаются три рода истины. Метафизическая истина заключается в вещах, нами представляемых. Истины такого рода соответствуют самим вещам, сотворенным Богом, являются целью нашего познания и относятся к предмету онтологии. Умословная истина основана на законах логики; будучи отвлеченною от реальности, она, тем не менее, выполняет важную функцию установления процедур справедливого (истинного) познания, без чего невозможно познание вещей реальных. Что же касается третьего типа истины, то это истина нравственная, определяющая поступки человека.

Предмет работы И.С.Рижского — умословная истина, достижение которой обеспечивается законами логики (в первую очередь, законом противоречия) и процедурами правильного мышления. Началом познания И.С.Рижский считает разум и предание (обычаи, традиции, научные знания). Получение истины возможно лишь при «справедливых рассуждениях», основанных на истинных фактах и выполнении логических правил. Помимо этого, необходимо помнить о погрешностях, коренящихся в разуме, которые вызываются «нерадением», неточными воспоминаниями, излишним воображением, которое в молодости бывает «от слабости рассудка», в зрелом возрасте — «от пристрастий»³⁴.

Третья часть «Умословия...» «О средствах к познанию, и сообщению истины другим» содержит правила «для руководства ума», среди которых И.С.Рижский выделяет советы избегать погрешностей, доводить до совершенства понятия, правильно употреблять чувства, использовать свой опыт, правильно управлять воображением. В наставлении студентам говорится, что все рассуждения должны быть обоснованы, к тому же, говорить следует о вещах, в которых мы уверены, принятие решений должно быть неспешным, а большую часть познания разумно заимствовать у книг (чтению которых даже посвящена специальная глава) и учителей.

Знакомство с тестом «Умословия...» показывает, что значение рассматриваемого сочинения И.С. Рижского выходит за рамки логики как вузовской дисциплины и жанра учебного пособия. Это труд оригинально мыслящего ученого-гуманитария и педагога. Помимо наличия в книге собственно философской составляющей — мы уже говорили о том, что Рижский не был рабски привязан к вольфянству и свободно интерпретировал известные ему учения при оформлении собственных представлений о системе философии — «Умословие...» отражало процесс становления светской профессиональной философии в России, совпавший с подъемом в российском университетском образовании конца XVIII — начала XIX в. Потребности государства и общественные настроения напали, как известно, выражение в утверждении Александром I в 1804 г. достаточно либерального по духу университетского устава. Заметим, что в том же году были учреждены Министерство народного просвещения, Педагогический институт в Петербурге, а Петербургское горное училище было преобразовано в Горный кадетский корпус. С созданием

учебного ведомства в России стала вырабатываться официальная государственная политика в области философии³⁵ Учебная реформа, связанная с именем М.М. Спенсера (1772–1839), интересовавшегося философией и любившего ее, определила достойное место логики и метафизики как общеобразовательных дисциплин в российских высших учебных заведениях³⁶.

За «прекрасным началом» «дней Александровых», однако, довольно скоро последовало охлаждение официальных властей к философии, связанное с изменениями как во внутри-, так и во внешнеполитической ситуации. Уже в 1808 г. в Петербургском учебном округе появляются инструкции, где определяются «нежелательные» философские учения; с 1811 г. философия исключалась из учебных планов гимназий; а в 1817 г., после создания Министерства духовных дел и народного просвещения, возобладал курс на «правительственную реакцию в политике просвещения»³⁷. Результатом этого стало практически полное исключение философских наук из учебных программ не только технических учебных заведений, даже таких, как Горный кадетский корпус, но и университетов. В вузах открывались кафедры богословия, замещаемые священнослужителями, которым вменялось в обязанность не только учить слушателей Закону Божьему, но и нести ответственность за всю духовно-нравственную сторону обучения. В этих условиях светская профессиональная философия в России вступила в новый этап своего развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Уставы Академии наук СССР. 1724–1974. М., 1975. С. 31.

² Члены Академии наук, впрочем, также обязаны были читать лекции и вырабатывать «научный продукт» в виде трактатов. (Уставы Академии наук СССР. С. 35–37.)

³ См., напр.: Безлекин Н.И., Качарова В.Б., Солонин Ю.Н. Академический университет и начало преподавания философии в России // Вече. Вып.12. СПб., 1999; Емельянов Б.В., Новиков А.И. Философия в Петербургском университете (XVIII–XX вв.) // Очерки по истории Санкт-Петербургского университета. Т. 7. СПб., 1998; С. 9–47. История философской мысли в Московском университете. М., 1982; Кобзарь В.И. Логика в Санкт-Петербургском университете // Празднование 275-й годовщины основания Санкт-Петербургского университета: Документы и материалы. СПб., 2003. С.165–193, Панибратцев А.В. Просвещение разума. Становление академической науки в России. СПб., 2002.

⁴ Исключение составляет книга В.Ф. Пустарнакова (*Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России*. СПб., 2003), в которой предпринята успешная попытка обобщающего исследования профессиональной светской философии в России и которая включает в себя также раздел персональных сведений и библиографию зарубежных работ о русской университетской философии.

⁵ См., напр.: Положение для Института Корпуса горных инженеров. СПб., 1834. Научно-исторический сборник, изданный Горным институтом ко дню его столетнего юбилея, 21 октября 1873 г. СПб., 1873.

⁶ Стрекопытов С.П. История научно-технических учреждений в России (вторая половина XIX — XX вв.). М.: РГГУ, 2002. С. 42.

⁷ См. об этом: Петров Ф.А. Формирование системы университетского образования в России. В 4 т. М., 2002–2003. Т. 1. С. 294; Т.2. С.416.

⁸ Смирнов С.К. История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. С. 508–509.

⁹ Умсловие, или Умственная философия, написанная в С.-Петербургском горном училище в пользу обучающегося в нем юношества Иваном Рижским. СПб., 1790. (Экземпляр книги хранится в Российской национальной библиотеке).

¹⁰ История философии в СССР: В 5 т. М., 1969–1988. Т. 2. С. 460.

¹¹ Петров Ф.А. Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. С. 278.

¹² Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 149.

¹³ Радлов Э.Л. Очерк русской философской литературы // Мысль. 1922. № 2. С. 79. — Суждения Э.Л. Радлова разбирает В.Ф. Пустарнаков (*Пустарнаков В.Ф. Философия Вольфа и русская вольфиана в отечественной историографии // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 124–188*).

¹⁴ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. С. 339.

¹⁵ Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 127.

¹⁶ Смирнов Л.В. Рижский // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1960–1970. Т.4. С. 508.

¹⁷ Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. С. 89–91; 561.

¹⁸ Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. С. 89. — Кстати, и Г.Г. Шпет замечает, что, по Рижскому преподавали логику и философию в открывшихся университетах, например, один из выпускников Московского университета 90-х годов XVIII в. ставший преподавателем Казанского университета (Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. С. 342.).

¹⁹ И.С. Рижский ссылается на работы Эйлера: Эйлер Л. Письма о разных физических и философических материях: В 3 ч. СПб., 1768–1774.

²⁰ «Ссылки на Эйлера у Рижского — не случайность, как не случайно и то, что он не берет за единственное основание либо Вольфа, либо Баумейстера, любой Гейнекция. Как и другие русские мыслители XVIII в., Рижский не хотел быть «догматиком», т.е. следовать за одним учителем, а выбирал из многих лучшее, как ему казалось, т. е. был сознательным эклектиком, так что в отдельных вопросах идеи Эйлера ему представлялись согласующимися с идеями Вольфа, Баумейстера и Гейнекия». (Пустарнаков В.Ф. Философия Вольфа и русская вольфиана в отечественной историографии С. 145.).

²¹ Рижский И.С. Умствование, или Умственная философия... СПб., 1790. С. 1.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Аристотель. Топика. 157а.10–11 // Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1976–1983. Т. 2. С. 510.

²⁵ Рижский И.С. Умствование, или Умственная философия... С. 3.

²⁶ Здесь много общего с классификацией философских дисциплин в учении Вольфа, но отсутствует следование ученика учителю: Вольф X. 1) Логика, или Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765; 2) Метафизика / Пер. с нем. // Христиан Вольф и философия в России. С. 227–358; 3) Онтология / Пер. с лат. // Там же. С. 359–374. О вольфовской классификации наук см. также: Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. Конец XVII — первая четверть XVIII в. М., 1989. С. 140–142.

²⁷ Рижский И.С. Умствование, или Умственная философия... С. 3.

²⁸ Вольф X. Метафизика. С. 238–239.

²⁹ С. Гольман был автором курса логики: Hollman S. Philosophiae rationalis quae logica vulgo dicitur. Goettingae, 1767.

³⁰ Рижский И.С. Умствование, или Умственная философия... С. 1.

³¹ Там же. С. 4.

³² Там же.

³³ Там же. С. 3.

³⁴ Рижский И.С. Умствование, или Умственная философия... Часть 2. Гл. 5. С. 173–175.

³⁵ Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. С. 105.

³⁶ Петров Ф.А. Формирование системы университетского образования в России: В 4 т. Т.2. М., 2002.

³⁷ Марголис Ю.Д., Тишкун Г.А. «Единым вдохновением». Очерки истории университетского образования в Петербурге в конце XVIII — первой половине XIX в. СПб., 2000. С. 127 и далее.

С. М. Половинкин

КОНКРЕТНЫЙ СУБСТАНЦИАЛЬНЫЙ СПИРИТУАЛИЗМ Л. М. ЛОПАТИНА

Философия Лопатина является важным этапом в развитии русского персонализма. Наиболее полно свои взгляды Лопатин изложил в книге «Положительные задачи философии», первый том которой (1886 г.) был защищен в качестве магистерской диссертации, а второй (1891 г.) в качестве докторской.

Истоки взглядов Лопатина уходят в простые, наивные представления об одушевленности мира, в художественное восприятие природы полной живых сил: «Склонность к внутреннему одухотворению природы представляет один из самых первоначальных инстинктов человечества, который сказывается в языке, сказывается в мифологии, сказывается во все времена в художественном творчестве»¹.

«Аксиомы философии». Основные принципы своей философии Лопатин представил в виде аксиом. Его «аксиомы философии» суть «естественные веры разума»². Отметим, что аксиомы у Лопатина не претендуют быть самоочевидными истинами, но суть исходные принципы философствования, принимаемые на веру. Однако вера здесь не произвол, она стремится быть «естественней». Что же такое «естественная вера», лежащая в основании «философских аксиом»? У Лопатина вера естественна, когда она соответствует «самой организации нашей мысли»³. Когда это соответствие достигнуто, «аксиомы философии» приобретают «всеобщую обязательность». И всё же, Лопатин чувствовал недостаточность этой «естественности», которая хотя и может привести к «всеобщей обязательности», общепризнанности, но не даёт прямого и точного доказательства. Отсюда утверждения Лопатина, что бесспорных истин нет, в том числе и в науках⁴. Все теории и философские и научные — лишь гипотезы⁵. И всё же, хотя для аксиом нет общепризнанного прямого обоснования, но есть «косвенный аргумент»: доказательство от противного, т.е. немыслимость их отрицания: «Сомневаться в этих истинах можно, но от них нельзя серьезно отказаться»⁶. В итоге, аксиомы философии есть способ организации нашего знания, приближенный к «естественному верам разума». Здесь Лопатин следует некоему подобию «геометрического метода», смягченного признанием его неизбывной гипотетичности. Если безликий «Бог-природа» толкал Спинозу к самонаде-

янности типа *causa sui*, то «Бог живой» предостерегал Лопатина от излишней самоуверенности.

Субстанции-деятели. К «аксиомам философии» Лопатин причислял «принцип субстанциальности»: «во всяком действии, явлении и состоянии что-нибудь действует, является и испытывает состояния»⁷. Субстанция и есть «источник или центр деятельных и воспринимающих сил», живая «мощь действования, осуществляющая себя в актах», «единый субъект данного многообразия качеств и состояний»⁸. В действии себя реализует деятель, в себе самом имеющий средоточие своей реальности и относительно обособленный от всего другого. Деятель — «живой центр деятельных сил», «существо»⁹. Понятия субстанции и реальной силы совпадают: «Субстанция есть конкретная сила в живой полноте ее внутренних моментов, как деятельная основа собственных проявлений»¹⁰. Субстанция внутренне едина и постоянно пребывает¹¹; она есть бытие сверхвременное, т. е. постоянно пребывающее и неуничтожимое¹². Лопатин, вслед за Лейбницием, признавал только простые субстанции. Идея же «сложной субстанции не отвечает понятию субстанции в его строгом и чистом значении», ибо «сложные субстанции», как особенные способы сочетания «элементарных субстанций», могут возникать и уничтожаться, в отличие от «элементарных субстанций»¹³. Примером здесь может служить тело и атомы, его составляющие. Русское неолейбницианство — метафизическая основа русского персонализма — всё же ввело понятие «сложной субстанции», как новой субстанции, способной служить источником своих состояний и действий. Это сделал уже Н. В. Бугаев в статье «Основные начала эволюционной монадологии» (Вопросы философии и психологии. 1893. № 17), возможно, в противостоянии Лопатину. В итоге, субстанция есть «деятельная сила во внутренней целостности ее конкретного бытия, которая в своих частных действиях не исчерпывается и не истощается, но утверждает себя в них, как реально единую мощь многообразных проявлений и качеств»¹⁴. Идея субстанции вносит единство в многообразие наблюдаемой действительности: «Внутреннее тождество существующего» только и мыслимо «под углом зрения» субстанции, причинности, силы и т. п.¹⁵ Субстанции-деятели, «субстанциальные единицы»¹⁶ Лопатина явно схожи с монадами Лейбница. Так же как и у Лейбница субстанции-деятели Лопатина едины, целостны, субстанциальны, множественны, действенны, живы, одухотворены, неделимы, неуничтожимы, внепространственны и вневременны. Отличие: у Лейбница монады независимы от других монад, а у Лопатина субстанции-деятели лишь «относительно обособлены от всего другого». Хотя существует возможность, что «с сотворенная духовная единица» со-средотачивается в своей отдельности и отворачивается от других центров жизни и от их источника. Такое эгоистическое «самоутверждение тварей» — источник зла в мире¹⁷. Размыкание самозамкнутых монад Лейбница и обусловленная этим возможность связи монад стали характерными чертами русской монадологии и, соответственно, персонализма.

Субстанциальная динамика. Субстанции не есть неподвижные состояния, но есть деятели. И вслед за Лейбницием, Кантом и Шеллингом Лопатин развивает своеобразную субстанциальную динамику. Существуют следующие понимания силы: 1) внешняя сила «с ее принудительностью по отношению к нам, с ее сопротивлением нашим усилиям»; 2) внутренняя сила «с ее свойствами инициативы, самоопределения».

ления к действию»¹⁸; это — «внутренне-разворачивающаяся сила»¹⁹. Подлинная сила — это сила «рождающая мощь» самодеятельных субстанций: «Силой, в строгом смысле слова, можно назвать лишь то, что есть самобытный источник своих данных действий, потенция своей энергии»²⁰. Есть силы, действующие одинаково, и силы, развивающиеся, раскрывающие все новые свои потенции, меняющиеся во внутреннем содержании и состоянии, и в приемах внешнего воздействия; таким мы представляем «напис собственное я»²¹. Внутренняя сила склонна быть силой раскрывающейся, творческой. И всякое действие, и всякое бытие есть реализация силы²². Источник всякой реальности — «в свободном акте творческой силы»²³. Мир есть система сил²⁴. Бытие есть действие конкретного существа: «Подлинное бытие всегда есть существование, т. е. самоутверждение существа»²⁵. Понятия бытия, субстанции и силы внутренне связаны²⁶. Без воздействия немыслимо бытие, так же как субстанция и причинность. «Все, что существует, есть или деятельная, себя полагающаяся сила (субстанция), или явление силы (отдельный акт), или способ действия силы (свойство)»²⁷. Бытие двойственно, ибо состоит из 1) акта, осуществляющего это бытие; 2) непосредственного результата этого акта²⁸. «Венцы в себе» Канта, как бытие бездейственное, бессильное, беспричинное, немыслимы: «Итак, венцы в себе, которые, не обладая ни причинностью, ни бытием, однако представляют какую-то реальность, оказываются совершенно немыслимым понятием»²⁹.

Субъект не есть обязательно субъект созидающего духа, но есть «живая мощь действующей субстанции». Объект же — «сила проявленная и раскрытая»³⁰. Выходит, что бытие есть «субъект-объективация», т. е. «переход из субъективного состояния в объективное», «начало которого — во внутренней актуальности существующего, а конец — в объективном раскрытии этого внутреннего»³¹. Существуют степени интенсивности сил субстанции и, соответственно, степени обособления субстанции от всякой другой действительности от «минимальной» до абсолютной. И чем интенсивнее актуализируется самость, «тем рельефнее скажется ее субстанциальный характер»³².

«Конкретный спиритуализм». Спиритуализм существует в нескольких видах:

1) Мистический пантеизм, где только Бог обладает действительным бытием, мир же призначен, иллюзорен. Такой вид пантеизма Лопатин называл «акосмизмом».

2) Субъективный идеализм типа Беркли.

3) «Чаше всего» — это монадология типа Лейбница³³. Таким образом, «учение о монадах не есть единственно возможный вид спиритуалистической философии», однако, оно обладает «преимуществом большей наглядности»³⁴.

В рамках спиритуализма возникают важные вопросы: «Насколько широко применим принцип одушевления? Применим ли принцип одушевления к неживому веществу?» И Лопатин выделяет следующие теории вещества:

1) «Гипотеза идеалистического динамизма»³⁵, к которой близок «конкретный динамизм» Босковича³⁶, у которого атомы сведены к центрам сил. Сила же есть способность действия одного атома на другой, выявляемая в движении последнего. Этим, полагал Лопатин, Боскович упразднил реальность материи³⁷.

2) «Монадологическая гипотеза», согласно которой атомы есть «элементарные духовные единицы — монады»³⁸. В атомах можно предполагать некоторого рода самочувствие: «Мы можем с известной логической правомерностью догадываться,

что в атомах есть какое-то самочувствие и что им присущи внутренние стремления, порождающие их действия на то, что их окружает. Однако что делается в их самочувствии, да и что такое их самочувствие — об этом мы не в состоянии составить никакого адекватного понятия»³⁹. В атомах есть и элементы самодеятельности, «хотя бы в пределах очень узких и однообразных стремлений», выражавшихся в их механических свойствах⁴⁰.

Конкретный спиритуализм есть развитие «монадологической гипотезы». Он исходит из доктрины, согласно которой внешняя реальность однородна с нашим духом: «Косвенным оправданием такого переноса общих свойств нашего духа на все духовное вне нас является то соображение, что все основные категории нашего понимания реального бытия — как понятия единства, субстанции, силы, причины, действия, состояния, воли, я и т. д. — почерпаются из коренных фактов самосознания и не могут быть от них действительно и совсем оторваны, так что всякое приложение этих категорий подразумевает ту или другую наличность этих фактов, а без них самые категории обращаются в ничто»⁴¹. Отсюда выходит, что все существующее внутренне духовно и свободно. Распространение идеи деятельных сил духа на все вещи не аналогия в обычном понимании этого слова, но «аналогия логически обязательная»⁴². Таким образом, существами являются и человеческие личности, и живые индивиды, и индивиды вещного мира. Последовательно проведенный спиритуализм должен предполагать одухотворенность электронов, атомов, молекул, кристаллов, растений, животных, аналогичную духовному складу людей, «духовных существ, стоящих выше нас» и «бесконечной духовной основы сущего». Однако даже в хорошо известном нам духовном мире людей многое кажется непонятным. Непонятность увеличивается по мере возрастания отличий от нас по своей организации. Наиболее непонятны нам электроны и Бог⁴³. Так Лопатинским последовательно проведена спиритуализация (а для него это персонализация) вверх, вплоть до Бога, и вниз, вплоть до атома. Конкретность же лопатинского спиритуализма заключается в том, что дух существует не в бесформенном отвлеченно-общем виде, а лишь в виде конкретной духовной субстанции, в виде существа, личности. Такое конкретно-спиритуалистическое или персоналистическое единство мироздания и есть достигнутый монизм. «Спиритуалистическая гипотеза» устраниет дуализм и является путем к монизму: «Итак, спиритуалистическая гипотеза есть единственно возможный путь к монизму в философии»⁴⁴.

Против спиритуализма впоследствии выступали многие русские философы — Н.О.Лосский, о.Сергий Булгаков, Н.А.Бердяев, о.Павел Флоренский, А.Ф.Лосев и др. Проблема тела и телесности была одной из центральных проблем русской философии.

Теория познания. Лопатин построил некоторый вариант «онтологической гносеологии». В рамках монистического спиритуализма однородность субъекта и объекта познания обусловливают возможность познания, а заключенность субъекта и объекта познания в бытии «всемирного духа» обусловливают истинность познания. Наш познающий дух истинностен потому, что содержится в Истине, и Истина содержитя в нём. Трансцендентное бытие — абсолютно духовно в себе. Этим имманентное и трансцендентное сближаются до полной внутренней однородности⁴⁵. Имманентизм и трансцендентизм «не отрицаются взаимно, а представляют две стороны одной и той же всеобъемлющей истины»⁴⁶. Спиритуализм разрешает

проблему соответствия бытия и мышления⁴⁷. Дуализм материи и духа исчезает⁴⁸. Мы знаем непосредственно наше я; через это знание мы потому можем приблизиться к неискаженному знанию всего остального, что это остальное персонифицировано, т.е. подобно нашему я, и что всё это остальное связано в своей основе: «Дух потому может познать истину, что она в нем содержится изначала: коренная действительность вещей заключена во всемирном духе»⁴⁹. Конкретный спиритуализм обладает долей релятивизма: возможно адекватное познание лишь самих себя и аналогическое познание всего остального в самых общих чертах⁵⁰. Никакая индивидуальная субстанция не может быть подлинно познана только из отношений, в которых она участвует, без некоторого идущего навстречу самопроизвольного участия самой этой субстанции.

Пространство и время. Источник разделенности вещей не в пространстве; наоборот, раздельность и взаимодействие вещей порождает пространство⁵¹. Протяженность вещей есть «реальная соотносительность их составляющих субстанций»⁵². Наполненность пространства есть результат активной деятельности субстанций — «не пускать на свое место, оказывать сопротивление»⁵³. Непроницаемость и инерция проистекают из того, что «каждая реальная единица вещества внутренне противопоставляет себя всем другим и стремится пребывать в каждом данном своем состоянии, раз оно возникло»⁵⁴. Время тоже не абсолютно, но есть «форма процессов, совершающихся в субстанции, и в этом заключается его относительная реальность»⁵⁵. В итоге: «Мир состоит из сверхпространственных и сверхвременных центров бытия, которые находятся в живом, непрерывном взаимодействии; пространство и время только необходимые формы этой никогда не прекращающейся взаимной связи существ»⁵⁶. Таким образом, пространство и время суть производные от деятельности субстанций.

«Творческая причинность». К «аксиомам философии» Лопатин относит и «закон причинности»: «Всякое действие имеет причину, и всякая причина обнаруживается в действии»⁵⁷. Закон причинности «обнимает отношение явлений к субстанциям, лежащим в их основе»⁵⁸. Причинность есть везде, где есть бытие, а «беспричинное немыслимо»⁵⁹. Существует причинность двух типов: 1) механическая как «свойство тех сложных действий, которые обусловлены сочетанием многих субстанциальных единиц»⁶⁰ и 2) творческая как свойство внутренне единой субстанции. Господствующее философское понимание причинности есть причинность первого типа, оно зависит от «истин физических наук» и не есть понимание «подлинной причинности»⁶¹, т. е. творческой причинности. Источник идеи «подлинной причинности» — опыт «производящей деятельности» человека, «сознание самодеятельности»⁶². Понятие творческой причинности не сводится к «роковой необходимости», к детерминизму⁶³. «Творческая причинность» есть способность субстанции совершать свободное действие, т. е. действие, исходящее из самой субстанции, а не детерминированное извне. Понятие «творческой причинности» является понятием персоналистическим.

Свобода. Свобода есть «внутренняя и духовная причинность»⁶⁴, «способность самопроизвольных актов»⁶⁵, т. е. «творческая причинность». В своем понимании свободы Лопатин исходил из чувства свободы, присущего каждому человеку —

«сознание себя, как источника деятельности»⁶⁶. Воля как «внутренняя сила самоопределения» присуща любой субстанции. Воля — свойство не только человека и животных, но и неодушевленных вещей. Свобода одушевленного существа состоит в «творчестве нашей воли»⁶⁷. Таким образом, свобода связана с неординарными творческими актами одушевлённых существ. Однако и неодушевлённые вещи, совершающие лишь однообразные действия, обладают свободой.

Высшей степенью свободы обладает «абсолютное». Необходимость природных процессов исходит от свободной деятельности абсолютного, от «вековечных актов абсолютного творчества»⁶⁸. Творческая причина постоянно действующих сил природы находится в сверхвременных, «вечных» свободных актах абсолютного: «Разгадка бытия в свободном самоопределении, в живом осуществлении абсолютной творческой мощи»⁶⁹. Итак, свобода есть «пределное понятие всякой действительности; в нем заключается глубочайшая характеристика последней субстанции всех вещей»⁷⁰. Свободное творчество абсолютного — последний ключ ко всем тайнам жизни»⁷¹. Свобода — первична, необходимость — вторична и производна⁷².

Абсолютное. Абсолютное есть «живой (т. е. всецело проникнутый волею), творческий разум»⁷³. Абсолютное не абстрактно, но живо, личностно: «Философское признание живого Бога вызывается потребностью дать живое объяснение тому, что само индивидуально и живо»⁷⁴. Личность Бога и есть «творческий Разум»⁷⁵. Абсолютное — «причина самого себя», «самопричинное»: «Божество в существе своем есть абсолютно свободная мощь чистого самоопределения»⁷⁶, «свободная самодеятельность абсолютного начала»⁷⁷. Абсолютное содержит в себе и причину, и акт, и потенцию, и субъект, и объект, и безусловное, и самоусловное⁷⁸.

В абсолютном содержатся корни отличных от абсолютного субстанций, сила их самоутверждения, их потенциальная мощь⁷⁹. Такое понимание абсолютного есть подлинный теизм. Абсолютная мощь — «живой, деятельный и поэтому также осуществленный единый центр» бесчисленного множества созданных отдельных субстанций⁸⁰. Абсолютная мощь — одна, множественность относится только к ее объективации: «Ведь одна и та же всеединая и всеединящая сила осуществляется в жизни всего мира и составляет последний внутренний корень нашей индивидуальной духовности»⁸¹. «Абсолютная причинность» или «абсолютное творчество» лежит в основе всей многообразной действительности⁸². Творение мира подобно созданию художественного образа, где идея получает живую индивидуальность⁸³. «Вечно единое» раскрывает себя в «вечно многом»; «и в свою очередь это вечно многое не находится где-нибудь вне своей бесконечной основы, — оно внутренне присуще ей и не составляет мира отдельных вещей с их изменчивостью и взаимной непроницаемостью, а разве только являет собою идеальный образ такого мира в его до временном единстве»⁸⁴. Бог и создаёт множество свободных субстанций-деятелей, и есть основа их единства. Единство мира коренится в «едином абсолютном духе», который и есть личный живой Бог⁸⁵. То, что для абсолютного неизменно, то для тварей происходит во времени: «Божество реализует вовсе полноту своих потенций, — в живой вселенной оно творит текучее подобие своего вечного разума»⁸⁶. Существуют «ступени самооткровения абсолютной мощи»⁸⁷.

Бог «вечно созерцает в Себе все существующее, но собранное в единый, совершенный образ, так сказать, замкнутое в одну нераздельную точку, как мир вечных идей»⁸⁸. Не есть ли «единый совершенный образ», «вечно многое», «идеальный об-

раз мира в его до-временном единстве» аналог понятия Софии-Премудрости-Божией? Отметим при этом, что у Лопатина аналог Софии есть как бы персонифицированная единая точка-образ.

Необходимость может стать принадлежностью уже существующего, но само это существующее не есть необходимость, ибо Бог свободен и творить, и не творить мир, творить его и так, и иначе. Лопатин писал: «О роковой необходимости для Божества что-нибудь создать вне себя едва ли может быть речь»⁸⁹. Хотя позже он пришел к прямо противоположному: «Мир необходим для Бога»⁹⁰. В миротворении Бог не всемогущ: «Бог все-таки не может делать того, что находится в противоречии с Его существом и свойствами»⁹¹. В Боге «свобода не исключает необходимости, ни, наоборот, необходимость — свободы»⁹². При этом необходимость есть «сообразность себе»⁹³, своему «бесконечному разуму»⁹⁴. Именно из этой бесконечности разума вытекает «идеальное разнообразие форм объективации»⁹⁵. Всемогущество Божие, «бесконечный разум» Божий Лопатин ограничивает законами формальной логики: «нельзя приписать Богу всемогущества иначе, как в ограниченном и относительном смысле. Бог, конечно, всемогущ в том отношении, что Он есть живой источник всех сил и всех реальных возможностей в мире; но означает ли это, что Он может по себе невозможное сделать возможным и превратить логически противоречивое в непротиворечивое, сохраняя, однако, при этом все его внутренние противоречия? Какое основание и какой смысл приписывать Божеству такую мощь? Поэтому, быть может, следует от души пожелать, чтобы самое слово всемогущество ввиду его темноты и двусмысленности было совсем выброшено и из философии, и из богословия и заменено каким-нибудь другим: великие проблемы миротворения, свободы, зла от этого только выиграли бы в своей глубине и серьезности»⁹⁶. Бог Лопатина похож на демиурга Платона. Демиург не властен над вечными идеями, взирая на которые он творит космос. Бог Лопатина не властен над законами формальной логики, довлеющими и над Ним, и над творением Его. В чем же тогда заключается свобода Божия, Его всё-могущество? У Лопатина Бог не свободен не сотворить мир; не свободен Он и в выборе логики этого мира. В итоге: «Абсолютная причина во всех своих проявлениях свободно полагает то, что из нее следует. Она одинаково творит и бытие, и всеобщий закон, и конкретное разнообразие существующего; но именно в отношении к живому содержанию мира ее свобода оказывается с наибольшей наглядностью и несомненностью, и в этой сфере она является творческою по преимуществу»⁹⁷. Истинно-сущее «мыслимо лишь как единый, живой и действительный центр действительно живого множества, как монада монад, как абсолютный организм»⁹⁸. В творении, в конце концов, все есть осуществление воли Божией⁹⁹. А если так, то сомнительна у Лопатина свобода субстанций-деятелей. Лопатин ушел от механистического детерминизма, но пришел к детерминизму божественного ранга. Дух немецкой философии, рисующей картины всеобщего шествия к конечному единению, довел над Лопатиным. Как у немцев, так и у Лопатина свободе как-то неуютно, а то и просто нет места, в этой картине. Но всё же его конкретный субстанциальный спиритуализм был этапом в развитии русского персонализма и оказал влияние на его дальнейшее развитие.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных вопросов.* 2-е изд. М., 1911. С. 232.
- ² *Лопатин Л. М. Аксиомы философии / Публикация И.В.Борисовой.* М, 1996. С. 326.
- ³ Там же. С. 300.
- ⁴ Там же. С. 281.
- ⁵ Там же. С. 335.
- ⁶ Там же. С. 313.
- ⁷ Там же. С. 316.
- ⁸ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2: Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительности.* М, 1891. С. 214–215. Ниже: ПЗФ-2.
- ⁹ Там же. С. 264–265.
- ¹⁰ Там же. С. 215.
- ¹¹ Там же. С. 214.
- ¹² Там же. С. 296–297.
- ¹³ Там же. С. 214.
- ¹⁴ Там же. С. 219–220.
- ¹⁵ Там же. С. 223.
- ¹⁶ Там же. С. 222.
- ¹⁷ *Лопатин Л. М. Аксиомы философии... с.421.*
- ¹⁸ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 154.*
- ¹⁹ Там же. С. 222.
- ²⁰ Там же. С. 207.
- ²¹ Там же. С. 206.
- ²² Там же. С. 229.
- ²³ Там же. С. 270.
- ²⁴ *Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 407.*
- ²⁵ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 251.*
- ²⁶ Там же. С. 311.
- ²⁷ Там же. С. 229.
- ²⁸ Там же. С. 250.
- ²⁹ Там же. С. 246.
- ³⁰ Там же. С. 250–251.
- ³¹ Там же. С. 251.
- ³² Там же. С. 265.
- ³³ *Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 344.*
- ³⁴ Там же. С. 375–376.
- ³⁵ Там же. С. 277.
- ³⁶ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1: Область умозрительных вопросов.* 2-е изд. М., 1911. С. 186. Ниже: ПЗФ-1.
- ³⁷ Там же. С. 169–172.
- ³⁸ *Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 424.*
- ³⁹ Там же. С. 377.
- ⁴⁰ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 310.*
- ⁴¹ *Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 380.*
- ⁴² Там же. С. 381.
- ⁴³ Там же. С. 377–378.
- ⁴⁴ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 217.*
- ⁴⁵ *Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 404–406.*
- ⁴⁶ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 408.*
- ⁴⁷ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 316.*
- ⁴⁸ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 216.*
- ⁴⁹ *Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 280.*

- ⁵⁰ Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 384.
- ⁵¹ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 290.
- ⁵² Там же. С. 292.
- ⁵³ Там же. С. 290.
- ⁵⁴ Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 382.
- ⁵⁵ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 306.
- ⁵⁶ Там же. С. 309.
- ⁵⁷ Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 316.
- ⁵⁸ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 220.
- ⁵⁹ Там же. С. 236.
- ⁶⁰ Там же. С. 222.
- ⁶¹ Там же. С. 109.
- ⁶² Там же. С. 145–146.
- ⁶³ Там же. С. 208.
- ⁶⁴ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 235.
- ⁶⁵ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 391.
- ⁶⁶ Там же. С. 235.
- ⁶⁷ Там же. С. 349.
- ⁶⁸ Там же. С. 281.
- ⁶⁹ Там же. С. 277.
- ⁷⁰ Там же. С. 277.
- ⁷¹ Там же. С. 288.
- ⁷² Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 416.
- ⁷³ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 278.
- ⁷⁴ Там же. С. 288.
- ⁷⁵ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 408.
- ⁷⁶ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 273.
- ⁷⁷ Там же. С. 266.
- ⁷⁸ Там же. С. 259.
- ⁷⁹ Там же. С. 263–264
- ⁸⁰ Там же. С. 260.
- ⁸¹ Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 381.
- ⁸² Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 268.
- ⁸³ Там же. С. 287.
- ⁸⁴ Там же. С. 262.
- ⁸⁵ Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 409–410.
- ⁸⁶ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 274.
- ⁸⁷ Там же. С. 260.
- ⁸⁸ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 407.
- ⁸⁹ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 267.
- ⁹⁰ Лопатин Л. М. Аксиомы философии... с.417.
- ⁹¹ Там же. С. 413.
- ⁹² Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 274.
- ⁹³ Там же. С. 274.
- ⁹⁴ Там же. С. 262.
- ⁹⁵ Там же. С. 262.
- ⁹⁶ Лопатин Л. М. Аксиомы философии... С. 414.
- ⁹⁷ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 287.
- ⁹⁸ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 1. С. 404.
- ⁹⁹ Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 277.

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ

Я. В. Морозова

МОСКОВСКОЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО ПАМЯТИ ВЛ. СОЛОВЬЕВА: ВОПРОСЫ ВОЗНИКОВЕНИЯ

Первое философское общество в России было создано в Москве. Оно, правда, называлось Психологическим обществом, на что были свои причины, уже названные в нашей литературе. Устав Общества был утвержден 15 июня 1884 года, но датой его создания считается 24 января 1885 года — день первого официального заседания, приуроченного к 130-летию Московского университета, при котором оно было сформировано. Философское общество в Петербурге было основано в 1897 году (без малого через 20 лет после выдвижения первого проекта), так же при университете¹.

Таким образом, к началу XX века в России существовало два философских общества — московское и петербургское. Они появились и функционировали как академические проекты. Безусловно, причастность к старейшим университетам создавала благоприятные условия для плодотворной исследовательской деятельности, гарантировала достойный уровень проведения научных мероприятий, обеспечивая их материально-техническую сторону. Но это обстоятельство в то же время являлось и сковывающим фактором. Возраставший интерес публики к религиозно-философским вопросам не ограничивался рамками академической среды. Доказательством чего стало открытие Религиозно-философских собраний в Петербурге (1901–1903 гг.), образовавшихся спонтанно — само собой, без указов и постановлений, без бюрократической волокиты². Так же рождались и темы Собраний, они выплыснулись... из квартир, кружков, салонов, трактиров — из всех тех уголков, где на протяжении многих лет проходили жаркие споры по религиозно-философским вопросам³.

Хронологически следующим этапом в истории философских организаций стало открытие Студенческого историко-филологического общества при Московском университете, первое заседание которого состоялось 16 марта 1902 г. Студенческое

общество было организовано благодаря С.Н.Трубецкому, председателем которого он был избран, а позднее, после смерти Сергея Николаевича Общество стало называться его именем. Инициатива принадлежала студентам, поначалу собиравшимся в университетских аудиториях полулегально под видом практических занятий для обсуждения значимых тем. В ситуации студенческих беспорядков, на которую правительство отреагировало введением «полицейского» режима, подобные начинания были обречены. И только при активном содействии Сергея Николаевича Трубецкого, апологета академических свобод, учащимся удалось получить официальное разрешение для организации студенческого кружка. Насколько непростой была общественная атмосфера, подвинувшая С.Н.Трубецкого на организацию Студенческого общества, можно судить по его письму к брату: «Я сам все спрашиваю себя, так ли это, и неужели же в такую критическую, смутную пору мы должны отказаться от мысли давать людям университетское образование, отказаться от всякой попытки вести дело высшего научного образования? ... В Московском университете я даю себе отсрочку, но только при решении вопроса такой принципиальной важности, как вопрос to be or not to be университету в России... Но тогда ты должен сказать: «все порядочные профессора должны уйти». Мы близки, очень близки к этому: может, час настал. Обо всем этом будем говорить при свидании.

При сем прилагаю устав учрежденного мною общества. Главный номер есть... то, что на него никакие забастовки и беспорядки не распространяются, и что в смутные университетские времена научные занятия в обществе не прекращаются, почему оно должно быть очагом академической свободы. Секций в обществе пока немного: философская (председатель Л.М.Лопатин), всеобщая и русская история, историко-литературная и общественных наук (должна распадаться на множество отделов). Председатель общества — я, товарищ председателя Новгородцев...»⁴.

Благодаря совместным усилиям учащихся и профессоров обсуждение религиозно-философских тем из студенческих келий было перенесено в университетские аудитории. В 1904 году по инициативе ряда студентов была организована пятая секция «Истории религии», активными участниками которой стали В.Ф.Эрн, В.П.Свенцицкий, П.Флоренский, А.В.Ельчанинов. Был на заседаниях и Андрей Белый, описывавший работу Общества в присущей ему манере: «Открытая секция «Истории религий» в студенческом обществе (при Трубецком): заседания происходили в университете; тогдашнее ядро — три «Аякса»⁵, бородатый Галанин, два Сироечковских, А.Хренников, несколько диких эсеров с проблемой мучительного «быть — не быть», анархисты толстовствующие, богохулители, ставшие богохвалителями, или богохвалители, ставшие с бомбою в умственной позе, посадские аристократы из самораздвоенных, кучка курсисток Герье; председательствовал С.А.Котляревский, еще писавший свой труд «Ламеннэ», появлялись Койранские, «гриффики»; да «аргонавты» ходили: сражаться с теологами»⁶.

Из секции «Истории религии» позже выросло Христианское братство борьбы (ХББ), также затеянное «Аяксами». Из этой же секции вышли некоторые члены Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (МРФО).

Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева — один из крупнейших религиозно-общественных проектов в интеллектуальной истории дореволюционной России, одно из самых масштабных идейных предприятий в истории русской религиозной философии.

При всей значимости Московского общества памяти Вл. Соловьева, безусловном признании его роли в истории русской религиозной философии, на сегодняшний день мы не имеем основательного труда, всесторонне освящающего его деятельность. Более того, не существует и четкого представления о том, кому принадлежала инициатива его создания, каковы были цели, кто определял стратегическую линию деятельности, кто был ответственен за решение тактических задач, каково было их содержание и конечная цель.

Ни один из существующих вариантов истории МРФО, на наш взгляд, не является достаточно убедительным. Прежде чем приступить к изложению той версии, которая представляется наиболее обоснованной, рассмотрим имеющиеся.

Большинство исследователей, так или иначе затрагивавших в своих работах историю МРФО, придерживались версии, согласно которой Общество памяти Вл. Соловьева выросло из секции «Истории религии» Студенческого общества или же из Христианского Братства Борьбы, представлявших собой один и тот же круг лиц — одно объединение, различающихся только статусом (официальное и неофициальное). Эту версию приводят в своих работах С.М. Половинкин⁷. А.В. Соболев в качестве «резервуара» будущего МРФО добавляет еще кружок «Аргонавтов»: «Другим резервуаром стал кружок «аргонавтов», сформировавшийся вокруг Андрея Белого, Сергея Соловьева и Эллиса (Л. Кобылинского). Один из старейших членов кружка «аргонавтов» — Г.А. Рачинский стал позднее председателем Общества памяти Вл. Соловьева»⁸. В качестве источника МРФО, помимо студенческой секции В. Кейдан рассматривает общественно-политические собрания в доме М.К. Морозовой.

Пожалуй, первым, озвучившим версию с «Братством» был А. Носов. На основании архивных материалов, а именно: переписки членов «Братства» и документов канцелярии Московского обер-полицмейстера он пришел к выводу, что именно члены Христианского Братства борьбы являлись инициаторами создания Соловьевского Общества.

«Именно молодым студентам-гуманистиям, вероятно, впервые приходит мысль сформировать независимое (от университетского начальства⁹) и вполне легальное (в глазах властей придерживающих) Религиозно-философское общество, в котором можно было бы обсуждать широкий круг волнующих общественность проблем.... Второго мая 1905 г. А. Белый сообщает П.А. Флоренскому: «Дорогой Павел Александрович! 4го мая Эрн читает реферат о собственности у Христофоровой, в то же время мы приурочили ко дню этого чтения собрание будущего общества памяти Вл. Соловьева. Пожалуйста, приезжайте с Алексеем Сергеевичем и, быть может, Троицким. Более 30–40 человек не будет. Будут только действительно интересующиеся. Глубокоуважающий Вас Б. Бугаев».

В том же мае 1905 г. в числе «прочитанных рефератов, публичных лекций, бесед (на заседаниях) оппонирований с 1899 до 1932 года» А. Белый записывает о своем участии в «религиозном диспуте, устроенном формирующимся Моск. Религ. Фил. О-вом в 1м Зачатьевском переулке»¹⁰. Следующее письмо, относящееся к интересующей нас теме принадлежит Эрну: «Серг. Ник. Трубецкой очень охотно согласился быть членом Религ. Фил. Общества и обещал непременно прочесть воспоминания о Влад. Соловьеве. Лопатин тоже согласился и тоже обещал приготовить свои воспоминания. Устав уже, кажется, двинут в ход»¹¹.

Помимо процитированных выше писем, А.Носов в своей работе приводит еще один любопытный документ — «Дело канцелярии Московского обер-полицмейстера». В нем содержится заявление В.Ф.Эрна на имя московского градоначальника, в котором он просит рассмотреть вопрос об официальном признании «предложенного к открытию в г. Москве Религиозно-философского Общества памяти Вл. С. Соловьева». К сему документу прилагался Устав планируемого Общества и список членов учредителей: К.М.Аггеев, А.Н.Булгаков, С.Н.Булгаков, Д.Д.Галанин, А.В.Ельчанинов, С.А.Котляревский, Л.М.Лопатин, В.П.Свенцицкий, М.И.Сизов, С.Синельников, С.Сыроечковский, Б.Сыроечковский, П.П.Поспелов, М.В.Штандель, Д.В.Шер, В.Ф.Эрн, И.М.Херасков, Г.А.Рачинский. Прощение В.Ф.Эрна не было удовлетворено и о дальнейшей судьбе документа нет никаких сведений. Проведенные Обществом, не получившим официального признания, заседания считались нелегальными.

Помимо упомянутого доклада В.Ф.Эрна «О собственности» «Обществу» удалось заслушать еще несколько выступлений: Д.Д.Галанина — «Христианское мировоззрение до VII века», в котором автор доклада анализировал мировоззрение русского народа на примерах памятников допетровской Руси, пытаясь найти ответ на злободневные вопросы современности. «Славянофильско-народническая точка зрения автора вызвала горячую критику г. Кузнецова (прис.пов.), г. Гатунга (прис.пов.), В.Эрна и свящ. П.П.Поспелова», — резюмировал корреспондент газеты «Народ»¹². В этой же статье был помещен список членов-учредителей «Общества»: С.Н.Булгаков, А.В.Ельчанинов, С.А.Котляревский, Л.М.Лопатин, П.П.Поспелов, В.П.Свенцицкий, Г.А.Рачинский, В.Ф.Эрн. Сообщалось, что на открытии «Общества» выступал В.П.Свенцицкий с докладом «Христианское Братство Борьбы и его программа», вызвавшем оживленную дискуссию вокруг озвученных им вопросов отделения церкви от государства, христианской общественности и т.д.

Собственно этими источниками и ограничивается история возникновения Общества, а других документальных подтверждений, на основании которых было бы возможно проследить дальнейшую его судьбу (этап становления) не имеется (во всяком случае, не выявлено). История только что образовавшегося Общества обрывается осенью 1905 года. Данному обстоятельству можно было бы найти правдоподобное объяснение и, в целом, удовлетвориться версией, представленной авторитетными исследователями. Однако сомнения вызвал тот факт, что возникновение МРФО, описанное М.К.Морозовой, не укладываются в привычную и в общем-то, принятую схему, которая в изложении В.Кейдана выглядит следующим образом. «В 1905 г. было зарегистрировано «Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева» (МРФО). В числе членов учредителей, помимо М.К.Морозовой, были С.Н.Булгаков, кн. Е.Н.Трубецкой, Н.А.Бердяев, С.А.Котляревский, Л.М.Лопатин, священник Н.Поспелов, Г.А.Рачинский, А.В.Ельчанинов, В.П.Свенцицкий, П.А.Флоренский и В.Ф.Эрн. На открытии МРФО В.Свенцицкий прочел реферат «Христианское братство борьбы и его программа», вызвавший оживленную дискуссию. Через месяц число членов Общества достигло 150 человек. Однако еще через месяц Отделение чрезвычайной охраны приостановило заседания МРФО. Их удалось возобновить лишь 4 ноября 1906 г.»¹³.

В этой, непротиворечивой на первый взгляд, схеме есть несколько неувязок. Во-первых, в 1905 году Общество не было зарегистрировано, его заседания проходили без официального разрешения. Во-вторых, среди членов учредителей не было

ни М.К.Морозовой, ни Е.Н.Трубецкого, ни Н.А.Бердяева. Но самое важное — в мемуарах самой Маргариты Кирилловны история возникновения Общества изображена несколько иначе и относится не к 1905, а к 1906 году. Попытка отыскать в архивах Морозовой сведения относительно открытия Общества в 1905 г., не увенчались успехом. По переписке Морозовой можно проследить все наиболее значимые события 1905 года, но никаких упоминаний касательно ее участия в учреждении МРФО в ней не обнаруживается. Согласно воспоминаниям М.К.Морозовой, Общество памяти Вл. Соловьева началось в философском кружке, образовавшемся в ее доме в связи с несостоявшимся приездом Бергсона.

«Однажды прошел слух, что Бергсон, знаменитый французский философ, очень интересуется русской философией и желал бы побывать в Москве, — пишет Морозова в своих воспоминаниях о Лопатине, — Лев Михайлович, зная, что он сам тогда должен был принять Бергсона, дать ему возможность прочесть доклад в Психологическом обществе и обменяться с ним мыслями и что все это надо сделать на французском языке, категорически воспротивился этому и сумел отговориться, хотя знал французский язык. Дело в том, что это событие потребовало бы от него большого напряжения, усиленной работы, вообще большой затраты сил. Все окружающие очень досадовали на него за это. Вообще, благодаря такому патриархальному духу и характеру Л.М., он не оказывал достаточного влияния на молодежь того времени, несмотря на свой ум и свой философский талант…

В связи с тем, что очень многие, и я в том числе, досадовали на Л.М. за то, что он отклонил приезд в Москву французского философа Бергсона, у меня явилась мысль организовать у себя в доме частным образом «Философский кружок» и тем дать возможность приезжающим из-за границы, окончившим там университет, прочесть доклад. Таким образом, все московские философы могли знакомиться с вновь прибывшими, и они в свою очередь находили место для своего выступления. Я помню Яковенко и Лифшица, приехавших из Сорбонны; было еще несколько человек, но их фамилии я не помню. Для того чтобы прочесть доклад в Психологическом обществе, надо было быть уже официально признанным ученым»¹⁴.

Разумеется, Бергсон оказался лишь удачным поводом для организации религиозно-философского объединения, не ограниченного академическими рамками. В доме Морозовой на протяжении всего 1905 года происходили какие-либо заседания: шумные и пестрые по составу политические собрания постепенно «переросли» (качественно) в более тесный философский кружок, а затем уже религиозно-философское Общество.

Пытаясь решить противоречия между версией, изложенной Морозовой, и версией, вырисовывающейся на основании переписки членов «Братства», мы предполагли «морозовский» вариант. Основанием данного выбора стали не столько мемуары Маргариты Кирилловны (воспоминания современников, их видение событий вполне могут отличаться, вернее — различия в них неизбежны), сколько количество несовпадений и пробелов в версии со Студенческим обществом (наиболее активными и видными его членами — организаторами ХББ) и странным «молчанием» архивов Морозовой. Опустив детали проделанной исследовательской работы по реконструкции истории МРФО, отметим, что ее результатом стал достаточно неожиданный вывод: в период 1905–1906 гг. возникло два одноименных Общества. МРФО и Общество памяти Вл. Соловьева, затеянное членами «Братства», — это два разных объединения, созданных приблизительно в одно и то же время, с одними и

теми же участниками в главных ролях. Повторение имен и стало причиной путаницы: в культурно-исторической памяти произошло слияния этих двух организаций.

В начале 1905 года группа молодых людей во главе с Валентином Свенцицким, Владимиром Эрном, Павлом Флоренским, Александром Ельчаниновым, при участии Андрея Белого, Сергея Булгакова решила создать религиозно-философскую организацию, не скованную академическими рамками. Так родились замыслы, имевшие целью «активное продвижение в жизнь начал вселенского христианства». Установить «правду о земле» в общественных отношениях должно было Христианское Братство Борьбы, недолго просуществовавшее и оставившее след в истории благодаря энергичным инициативам Свенцицкого — своеобразным религиозно-общественных акциям: расклеиванием листовок, печатным обращениям к церковным иерархам и «народу». «Братство» в силу ориентированности на активные действия, представляло собой скорее «исполнительный комитет», и вскоре перед его членами встала задача религиозно-философского обоснования «христианской общественности», формирования теоретической платформы. К тому же не все члены «Братства» разделяли «революционные» настроения и методы Свенцицкого. Рождение нового проекта — религиозно-философского общества — не заставило себя долго ждать. Было решено объединить выступления с докладами и рефератами по частным квартирам, в университетских аудиториях (в рамках Студенческого общества) — придать им четкую организационную форму. Проект будущего философского общества, разумеется, получил имя Владимира Соловьева. Но за недостатком материальных средств и отсутствием активных сторонников «революционного христианства» начинания «Аяксов» остались незавершенными.

К этому времени в салоне Маргариты Кирилловны Морозовой сформировался круг лиц, идеино близких друг другу, в котором преобладало то же — Соловьевское направление, те же — религиозно-общественные идеалы, но это были люди другого поколения: старше, трезвее, консервативнее, состоятельнее (и в материальном отношении, что имело немаловажное значение). Маргарита Кирилловна обеспечивала не только финансовую сторону дела; на ней были все «дипломатические» переговоры с участниками, решение организационных вопросов. Стратегические вопросы были в ведении Е.Н. Трубецкого, совместно с которым М.К. Морозова задавала «Московский еженедельник». У истоков МРФО стоял С.Н. Булгаков, летом 1906 года переехавший в Москву и отдалившийся от «Братства». Свое отношение к очередному изданию В. Свенцицкого — «Взыскующим града» С.Н. Булгаков высказал в одном из писем: «Получил вчера «Взыскующих», перечел и сегодня просто отправлен ими. С тоской думаю, что это — ошибка молодости или «прелесть» и во что обещает это развиваться. И все у меня стоит образ огромного креста в их квартире¹⁵, на который мне всегда было почему-то неловко глядеть... Когда я сталкиваюсь непосредственно с В<алентином> П<авловичем>, и живое чувство любви заглушает все, мне не страшно, а, когда читаешь, тяжело...»¹⁶.

М.К. Морозова с большой симпатией относилась к С.Н. Булгакову, ценила его энергичность и преданность делу и при всех возникающих разногласиях между Е.Н. Трубецким и С.Н. Булгаковым, она принимала сторону последнего, во всяком случае, запицала его от не всегда справедливых обвинений Е.Н. Трубецкого. Вместе с С.Н. Булгаковым к организации нового Соловьевского общества были привлечены В.Эрн и В.Свенцицкий (инициаторы первого, неудавшегося проекта). Впрочем, знакомство Морозовой с Эрном произошло раньше. В 1904 году Сергей Николаевич Де-

лекторский — врач, живший по соседству с М.К.Морозовой, писал В.Ф.Эрну: «Прощу Вас приехать ко мне (во вторник или четверг на той неделе). Надеюсь, что Вы не проскучаете, так как встретитесь здесь с интересными людьми: Маргарита Кирилловна Морозова, по убеждению Белого принадлежит к числу трех женщин, имеющих мировое значение, да и, помимо замечаний Белого, по моему убеждению, это очень хороший и глубокий человек, которого я очень уважаю. Мне хотелось бы, чтобы Вы познакомились с ней; такие люди удивительно хорошо действуют на душу. На Рождество Вы можете встретить здесь Александра Николаевича Скрябина, что и для Вас и для него будет очень и очень полезно, а для меня радостно»¹⁷.

Произошло ли знакомство на Рождество 1905 года или состоялось чуть позже — не суть важно, но весной того же года В.Эрн сообщал А.Ельчанинову: «Дорогой Саша!... После твоего отъезда у нас довольно много событий. От Морозовой получили средства и будем получать. 2) Технически наконец устроились. 3) Во Владимире объявились целая компания, которая просит приехать, чтобы устроить там отделение. 4) Совокупно с ней Рачинский, Духовная Академия, и наша компания открывает Религиозно-Философское Общество памяти Соловьева — где выступит с целым рядом рефератов на общественные темы, прения, широкий доступ публики. Уже есть духовенство, рабочие-радикалы и профессора. Пока всё на частных квартирах и параллельно с этим пойдут хлопоты об официальном разрешении»¹⁸.

Из письма В. Эрна не ясно, на что именно он получил деньги от М.К. Морозовой. В. Кейдан полагает, что это были средства на организацию типографии в Тифлисе¹⁹. В данном случае важнее другое: почему М.К. Морозова, якобы входившая в число учредителей Общества, не способствовала с решением вопроса о месте проведения его заседаний? В мае того же года в ее доме на Смоленском бульваре проходил съезд земских деятелей, регулярно устраивались общественно-политические собрания, и соответственно вопрос о месте проведения заседаний планируемого Общества не встал бы, если бы М.К. Морозова действительно входила в число его организаторов. По всей вероятности, тогда, в середине 1905 года, об этом не шло речи. Что же касается финансовой поддержки со стороны Морозовой, по возвращении из Швейцарии Маргарита Кирилловна оказывала таковую практически всем, кто к ней обращался, плоть до РСДРП(б)²⁰. Вполне вероятно, что М.К. Морозова оказала и моральную поддержку группе молодых людей, затеявших создать религиозно-философское общество. Во всяком случае, она не могла не откликнуться на подобную идею, тем более что Соловьевское наследие, религиозно-философская проблематика ее давно увлекали и волновали.

Не только М.К.Морозова благосклонно отнеслась к идее организации Общества памяти Вл. Соловьева, но и друзья, знакомые мыслителя (братья Трубецкие, Л.М.Лопатин, Г.А.Рачинский) обещали принять участие в этом проекте. Вот только довести дело до конца инициаторам проекта не удалось. Одного энтузиазма оказалось недостаточно. Не имея ни серьезных связей, ни влияния, не обладая должным авторитетом, молодые люди (прежде всего, В.Эрн и В.Свенцицкий), хлопотавшие об официальном признании их проекта, так и не сумели этого добиться. Сергей Николаевич Трубецкой, сочувствующий их начинаниям, был слишком занят (председательство в Студенческом обществе, участие в работе Психологического общества, общественно-политические деятельность, научная и педагогическая деятельность), Л.М.Лопатин, равно как и Г.А.Рачинский, не обладал организаторскими способностями.

С.Н. Булгаков, активно поддерживавший членов «Братства» в начале их деятельности, жил в то время в Киеве и мало чем мог помочь. Тем не менее, именно благодаря С.Н.Булгакову информация об открытии Общества появилась в печати в виде заметки в газете «Народ»²¹, основательно запутавшей историю создания МРФО. Статья в «Народе» объявила об учреждении Соловьевского общества и о двух проведенных в его рамках заседаниях с докладами В.П. Свенцицкого и Д.Д. Галанина. На этом история «братского» (инициированного членами Христианского Братства Борьбы) Соловьевского Общества и закончилась, официального признания организация не получила, прошение было отклонено московскими властями.

История же одноименного общества, известного под названием Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, началась осенью 1906 года, когда главные участники философских собраний в доме М.К.Морозовой, являвшиеся одновременно сотрудниками журнала «Московский еженедельник», провели первое заседание официально зарегистрированного объединения.

Безусловно, идеиное первенство в деле организации Соловьевского общества принадлежало членам «Братства», именно они впервые не только озвучили идею его создания, но и предприняли первые, пусть и не увенчавшиеся успехом шаги в этом деле. Более того, в 1906 году члены «Братства» (Эрн, Свенцицкий, Флоренский, Ельчанинов, Галанин) также приняли активное участие в устроении МРФО, и наряду с С.Н. Булгаковым, Е.Н. Трубецким, М.К. Морозовой, вошли в число его членов-учредителей. Некоторые из них позднее приняли участие в организации книгоиздательства «Путь»: Эрн в качестве постоянного члена издательства, Флоренский — в качестве сотрудника. Ельчанинов и Галанин (последний выступил с единственным докладом «Мое религиозное мировоззрение» в 1906 году) практически не проявили себя. Валентин Свенцицкий в 1908 году по решению совета МРФО был исключен из его членов.

На открытии Общества 5 ноября 1906 года его председатель Сергей Булгаков выступил с докладом «Ф.М.Достоевский и современность». На это событие откликнулись несколько печатных изданий. В октябре 1906 года «Книжный вестник» сообщил: «В Москве состоялось учредительное собрание «Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева». Председателем выбран проф. С.Н.Булгаков, членами совета: Д.Д.Галанин, А.Е.Ельчанинов, проф. С.А.Котляревский, В.П. Свенцицкий, проф. кн. Е.Н.Трубецкой, В.Ф.Эрн. Общество предполагает устроить в текущем в году ряд рефератов на религиозно-философские, литературные и общественные темы. В качестве референтов обещали выступить проф. С.Н.Булгаков, проф. С.А.Котляревский, Н.А.Бердяев, А.С.Волжский, Д.Д.Галанин, В.П. Свенцицкий, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский и др.»²².

«Русские ведомости» (финансируемые Варварой Алексеевной Морозовой) опубликовали статью, посвященную учреждению общества памяти Вл. Соловьева. «В воскресенье 5 ноября в МРФО, — сообщали «Русские ведомости», — С.Н. Булгаков прочел реферат на тему «Достоевский и современность», в котором разбирался вопрос об отношении Достоевского к самодержавию. С.Н. Булгаков доказывал, что увлечение Достоевского самодержавием объяснялось боязнью «беложилетного» парламента с одной стороны, а с другой — характером самодержавия 60х гг. В прениях выступили: Б.А. Грифцов, Гартунг, И.М. Трегубов, Е.Н. Трубецкой, Д.Д. Галанин, В.П. Свенцицкий... Следующее публичное заседание было назначено на 26

ноября, в котором В.П. Свенцицкий собрался прочесть реферат «Ценность человеческой жизни в связи с идеей бессмертия»²³.

В частном письме С.Н. Булгаков сообщал об открытии МРФО: «Общество открыли и пока удачно, точнее, не неудачно. На моем реферате было много народа, — хорошая публика, — слушали терпеливо и с интересом прения на непривычные темы (по содержанию мало интересные). Хотя и поругивают, но есть и похвалы и большой интерес. На Галанинском реферате (закрытое заседание) были оживленные разговоры. Не без смущения думаю о публичном реферате Валентина Павловича о терроре и бессмертии, однако внутренне боюсь. Затем до Рождества имеется на публичном заседании Атгеев (предлагающий о пессимизме у Андреева и Метерлинка!!! Надеюсь, переменит! и Бердяева). Вообще, это дело началось и, надеюсь, пойдет»²⁴.

В первый год своего существования МРФО проводило заседания практически каждый месяц, с докладами выступили В.Ф. Эрн («Методы исторического исследования и “Сущность христианства” Гарнака», «Социализм и христианство в их учении о прогрессе», «Социализм и проблема свободы»), В.П. Свенцицкий («Тerror и бессмертие», «Религиозный смысл “Брандвюпа” Ибсена»), Д.Д. Галанин («Мое религиозное мировоззрение»), И. Трегубов («Разбор лекции В.П. Свенцицкого о Льве Толстом»), Н.А. Бердяев («Великий инквизитор Ф.М. Достоевского») и другие.

Открытые заседания МРФО собирали огромные, по нескольку сотен человек, аудитории, а количество членов Общества за год выросло до трехсот. А в 1907 году при МРФО был открыт Вольный богословский университет.

Учитывая многочисленность состава и разнообразие форм работы Общества, сложно дать точную характеристику его деятельности, поэтому, говоря о МРФО, следует различать его ядро и остальных членов — идеально пестрое и разнородное образование. Характеристика любой крупной разветвленной неоднородной организации — это всегда описание наиболее ярких и значимых ее элементов. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева ставило перед собой цель духовного возрождения общества — то, что позже С.Н. Булгаков назвал «светским пастырством», «проповедью веры в среде одичавшего в безбожии русского общества»²⁵. Лекции, заседания, семинары МРФО должны были служить укоренению христианского идеала в общественном сознании и последующей его реализации во всех сферах жизни: экономической, политической. В целом МРФО было православно ориентированной организацией, в отличие от Петербургского религиозно-философского общества (ПРФО), где вопросы взаимоотношений с церковью ставились острее, возможно, унаследовав данную черту от Собраний, с которыми оно было органически связано с и даже оценивалось некоторыми современниками как их продолжение. В отличие от ПРФО в Московском обществе не были сильны «реформаторские» настроения по отношению к Церкви. Для МРФО религиозно-общественным идеалом были такие социальные отношения, при которых Церковь становилась активной и наиболее значимой силой в социальном и культурном строительстве. Но при этом для обоих Обществ был характерен пафос общественного служения, социального строительства, основанного на христианских заповедях, стремление к целостному восприятию мира, синтезу различных областей знания: религии, науки, искусства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Маслин М.А., Черников Д.Ю.* Московское Психологическое общество (персоналии, проблемы, традиции) // Историко-философский альманах. Вып. 2. М., 2007; *Черников Д.Ю.* Московское Психологическое общество в истории русской философии: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2008; *Акулинин В.Н., Самылов О.В.* Философское общество при Санкт-Петербургском университете (1897–1923). Новосибирск, 1994.

² См.: *Половинкин С.М.* На изломе веков. О Религиозно-философских собраниях 1901–1903 годов // Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М., 2005. С. 490–510; *Пайман А.* Интеллигенция и церковь. К вопросу о возникновении Религиозно-философских собраний // Вестник Российской христианской гуманитарной академии. 2006. № 7(2). С. 111–115. — Здесь же даны иные материалы по вопросу о возникновении Собраний.

³ Позднее В. В. Розанов описывал события той поры: «Многие мне приписывали инициативу и основание религиозно-философских собраний в СПб. Это было бы лестно, т.к. эти собрания (я думаю) сыграли большую роль в движении нашей религиозной мысли. Но правда вынуждает сказать, что этого *не было*, т.е. что я не принимал участия в этом возникновении. Я даже не помню, как они произошли. Как-то вдруг стали говорить об этом. Кто? Когда? Лица и граница времени путается. «Мы говорили». «Все говорили». Была очень счастливая пора, по настроению, по взаимному всех ко всем доверию... Между тем этот поистине религиозный митинг — настоящий митинг — никем не был разрешен и даже нигде не был зарегистрирован. См.: *Розанов В.В.* Когда начальство ушло... М., 1997. С. 497.

⁴ *Трубецкая О.* Князь С.Н. Трубецкой. Воспоминания сестры. Нью-Йорк, 1953. С. 210–213.

⁵ Так А. Белым были прозваны Владимир Эрн — «белясый, безусый, безбрадый, с лицом как моченое яблоко», «коричнево-зеленоватый, старообразный» Павел Флоренский, «кроваво-красный» Валентин Свентицкий.

⁶ *Белый А.* Начало века. Воспоминания: В 3 кн. Кн. 2. М., 1990. С. 88–89.

⁷ См.: *Половинкин С.М.* Философские и религиозно-философские общества // Русская философия. Словарь. М., 1999. С. 576–680; *Половинкин С.М.* Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге в 1901–1903 гг. // Россия XXI. М., 2001. № 6.

⁸ *Соболев А.В.* К истории Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева // Историко-философский ежегодник, 1992. М., 1994. С. 104.

⁹ Имеется в виду секция «Истории религии» Студенческого научного общества при Московском университете.

¹⁰ В 1-м Зачатьевском переулке находился дом семьи Шер, в котором и прошли первые заседания «Общества».

¹¹ Письмо В.Ф. Эрна — А. Белому. См.: *Носов А.А.* От «соловьевских обедов» — к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999, № 6. С. 88–89.

¹² *Народ.* 1906. № 1.

¹³ См.: Взыскиющие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 22.

¹⁴ *Морозова М.К.* Мои воспоминания // Наше наследие. 1991. № 6. С. 104.

¹⁵ В. Свенцицкий и В. Эрн в 1905 г. снимали одну квартиру. Марк Вишняк в своих воспоминаниях оставил описание этого жилища. В. Свенцицкий «жил почти в пустой каморке, спал на твердом, не слишком опрятном ложе, над которым возвышался деревянный крест» (см.: *Вишняк М.* Дань прошлому. Нью-Йорк, 1954 С. 31).

¹⁶ Письмо С.Н. Булгакова А.С. Глинке от 10. 06. 1906. См.: Взыскиющие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 101.

¹⁷ Взыскиющие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 66.

¹⁸ Там же. С. 66–67.

¹⁹ «Вопреки утверждению В. В. Розанова: «... Ее понесли бы на руках, покорми она из своего миллиона разных радикалистов. Она этого не сделала. Теперь ее клянут», — заключает В. Кейдан, — настоящее письмо дает основания предполагать, что М. К. оказывала финансовую помощь ХББ и его изданиям». См.: Взыскиющие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 67.

²⁰ О проходивших в доме М.К.Морозовой лекциях-собраниях московской организации РСДРП(б) сообщает Наталья Думова, к сожалению, никаких ссылок на документальные источники, подтверждающие данную информацию исследовательница не приводит, в известных нам материалах подобных сведений не содержится. См.: *Думова Н.* Московские меценаты. М., 1992. С. 100.

²¹ Газета «Народ» издавалась в Киеве, в редакционный комитет входили С.Н.Булгаков, А.С.Волжский, сотрудничали с газетой В.Ф.Эрин, В.П.Свенцицкий, Н.А.Бердяев, В.В.Зеньковский, Вяч.Иванов.

А.В.Картапев, Н.О.Лосский, Д.С.Мережковский и др. Всего вышло семь номеров, после чего по распоряжению властей газета была запрещена. По замыслу редакционного комитета, газета должна была служить трибуной для «всенародной религиозно-общественной проповеди», основанной на идеалах вселенского христианства, а также на философском наследии Вл. Соловьева.

²² Книжный вестник. 1906. 10 октября.

²³ Русские ведомости. 1906. 9 ноября.

²⁴ См.: Взыскиющие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 114.

²⁵ Булгаков С. Автобиографические заметки. Париж, 1946.

Т. А. Богданова^{*}

**«МЫ КУЛЬТИВИРУЕМ ИДЕОЛОГИЮ,
КОТОРАЯ НЕ ПРИЕМЛЕТСЯ ВО ВНЕ»
(из протоколов «Вторников»)**

В литературе религиозно-философский кружок «Вторники» более известен под названием «Воскресение». Знакомство с протоколами его заседаний дает основание говорить о существовании двух кружков или двух этапов развития одного: «Вторники» (1917–1923 гг.) и «Воскресение» (1923–1928 гг.)¹. В 1928–1929 гг. большинство членов кружка «Воскресение» было арестовано.

«Вторники» возникли осенью 1917 г. по инициативе философа А. А. Мейера² и К. А. Половцовой³, последнего секретаря Религиозно-философского общества (РФО), прекратившего в тому времени свою деятельность. Отличительной чертой петербургского РФО его председатель А. В. Картапев называл «внечерковный религиозный революционаризм, сопутствующий революционарию политическому»⁴.

Деятельность «Вторников» отчасти продолжала эту традицию РФО в новых условиях перевернутого, но не преобразившегося (как ожидалось) общества. Один из первых исследователей кружка «Вторники»—«Воскресение», А. И. Добкин, отмечал идеологическую преемственность «левого крыла» петербургского РФО и кружка Мейера, большинство членов которого, скептически относясь к Православной Церкви и возможности свободного развития в ней христианских идей, «искали истину на путях объединения христианства и социализма», что закончилось для многих из них возвращением в 1925–1926 гг. в Церковь.

В бумагах К. А. Половцевой сохранился черновой автограф статьи или выступления под заглавием «Общество революционной пропаганды», датированный 16 ноября 1917 г. В нем говорилось/речь шла о создании внепартийной организации для объединения «всех живых сил страны» (под таковыми подразумевались «интеллигенты, всевозможные предприниматели, инженеры») и для осмыслиения переживаемых событий. Главной же целью Общества провозглашалась самоорганизация «русского пролетариата» для противодействия (прежде всего идейного) «буржуазии» и большевизму, дабы не допустить монополии реакционных сил («буржуазно-

* Вступительная статья, подготовка текста и примечания.

кадетских») на формирование религиозного сознания. Внутри Общества предполагалось негласное существование отдельной («объединенной религиозно») группы — «Общество религиозно-революционной пропаганды». «Взращивать написание “Слово” — это наше интимное глубокое начало»⁵, — замечала Половцова. Для вступления в Общество требовалась рекомендация старых членов и некий образовательный ценз, определяемый собеседованием по «Манифесту» К. Маркса и книге С.Н. Булгакова «Свет невечерний». По-видимому, «Вторники» и создавались в качестве такой религиозной группы и зародыша Общества, о создании которого нередко шла речь в заседаниях «Вторников». «Наша роль должна быть очень большая», — говорил Г.В. Пигуловский, — все, чем жила русская интелигенция рухнуло. Надо находить новые фундаментальные идеалы. Вспомним историю революционного движения, начало работы с небольших кружков (вступление Плехановского кружка) [...] Нужна организационная работа и прокламации, манифесты, план работы среди рабочего класса, высшей школы [...] Идеи воодушевляющие будут менять сам тип организации»⁶.

Большинство членов кружка в разное время и в разной степени испытывали влияние социалистической идеологии и пережили за годы революции и гражданской войны сложный мировоззренческий кризис. А.А. Мейер в молодости был социал-демократом, впоследствии его причисляли к основателям «мистического анархизма». О взглядах К.А. Половцовой можно судить из письма ее матери к В.Н. Фигнер: «Она [К.А. Половцова] не только всегда сочувствовала революции (еще когда ездила к П.А. [Кропоткину] в Лугано), но и весьма сочувствует советской власти. Единственно, в чем ее можно обвинить [...] — это в большой религиозности»⁷. Отрицательно относясь к большевизму, участники «Вторников» продолжали оставаться лояльными по отношению к советской власти.

Важнейшей функцией «Вторников» являлась помошь его участникам в тогдашних тяжелых условиях найти «выход своим потребностям». «Это было сохранение себя», — говорил Мейер. «Вторники» — реакция на коммунистическую идеологию и практику, на закрепощение личности коллективом и пафос «Вторников» — свобода личности в коллективе и через коллектив, «общение в свободе», «свобода многих», умение слышать и принимать «другого».

Одною из постоянных тем были сами «Вторники» — их задачи. «Цель собрания — откровенное слово» — провозглашалось на одном из первых заседаний кружка 16 сентября 1917 г. «Мы не столько на опыте мысли, сколько на опыте общения», — говорил Мейер. — Передача опыта очень трудная вещь. Факт передачи и принятия ее — особый путь»⁸. Участники «Вторников» ценили именно эту всех объединяющую атмосферу «горения внутреннего», «внутренние касания» или «трение душ», по выражению Федотова. «Не надо создавать не то, что не нужно сейчас, — говорил он, — а просто должно быть сказано слово, надо сказать то, что думаешь до конца о России, о религии, об общественном движении и т. д.»⁹. По словам Мейера, они «дорожили тем, что говорили не о высказываниях другого, а просто о своей душе»¹⁰.

Участники бесед приходили к выводу, что человек входит «в новое бытие», в народе идет «глубокий и важный поворот» к религиозному движению. По словам Мейера, наступил «исторический момент, когда перевод религиозных заповедей в жизнь требует подвигов общения и складывания общественных группировок от человека к человеку».

В перспективе «Вторники» мыслились как организация «с зафиксированными целями», которая должна расширять свое воздействие на жизнь для проведения в нее «духа взаимопринятия в свободе». В марте 1921 г., когда кружок переживал очередной идеиний и организационный кризис, Г.П.Федотов предлагал взять за образец масонские организации, А.А.Мейер — ордена по типу пифагорейских или орфических союзов. «Берут в орден тогда, — замечал он, — когда ясно станет, что человек этот одного духа. Берем зрелых, сознательных людей, одним духом можно защищать разные идеи, но стрелять не придется, потому что дух есть живая сила, потому что он не допустит!»¹¹. Содержание этого «духа» раскрывает следующее высказывание Мейера: «Подлинный опыт свободы требует разномыслия. Но база должна быть единомыслие. Христос есть основа [...]. Если мы сознательно утверждаем такой базис, то не исключаем инакомыслящих, при условии личного знания данного человека»¹².

Записи бесед конца 1922 — начала 1923 гг. говорят о растущих внутри разногласиях, приведших к расколу кружка. Тема заседания, зафиксированная в последнем из имеющихся протоколов (от 13 марта 1923 г.), — «О Церкви» — обозначила поворот в сторону воцерковления части «вторничан» и уход других. «Вторник закончился, — гласит запись. — После этого все разбились на кучки и некоторые члены, не принимавшие участия в беседе на последнюю тему, говорили, что, вероятно, большие на вторники не придут, им вопрос этот слишком чужд, они испугались. Л[идия] Х[рисанфоновна] не хочет мешать, чувствует, что кружку нужно завершение, а они чужие. После ухода их, когда остались: Н.В. [Пигуловская], Г.В. [Пигуловский], Е.О. [Оскар], Мар. К. [Неслуховская], А.А. [Мейер], П.Д. [Васильев], Г.П. [Федотов], Ляля [дочь Мейера ?], я [К.А.Половцова] поднялся горячий спор о путях «Вторников». Г.В. протестовал с мрачным видом против их религиозного направления в последнее время. Решили для выяснения этих вопросов выделить другие дни»¹³. По-видимому, именно с этого времени, кружок стал собираться по воскресеньям и получил соответствующее название. Вероятно, тогда же было создано братство «Христос и свобода».

Собрания кружка «Вторников» происходили на квартире К.А.Половцовой (Б.Пушкарская 4. кв. 4). День собраний (давший название кружку) был выбран, возможно, как дань семейной традиции Половцовых. По вторникам происходили «встречи» в доме родителей К.А.Половцовой — Екатерины Николаевны и Анатолия Викторовича Половцовых¹⁴. Попытка осенью 1922 г. разделиться и проводить одновременно заседания по различным районам была признана неудачной.

Состав кружка на всем протяжении его существования был довольно «текучим». Всего через «Вторники» прошло около ста человек, причем более половины присутствовали лишь на одном-двух заседаниях. Обычно собирались восемь-девять, самое большое — девятнадцать человек.

Помимо Половцовой и Мейера в ядро кружка входили Георгий Петрович Федотов, Нина Викторовна и Георгий Васильевич Пигуловские, Павел Фомич Смотрицкий, Евгения Оскаровна Отен (в замужестве Тиличеева), муж К.А.Половцовой Павел Дмитриевич Васильев, Елена Николаевна Нечаева (в замужестве Федотова), Мария Константиновна Неслуховская (в замужестве Тихонова), Мария Вениаминовна Юдина, Николай Павлович Анциферов. Среди наиболее активных и постоянных участников были также слушательницы курсов Лесгафта Софья Алексеевна Батурина (входившая с 1916 г. в РГО) и Анна Леонидовна Ликшина. Несколько раз

на заседаниях кружка присутствовали художник Лев Александрович Бруни, пианист Александр Иванович Лабинский. Из бывших членов РФО на заседаниях кружка иногда (не чаще трех раз) появлялись В. С. Городецкий, С. А. Дианин, Е. В. Корш, М. О. Маркович, М. Н. Мартынова, В. С. Миролюбов, А. А. Навашин, А. М. Покровский, Н. Н. Сеземан (режд. Насонова), А. П. Смирнов, Л. Ф. Соколова, Н. В. Спицын.

Среди членов кружка были сотрудники Государственной Публичной библиотеки: Н. П. Анцыферов, В. В. Бахтин, Н. В. Макридин, О. Н. Менжинская (режд. Попова), Е. Н. Нечаева, Н. В. Пигуловская (режд. Стебницкая), Г. П. Федотов¹⁵.

В апреле 1918 г. была предпринята попытка издавать собственный журнал «Свободные голоса»; редактором-издателем указан Г. П. Федотов¹⁶. В передовой первого номера излагалась программа издания; исходный пункт ее — социализм переживает тяжелый кризис. «Мы ищущие, но еще не обретшие. У нас разные мысли, разные веры. Но мы не спорим, а ищем вместе. Голоса перекликаются во мраке, пусть разные слова слышатся в них, но дух один, одна перед нами цель. Дерзновенна эта цель, но время требует подвига: спасти правду социализма правдой духа и правдой социализма спасти путь»¹⁷. К сотрудничеству в журнале приглашались организации и кружки, ставящие своей задачей «пересмотр вопросов социализма, нации, религии и этики»¹⁸.

Протоколы заседаний «Вторников» велись, как можно предположить, с целью последующей публикации их (часть записей сохранилась в виде черновых, которые делались непосредственно во время бесед, и беловых автографов, переписанных позднее). Записи делались в общих тетрадях и на отдельных листах; преимущественно это автографы К. А. Половцовой, реже — других лиц, в том числе А. А. Мейера. Иногда записи одной беседы делались одновременно несколькими лицами. По свидетельству самой Ксении Анатольевны, в сентябре 1919 г. «горели все записи» 1917–1919 гг., а с октября 1919 по март 1920 г. записи не велись совсем¹⁹. Среди материалов К. А. Половцовой, находящихся в фонде Половцовых (Ф. 601) в Отделе рукописей РНБ, сохранились протоколы свыше ста заседаний, за период с 6/19 марта 1918 г. по 13 марта 1923 г., кроме того, часть протоколов имеется в отрывках без указания темы и даты²⁰.

Интересно сравнить, как пересекались темы и состав участников «Вторников» с Вольфой и другими («профессиональными») кружками, существовавшими в это время с Петербурге: философскими (Петербургское философское общество и кружок при нем, органом которых являлся журнал «Мысль», издававшийся в 1922 г.), историческими, религиозными братствами и т. п.²¹

Ниже приводится список тем «Вторников» с указанием лиц, присутствовавших на каждом заседании. Список составлен на основе «оглавления» тетрадей, в которых велись протоколы (в оглавлении каждой из сохранившихся тетрадей указывалась дата, тема заседания и количество присутствующих), и по имеющимся на отдельных листах записям, где также фиксировалась дата заседания, тема, присутствующие лица. Список наглядно иллюстрирует «текучесть» состава кружка и тематический разброс бесед.

Имена и отчества участников К. А. Половцева давала в сокращенном виде, причем, сокращение это было разным, нередко указывались лишь одни инициалы. Поэтому мы *везде* сохранили (как в Списке, так и при публикации протоколов) ту сокращенную форму написания имени и отчества, какую приводила К. А. Половцева, «дописывая» от себя в квадратных скобках фамилию с тем, чтобы читатель сам мог

решить правильность предложенного нами варианта или не согласится с ним. К сожалению, фамилии ряда лиц, в том числе и некоторых активных участников кружка, установить не удалось: Ив[ан] Ал[ександрович], Ал[ина] Карл[овна], Тат[ьяна] Мих[айловна], Иван Андреевич, Ефр[ем] Андр[еевич], Тамара, Фелица или Фелицата Март. и др.

После даты заседания и темы указан номер единицы хранения (из Ф. 601 ОР РНБ) и листы, где находятся сами протоколы данного заседания.

ТЕМЫ И УЧАСТНИКИ ЗАСЕДАНИЙ

1917 г.

16 сентября. «Цель собрание — откровенное слово...». Черновой автограф доклада А. А. Мейера (?) № 1584. Л. 1–9.

1918 г.

6/19 марта. «Продолжение “О России” (о покаянии).» Доклад А. М. Покровского «Интеллигенция и народ». № 1584. Л 10–42.

Присутствовали: И.М.Гревс, А.А. Мейер, Г.П.Федотов, Н.П.Анциферов, Х., Е.Н.Нечаева, А.М.Покровский, Е.О.Оттен, М.Н.Мартынова, Никитина, Н.В.Стебницкая, К.А.Половцова, Г.Вас.[Пигуловский]

2 апреля. «О Софии. Доклад Н.П.Анциферова (продолжение)». № 1584. Л. 43–58; «О судьбе России». № 1584. Л. 59–62.

Присутствовали: Георг. Петр. [Федотов], Г.Вас. [Пигуловский], Ник. Вас. [Спиньи], А.М.Покровский, Ал.Ал. [Мейер], Е.О.Оттен, Мар. Ник. [Мартынова], Кс.Анат. [Половцова], Пав. Дм. [Васильев], Е.Н.Нечаева, Ник. Павл. [Анциферов], Мар. Георг.

1919 г.

25 февраля. «О Вторнике». № 1584. Л. 63–69.

Присутствовали: Георг. Вас. [Пигуловский], Георг. Петр. [Федотов], Ал.Ал. [Мейер], Пав. Дм. [Васильев], Ел. Никол. [Нечаева], Ник. Павл. [Анциферов], Евг. Оскар. [Оттен]

25 марта. «О проблеме зла». № 1584. Л. 70–72об.

Присутствовали: Ал.Ал. [Мейер], Кс. Анат. [Половцова], Георг. Петр. [Федотов], Ареньева, Аля Бауман, Нора Эри., Ел. Никол. [Нечаева], Нина Викт. [Стебницкая], Георг. Вас. [Пигуловский], Ник. Павл. [Анциферов].

1 апреля. «О проблеме зла». № 1584. Л. 73–74.

Присутствовали: Ел. Ник. [Нечаева], Георг. Вас. [Пигуловский], Кс. Ан. [Половцова], Георг. Петр. [Федотов], А.А. [Мейер], Нина Викт. [Стебницкая].

20 мая. «О проблеме добра». № 1584. Л. 75–78.

Присутствовали: С.А. [Батурина], Г.П. [Федотов], Кс.А. [Половцова], Тат. Ив., Н. Павл. [Анциферов], Мар. Конс. [Неслуховская]

1920 г.

2 марта. «О свободном общении». № 1584. Л. 79–82.

Присутствовали: Кс. Анат. [Половцова], Георг. Вас. [Пигулевский], Мария Конст. [Неслуховская], София Алекс. [Батурина] Нина Сергеевна [Платонова], Ал. Алекс. [Мейер], Ольга Яновна, Евг. Оск. [Оттен], Фелица, Н.В. [Стебницкая]

9 марта. «О свободном общении». № 1589. Л. 4–8 об.

Присутствовали: Ал. Ал. [Мейер], Ксен. Ан. [Половцова], Евг. Оск. [Оттен], Мар. Конст. [Неслуховская], Ив. Андр., Ел. Ник. [Нечаева], Нина Викт. [Пигулевская]

16 марта. «О кресте». № 1589. Л. 23–26 об.

Присутствовали: Кс. Ан. [Половцова], Ал. Ал. [Мейер], Мария Конст. [Неслуховская], Евг. Оск. [Оттен], Иван Андреевич, Софья Ал./Соня [Батурина], Вера Эрнест., Фелиц. Март., Георг. Вас. [Пигулевский], Нина Викт. [Стебницкая]

23 марта. «Общение и свобода». № 1584. Л. 83–86.

Присутствовали: Ал. Ал. [Мейер], Кс. Анат. [Половцова], Ив. Андр., Евг. Оск. [Оттен], Вера Эрнест., Фелицата Мартын, Мария Конст.[Неслуховская], Георг. Вас. [Пигулевский], Нина Викт. [Стебницкая], Лидия Хр.

30 марта. «Церковь и общение». № 1584. Л. 87–94 об.

Присутствовали: Мар. Конст. [Неслуховская], Аля Яковл. [Бауман], Фелиц. Март., Ал. Ал. [Мейер], Алексей Петр. [Смирнов], Кс. Анат. [Половцова], Ив. Андр., Ида Эрнест., Нина В. [Стебницкая]

6 апреля. «Церковь и общение (доклад Н. В.)» № 1584. Л. 95–98.

Присутствовали: М.К. [Неслуховская], П.Д. [Васильев], Маруся [Юдина], Евг. Оск. [Оттен], Нина. Викт. [Стебницкая], Ал. Ал. [Мейер], Георг. Вас. [Пигулевский], Лид. Хрис., Софья Алексеевна [Батурина], Фелиц. Март., Ида Эрн., Кс. Ан. [Половцова].

13 апреля. «Пасха. О Воскресении». № 1584. Л. 99–103.

Присутствовали: Ал. Ал. [Мейер], Ксен. Анат. [Половцова], Павел Дм. [Васильев], София Алекс. [Батурина], Фелиц. Март., Ольга Яновна, Ида Эрнест., Мария Конст. [Неслуховская], Мария Вениам. [Юдина], Анна Савел. [Берлович], Евг. Оскар. [Оттен], Георг. Вас. [Пигулевский], Нина Викт. [Стебницкая], Ив. Андр., Ник. Павл. [Анциферов], Георг. Петр. [Федотов], Елена Ник. [Нечаева], Анна Георг., А.А.Гизетти.

20 апреля. «Воскресение и плоть». № 1584. Л. 103об.-108.

Присутствовали: Ал. Ал. [Мейер], Ел. Ник. [Нечаева], Георг. Петр. [Федотов], Ив. Андр., Ида Эрнестовна, Ольга Яновна, Фелиц. Март., Соф. Алекс.[Батурина],

Павл. Дм. [Васильев], Мария Вениам. [Юдина], Мария Конст. [Неслуховская], Лидия Хрисанф., Нина Викт. [Стебницкая]

27 апреля. «Социализм. Братья Карамазовы». № 1584. Л. 108об.-113об.

Присутствовали: Анна Сав. Берлов[ич], Ал. Ал. [Мейер], М. Конст. [Неслуховская], Фел. Март., Ида Эрн., П. Дм. [Васильев], Ив. Андр., Мар. Вениам. [Юдина], Кс. Ан. [Половцова], Ел. Ник.[Нечаева], Георг. Петр. [Федотов], Л. Хр., Ал. Як. [Бауман], Г. В.[Пигуловский], Н. В. [Стебницкая], Евг. Оск. [Оттен]

4 мая. «1 Мая и Россия». № 1584. Л. 114–121об.

Присутствовали: Г. Петр. [Федотов], Ел. Ник. [Нечаева], Ив. Андр., Г. Вас. [Пигуловский], Кс. А. [Половцова], Мар. Конст. [Неслуховская], Ида Эрн., Евг. Оск. [Оттен], Нина В. [Пигуловская], Анна Георг., Пав. Дм. [Васильев], Фел. Март., Ал. Яковл. [Бауман], Ал. Ал. [Мейер], а потом Лид. Хр., Ольга Ян.

11 мая. «Вторники. Национальное». № 1574. Л. 246об.-234об.

Присутствовали: Н. В. [Стебницкая], Пав. Дм. [Васильев], Мар. К. [Неслуховская], Георг. Вас. [Пигуловский], Кс. Ан. [Половцова], Ив. Андр., Ида Эрн., Лидия Хрисанф., Аля Яковл. [Бауман], Ал. Ал. [Мейер], Фел. Март., Влад. Серг. Городецкий (в 1-й раз).

18 мая. «Национальный вопрос». № 1574. Л. 234об.- 216об.; № 1584. Л. 122.

Присутствовали: Георг. Петр. [Федотов], Ив. А., Мар. Георг., Ал. Ал. [Мейер], Лид. Хр., Фел. М., Аля Як. [Бауман], Кс. Ан. [Половцова], Евг. Оск. [Оттен], П. Дм. [Васильев], Н. В. [Стебницкая], М. К. [Неслуховская], а потом: Ал. Левашов (в 1-й раз), Ник. Павл. [Анциферов], Вл. Серг. [Городецкий]

25 мая. «Взаимоотношение лиц малых народностей и русской». № 1574. Л. 216об.-196об.

Присутствовали: Анна Сав. [Берлович], Н. В. [Стебницкая], Сергей Алекс. Дианин (в 1-й раз), М. К. [Неслуховская], А. А. [Мейер], Ив. Андр., Кс. А. [Половцова], Г.П. [Федотов], Фел. Март., Ида Эрн., П. Дм. [Васильев], Мар. Георг., Лид. Хр., а потом О. Ян., Г.В. [Пигуловский]

1 июня. «Троица». № 1574. Л. 196–184; № 1584. Л. 123–127.

Присутствовали: М. К. [Неслуховская], Ал. Ал. [Мейер], Андр. Андр. Навашин (в 1-й раз), Ив. Андреевич, Кс. А. [Половцова], Георг. Петр. [Федотов], П. Дм. [Васильев], Ида Эрн., Фел. Март., Илиодор Николаев (в 1-й раз), а потом Нина Викт. [Стебницкая], Георг. Вас. [Пигуловский], Вл. Серг. [Городецкий], Серг. Алдр. [Дианин]

8 июня. «Общение и плоть — матер[иальная] прир[ода]». № 1574. Л. 183об.-176об.; № 1589. Л. 39–40.

Присутствовали: Н. В. [Пигуловская], Ел. Николаевна [Федотова], Георгий Петрович [Федотов], Ал. Ал. [Мейер], Мария Конст. [Неслуховская], Сергей. Алекс. [Дианин], Кс. Ан. [Половцова], Аля Як. [Бауман], Соф. Алекс. [Батурина], Фел. Март., Ида Эрн., Ив. Андр., Ефим Савельевич Берлович, а потом Георг. Вас. [Пигуловский], Е. О. [Оттен], П. Дм. [Васильев]

15 июня. «Религиозное возрожд[ение] (состояние, будущее) России. Религия и Россия». № 1574. Л. 176–162.

Присутствовали: Н. Викт. [Стебницкая], Г. П. [Федотов], Г. В. [Пигуловский], Павел Дмитр. [Васильев], Ида Эрн., Соф. Ал. [Батурина], Лид. Хр., Фел. Март., Марк Осип. [Маркович] (после большого перерыва), Викт. Серг. Миролюбов (в 1-й раз), Иван Андреевич, Кс. Ан. [Половцова], М. К. [Неслуховская], а потом Евг. Оск. [Оттен], Ел. Ник. [Федотова], Ал. Ал. [Мейер], Ал. Петр. См[ирнов], Ник. Пав. [Анциферов], Н. В. Спицын (после б[ольшого] перерыва).

22 июня. «Общение и пол». № 1574. Л. 161об.-157об.

Присутствовали: Лид. Хр., Н. В. [Стебницкая], М. Конст. [Неслуховская], Ив. Андр., Кс. Ан. [Половцова], Ал. Ал. [Мейер], а потом Георг. Вас. [Пигуловский], П. Дм. [Васильев].

29 июня. «Общение и пол». № 1574. Л. 157об.-155об.

Присутствовали: М. К. [Неслуховская], Ал. Ал. [Мейер], Кс. Ан. [Половцова], Фел. Март., Ида Эрн.

6 июля²².

Присутствовали: П. Д. [Васильев], Евг. Оск. [Оттен], М. К. [Неслуховская], Ида Эрн., Ф. М., Кс. Ан. [Половцова], Ал. Ал. [Мейер].

13 июля²³.

Присутствовали: Ал. Ал. [Мейер], П. Д. Васильев, Ив. А., Ида Эрн., Кс. Ан. [Половцова].

20 июля. Беседа о браке²⁴.

Присутствовали: А. А. [Мейер], Соф. Льв. Маркус, П. Д. [Васильев]

3 августа. «Об Антихристе и совр[еменных] событиях». № 1574. Л. 154об.–153об.

Присутствовали: Фел. Март., Ал. Ал. [Мейер], Ив. Андр., Ник. Вас. [Спицын], Мар. Конст. [Неслуховская], К. А. [Половцова], Ида Эрн., П. Дм. [Васильев]

10 августа. «Чтение “Повести об Антихристе” Соловьева». Ф. 1574. Л. 153 об.

Присутствовали: Ал. Ал. [Мейер], Ив. Андр., Ида Эрнест., Мар. К. [Неслуховская] и др.

17 августа. «I. Беседа о собрании в В[ольной] Ф[илосовской] А[ссоциации] в память Соловьева II. Тема. Антихрист и его дело». № 1574. Л. 153об.-152об.

Присутствовали: Ник. Вас. [Спицын], Ив. Андр. Кс. Ан. [Половцова], Ида Эрн., Мар. Конст. [Неслуховская], Пав. Дм. [Васильев], Лид. Хрис., Евг. Хрис. Мокринская (в 1-й раз).

24 августа. «Дело Антихристово». Ф. 1574. № 152–151об.

Присутствовали: Соф. Ал. [Батурина], Ал. Ал. [Мейер], П. Д. [Васильев], Ив. Андр., Кс. Ан. [Половцова], Ида Эрн., Фел. М.

7 сентября. «Прогресс в христ[ианско]м понимании истории (продолжение предыдущего)». № 1574. Л. 151об.–146об.

Присутствовали: П. Дм. [Васильев], Ник. Вас.[Спицын], Ив. Андр., Ек. Ник. [Половцова?], Ал. Ал. [Мейер], Евг. Оск. [Оттен], Кс. Ан. [Половцова], Соф. Ал. [Батурина], Мар. Конст. [Неслуховская], Ида Эрнестовна, Фел. Март., Лид. Хрис., а потом Георг. Вас. [Пигулевский]

14 сентября. «Прогресс в христианском понимании истории». Ф. 1564. Л. 146об.–140об.

Присутствовали: Кс. А. [Половцова], Иван Андреевич, И. Эрн., Е. О. [Оттен], М. К. [Неслуховская], А. А. [Мейер].

21 сентября. «Проводы Фел. Март.» Ф. 1574. Л. 140об.–135 об.

Присутствовали: Сам. Льв. Др-н (в 1-й раз после приезда из Ташкента), Ал. Ал. [Мейер], Фел. Март., Алина Карл. (в 1-й раз), Ида Эрн., М. Конст. [Неслуховская], Евг. Оск. [Оттен], Ив. Андр., Кс. Ан. [Половцова], а потом Пав. Дм. [Васильев], Георг. Вас. [Пигулевский]

5 октября²⁵. «О переломе вообще». Обсуждение 1 пункта тезисов А. А. Мейера. № 1574. Л. 143об.–129об.

Присутствовали: Евг. Оск. [Оттен], Нина Викт. Ст[ебницкая], Ив. Андр., Еф. Сав. Берлович, Ник. Давид. (двоюродный брат его), А. А. [Мейер], Соф. Ал. (Соня) [Батурина], Анна Сав. Берлович, Мар. Вен. Юдина, Ида Эрн., Алина Карл., Кс. Ан. [Половцова], Вера Эрн.

19 октября. «Об отношении Церкви к социализму. Обсуждение 2-го п. доклада Л. В. Пумпянского». № 1584. Л. 128–131.

Присутствовали: Нина Вик. [Стебницкая], Евг. Оск. [Оттен], Мар. К. [Неслуховская], Софья Ал. [Батурина], Ив. Андр., Кс. Ан. [Половцова], Ида Эрн., Лев Вас. Пумпянский (в 1-й раз), Ал. Ал. [Мейер], Серг. Алекс.

2 ноября²⁶. «2-й пункт тезисов. Продолжение обсуждения темы от 19 октября». № 1584. Л. 131–134об. «По вопросу о Вторниках». № 1584. Л. 134об.–135об.

Присутствовали: Ида Эрн., Н. В. [Стебницкая], Ив. Андр., Ал. Ал. [Мейер], Ал. Як. [Бауман], Лев Вас. [Пумпянский], Мар. Вен. [Юдина], Евг. Оск. [Оттен], Кс. А. [Половцова], Нина Вик. [Пигулевская], Соф. Алексеевна [Батурина], Влад. Петр. [Виноградов], Фед. Аркад. Kochigin, Анна Сав. [Берлович], а потом П. Дм. [Васильев] Георг. Вас. [Пигулевский]

9 ноября. «Общение». № 1584. Л. 137–146.

Присутствовали: Ив. Андр., Пав. Дм. [Васильев], Фед. Арк. [Кочигин], Кс. Ан. [Половцова], Лев Вас. [Пумпянский], Евг. Оск. [Оттен], Мар. Вен. [Юдина], Нина Викт. [Стебницкая], Софья Ал. [Батурина], Ида Эрн., Ал. Ал. [Мейер], Алина Як. [Бауман], Влад. Петр. Виноградов, а потом Эф. Льв. Берлович, Мар. Конст. [Неслуховская], Серг. Алдр.

16 ноября. «Что каждому препятствует истинному общению». № 1585. Л. 3–12об.

Присутствовали: Лев. Вас. [Пумпянский], Мар. Вен. [Юдина], Евг. Оск. [Оттен], Нина Викт. [Стебницкая], Кс. Ан. [Половцова], Ив. Андр., Влад. Петр. [Виноградов], Ида Эрн., Ал. Ал. [Мейер], Ал. Ив. Лабинский (?), а потом Мар. Конст. [Неслуховская], Георг. Вас. [Пигуловский], Соф. Алексеевна [Батурина], Пав. Дм. [Васильев], Алина Карловна.

23 ноября. «Что каждому препятствует в истинном общении». № 1585. 12об.–19об.

Присутствовали: Нина Викт. [Стебницкая], Евг. Оск. [Оттен], П. Дм. [Васильев], Ив. Андр., Ал. Карл., Ф. Арк. Kochigin/Kichigin, Вера Эрн., новый знакомый В.Эрн., Лев Вас. [Пумпянский], Ал. Ал. [Мейер], Мар. Вен. [Юдина], Мар. Конст. [Неслуховская]

30 ноября. «Христианское общение и мировое зло». № 1585. Л. 20–22об.

Присутствовали: Ив. Андр., Фед. Арк. [Кочигин], Нина Викт. [Стебницкая], Алина Карл., Вера Эрн., Алдр. Алдр. [Мейер], Евг. Оск. [Оттен], Мар. Вен. [Юдина], Лев. Вас. [Пумпянский], Пав. Дмитр. [Васильев]

7 декабря. «Христианская община [*sic!*] и мировое зло». № 1585. Л. 23–28об.

Присутствовали: Ив. Андр., Мария Вен. [Юдина], Евг. Оск. [Оттен], Лев Вас. [Пумпянский], Фед. Арк. [Кочигин], Алина Карл., Ида Эрн., Мария Конст. [Неслуховская], Серг. Алекс. Теличеев, Ольга Никол. Петрова, Нина Викт. [Стебницкая], Соня [Батурина]

14 декабря. «Мировое зло в нас и вне нас». Доклад Л. В. Пумпянского. № 1585. Л. 28об.–33об.

Присутствовали: Мар. Вен. [Юдина], Евг. Оск. [Оттен], Лев Вас. [Пумпянский], Ольга Ник. Петрова, Пав. Дм. [Васильев], Ив. Анд., Анна Сав. [Берлович], Нина Викт. [Стебницкая], Алина Як. [Бауман], Ида Эрн., Пав. Фомич Смотрицкий (в 1-й раз), Мар. Семен. Спиро (в 1-й раз), Соф. Алекс. [Батурина], Ал. Ал. [Мейер], Кс. Анат. [Половцова], Серг. Алекс. Теличеев, а потом Мар. Конст [Неслуховская], Алдр. И. Лабинский.

21 декабря. «Христианское общение и проблема зла». № 1586. Л. 1–4об.

Присутствовали: Иван Андр., Софья Алексеевна/Соня [Батурина], Алина Карл., Федор Аркад. [Кочигин], Ида Эрнест., Павел Фом. Смотрицкий, Мария Вен. [Юдина], Евг. Оск. [Оттен], Лев. Вас. [Пумпянский], Алекс. Алекс. [Мейер], Мария Конст. [Неслуховская], Сергей Ал-др. Тиличеев, Лидия Хрисанф., Нина Никол. Сезeman, Лидия Федоровна Соколова, Нина Виктор. [Стебницкая]

28 декабря. «О том, что в “мы” соответствует аскетизму в “я”». № 1586. Л. 5–11об.

Присутствовали: Ив. Андр., Ида Эрн., Ал. Ал. [Мейер], П. Д. [Васильев], Лид. Фед. [Соколова], Лид. Хрис., Георг. Вас. [Пигуловский], Нина Викт. [Стебницкая], Алина Як. [Бауман], М. В. [Юдина], Е. О. [Оттен], Кс. Ан. [Половцова], а потом Софья Алекс. [Батурина], Пав. Фом. [Смотрицкий]

1921 г.

4 января. «О том, что в “мы” соответствует аскетизму в “я”». № 1585. Л. 34–39об.; № 1586. Л. 12.

Присутствовали: М. В. [Юдина], Л. В. [Пумпянский], П. Ф. [Смотрицкий], Вера Эрн., А. А. [Мейер], Г. В. [Пигуловский], А. Як. [Бауман], Е. О. [Оттен], К. А. [Половцова], Соф. Алекс. [Батурина], П. Д. [Васильев], Ф. А. [Кочигин], Ив. Андр.

11 января. «Рождественский Вторник». № 1586. Л. 13–19об.

Присутствовали: Иван Андр., К. А. [Половцова], Л. В. [Пумпянский], Мария Робертовна Ульрих, Алина Карловна, П. Ф. [Смотрицкий], Н. В. [Стебницкая]

18 января. «Рождественский Вторник». № 1586. Л. 20–21об.

Присутствовали: Е. О. [Оттен], Н. В. [Стебницкая], Алина Карл., Соф. Алекс. [Батурина], Георг. Вас. [Пигуловский], Н. А. [Александров], Иван Адреев., П. Ф. [Смотрицкий], П. Д. [Васильев]

25 января. «Об аскетизме (Аскетизм до “мы”)». № 1585. Л. 40–44.

Присутствовали: Алина Карл., К. А. [Половцова], Н. В. [Стебницкая], Е. О. [Оттен], М. В. [Юдина], Л. В. [Пумпянский], Ив. Адреевич.

1 февраля. «Что есть суть аскетизма: факт отказа или цель отказа?» № 1585. Л. 44–51об.

Присутствовали: Ив. Андр., П. Ф. [Смотрицкий], О. Н. Петрова, М. В. [Юдина], докт. Николай Яковл. Петров, Ида Эрнест., А. А. [Мейер], Ольга Осиповна Преображенская, Е. О. [Оттен], К. А. [Половцова]

8 февраля. «Беседа о службе в православной церкви»²⁷.

Присутствовали: Ив. Андр., Алина Карл., К. А. [Половцова], а потом П. Д. [Васильев], Соф. Ал. [Батурина]

15 февраля. «Беседа о службе в православной церкви»²⁸.

22 февраля. «О подходе к “мы”». № 1585. Л. 52–58.

Присутствовали: Ив. Адреев., П. Ф. [Смотрицкий], А. А. [Мейер], Г. В. [Пигуловский], Е. О. [Оттен], Н. В. [Стебницкая], Мар. Конст. [Неслуховская], Надежда Алекс. Павлович, Алина Карл., К. А. [Половцова], П. Д. [Васильев],

1 марта. «Беседа о событиях»²⁹.

Присутствовали: Н. В. [Стебницкая], М. Конст. [Неслуховская], Е. О. [Оттен], М. В. [Юдина], Г. В. [Пигуловский], Ф. А. [Кочигин], Соня Ал. [Батурина], Ал. Карл., К. А. [Половцова], Ив. Андр., П. Ф. [Смотрицкий], А. А. [Мейер], П. Д. [Васильев]

8 марта. «Беседа о событиях»³⁰.

Присутствовали: Е. О. [Оттен], Ив. А., П. Д. [Васильев], Соф. Ал. [Батурина], К. А. [Половцева]

29 марта. «О Вторнике». № 1586. Л. 22–23об.

Присутствовали: Ив. Андр., Идочка, Н. В. [Стебницкая], Г. В. [Пигуловский], А. А. [Мейер], Л. В. [Пумпянский], К. А. [Половцова], П. Ф. [Смотрицкий]

12 апреля. «О Вторнике». № 1585. Л. 58об.–60.

Присутствовали: А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрящий], Ида Эрн., Ив. Андр., Н. В. [Стебницкая], Алина Карл.

19 апреля. «О Вторнике. Самосознание Вторника». № 1586. Л. 41–46об.

Присутствовали: А. А. [Мейер], Е. О. [Оттен], Соф. Алекс. [Батурина], М. В. [Юдина], П. Ф. [Смотрящий], Ф. А. [Кочигин], Ив. Андреев., Н. В. [Стебницкая], Алина Карл., Ида Эрн.

26 апреля. «Неизбежна ли связь реакции и церкви. Церковь, реакция и революция». № 1586. Л. 47–49.

Присутствовали: Софья Алексеевна [Батурина], П. Ф. [Смотрящий], Алина Карл., М. В. [Юдина], Н. В. [Стебницкая], Иван Андреевич, А. А. [Мейер], Е. О. [Оттен], К. А. [Половцова], Мария Конс. [Неслуховская], Ида Эрнестовна.

3 мая. «О Первом Мае». № 1586. Л. 50–51об.

Присутствовали: П. Ф. [Смотрящий], Ив. Андреев., Соф. Льв. [Маркус], Алина Карл., Л. В. [Пумпянский], М. В. [Юдина], Е. О. [Оттен], Ида Эрн., А. С. [Берлович], Соня [Батурина].

10 мая. «Необходима ли связь аскетизма с консерватизмом». Доклад Л. В. Пумпянского. № 1585. Л. 60–74.

Присутствовали: Л. В. [Пумпянский], А. А. [Мейер], М. В. [Юдина], Н. В. [Стебницкая], К. А. [Половцова], Иван Андр., Соф. А-на [Батурина], Ида Эрн., Ал. Карл., Е. О. [Оттен], П. Ф. [Смотрящий], А. К., А. Ф. [Кочигин].

17 мая. «Аскетизм и творчество на земле». № 1586. Л. 56–56об.; № 1585. Л. 74об., 75об.–88.

Присутствовали: Иван Андр., П. Ф. [Смотрящий], Алина Карл., А. А. [Мейер], Ф. А. [Кочигин], Е. О. [Оттен], М. В. [Юдина], Вера Эрнест., К. А. [Половцова], П. Д. [Васильев], Соня [Батурина], С. А., Л. В. [Пумпянский]

24 мая. «Аскетизм и культура». № 1585. Л. 88об.–95.

Присутствовали: Ив. Андр., П. Ф. [Смотрящий], Алина Карл., А. А. [Мейер], Евг. Савельевна (в 1-й раз) [Бахтина], Е. О. [Оттен], Н. В. [Стебницкая], Г. П. [Федотов] (в 1-й раз после приезда), К. А. [Половцова], М. В. [Юдина]

31 мая. «Творчество». № 1585. Л. 95об.–103об.

Присутствовали: Иван Андр., Алина Карл., А. А. [Мейер], Евгения Савельевна [Бахтина], Ида Эрн., П. Д. [Васильев], О. Н. [Петрова], Марта Алекс., Г. П. [Федотов], П. Ф. [Смотрящий], Н. В. [Стебницкая]

7 июня. «Божеская и человеческая воля в творчестве». № 1585. Л. 103об.–116.

Присутствовали: А. А. [Мейер], П. Д. [Васильев], Г. П. [Федотов], М. В. [Юдина], Е. О. [Оттен], О. Н. [Петрова], Марта Алекс., П. Ф. [Смотрящий], Ив. Андр., Софья Алекс. [Батурина], Алина Карл., Н. В. [Стебницкая], Евг. Сав. [Бахтина], Л. В. [Пумпянский].

14 июня. «О почине в творчестве». № 1585. Л. 116–125.

Присутствовали: Г. П. [Федотов], П. Д. [Васильев], Е. О. [Оттен], А. А. [Мейер], М. В. [Юдина], Евг. Сав. [Бахтина], Ал. Карл., Ида Эрн., Г. В. [Пигуловский], Ив. Андр., П. Ф. [Смотрящий], К. А. [Половцова], Соф. Алекс. [Батурина]

21 июня. «Троица (Пятидесятница)». № 1586. Л. 57–59; № 1585. Л. 125–134.

Присутствовали: Евг. Сав. [Бахтина], Ив. А., А. А. [Мейер], Алина К., Ида Эрн., П. Д. [Васильев], Соф. Ал. [Батурина], К. А. [Половцова], а потом М. В. [Юдина]

28 июня. «Обсуждение новой книги Штейнера о социальном вопросе (по поводу предстоящего доклада Л. В. Пумпянского в Вольфиле против антропософии и Андрея Белого)³¹».

Присутствовали: Л. В. [Пумпянский], А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрящий], Ив. Ан., Ев. С. [Бахтина], Ида Эрн., Бруни, Е. О. [Оттен], М. В. [Юдина], Соф. Ал. [Батурина], Ал. Карл.

1 июля³². Доклад Л. В. Пумпянского «Об Августине».

5 июля. «Первородный грех и культура». № 1585. Л. 134об.–141об.

Присутствовали: Ив. А., П. Д. [Васильев], Л. В. [Пумпянский], А. А. [Мейер], Ев. Сав. [Бахтина], Ида Эрн., П. Ф. [Смотрящий], К. А. [Половцова], а потом М. В. [Юдина], О. Н. [Петрова], Ев. Н. Кольшикович.

11 октября. «О брани». № 1589. Л. 98об.–95.

Присутствовали: Е. О. [Оттен], А. А. [Мейер], Серг. Алекс., Дм. Дм. Михайлов (в 1-й раз), П. Ф. [Смотрящий], Лев Алекс. [Бруни], Алина Карл., Г. В. [Пигуловский], Н. В. [Стебницкая], Ник. Вас. Макридин (в 1-й раз), П. Д. [Васильев], К. А. [Половцова], Л. В. [Пумпянский]

1922 г.

3 января. «О почине в Церкви и о мужском и женском начале в Церкви». № 1586. Л. 61–65; № 1589. Л. 27–35.

Присутствовали: Н. В. [Стебницкая], А. А. [Мейер], Евг. С. [Бахтина], П. Ф. [Смотрящий], Ив. Алдр., П. Д. [Васильев], Г. В. [Пигуловский], Ив. Андр., К. А. [Половцова]

31 января. «Техника и религия». № 1587. Л. 3–6об.

Присутствовали: А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрящий], Иван Ан., Г. В. [Пигуловский], Н. В. [Стебницкая], К. А. [Половцова]

7 февраля. «О Вторнике». № 1587. Л. 7–13об.

Присутствовали: П. Ф. [Смотрящий], А. А. [Мейер], К. А. [Половцова], Дм. Дм. [Михайлов], Ив. Алдр.

14 февраля. «Техника и религия (продолжение)». № 1587. Л. 13об.–21.

Присутствовали: Ив. Алдр., Г. В. [Пигуловский], А. А. [Мейер], Ал. К., П. Ф. [Смотрящий], К. А. [Половцова], Н. Д. Никитин-Юрский (1-й раз).

21 февраля. «Техника и религия (прикладное знание и религия). Общение людей и религия». № 1587. Л. 21–27об.

Присутствовали: Ив. Алдр., П. Ф. [Смотрящий], А. А. [Мейер], Петр Мих. Витольд (1-й раз), К. А. [Половцова], Ал. Карл., Д. Д. [Михайлов], Вл. Як.

28 февраля³³.

Присутствовали: Ив. Алдр., П. Ф. [Смотрящий], А. А. [Мейер], П. Мих. [Витольд]

7 марта. «Личность Христа в Церкви и в Евангелии». № 1587. Л. 28–31.

Присутствовали: Ив. Александр., А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрящий], Г. В. [Пигуловский], П. М. [Витольд]

14 марта. «О Вторнике». № 1587. Л. 32–34.

Присутствовали: Д. Д. [Михайлов], Вл. Мих., А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрящий], К. А. [Половцова], Ив. Алдр.

19 марта. Чтение и обсуждение драмы «Иисус и Иуда» пастора Г. Гиллота³⁴.

Присутствовали: Ек. Ник. Половцова, Елена Вал. Корш, П. Д. [Васильев], П. Ф. [Смотрящий], Ив. Алдр., Нат. Ив., Вера В. Половцова, Н. В. [Стебницкая], К. А. [Половцова].

28 марта. Беседа. Присутствовало 4 человека³⁵.

4 апреля. Беседа. Присутствовало 3 человека.

11 апреля (Страстная неделя). Беседа и молитва. Присутствовало 2 человека.

18 апреля. «Пасха. О Воскресении. Вторник». № 1587. Л. 35–42.

Присутствовали: К. А. [Половцова], А. А. [Мейер], Г. В. [Пигуловский], Никол. Вас., Соф. Алекс. [Батурина], Иван Алекс., П. Ф. [Смотрящий], Сильвия Семеновна (1-й раз), П. Д. [Васильев], Н. В. [Стебницкая]

25 апреля. «О Вторнике». № 1587. Л. 42об.–47об.

Присутствовали: Е. О. [Оттен], Серг. Алекс., П. Ф. [Смотрящий], Иван Ал., П. Д. [Васильев], Н. В. [Стебницкая], Г. В. [Пигуловский], Д. Д. [Михайлов], А. А. [Мейер]

2 мая. «О Василии Великом (доклад К. А. [Половцовой])». № 1587. Л. 48–52об.

Присутствовали: Серг. Алекс., Иван Алекс., К. А. [Половцова], Ольга Кондр. (1-й раз) [Недзвецкая ?], Иван Андреевич, П. Ф. [Смотрящий], Алина Карл., А. А. [Мейер], Н. В. [Стебницкая], Д. Д. [Михайлов], Г. В. [Пигуловский]

9 мая. «Об ордене доминиканцев (доклад А. А. [Мейера])». № 1587. Л. 53–58.

Присутствовали: Д. Д. [Михайлов], Алина Карловна, Иван Алекс., А. А. [Мейер], Г. В. [Пигуловский], К. А. [Половцова], Евгения Савельевна [Бахтина]

16 мая. «О собственности (доклад Г. В. [Пигуловского])». № 1587. Л. 58об.–65об.

Присутствовали: Иван Ал., Г. П. [Федотов], Д. Д. [Михайлов], П. Ф. [Смотрящий], К. А. [Половцова], Г. В. [Пигуловский], Н. В. [Стебницкая], Алина Карл.

23 мая. «О Вторнике». № 1587. Л. 65 об.–72об.

Присутствовали: Ал. Карл., А. А. [Мейер], Ант. Ив. Шидловский (в 1-й раз), К.А. [Половцова], Г. П. [Федотов], Анна Леон. Ликшина (в 1-й раз).

30 мая. «О Церкви. Что такое “Живая Церковь”». № 1587. Л. 72об.–84об.

Присутствовали: Г. П. [Федотов], А. П. [Смирнов], А. А. [Мейер], Ив. Алдр, П.Д. [Васильев], А. И. [Шидловский], П. Е., П. Ф. [Смотрящий], Ев. Сав. [Бахтина], А. Л. [Ликшина], К. А. [Половцова], Н. В. [Стебницкая], а потом Д. Д [Михайлов], Н. В. [Власова], Ал. К., Серг. Алдр., Е. О. [Оттен]

6 июня. «О сущности теократии». № 1587. Л. 84об.–97.

Присутствовали: П. Ф. [Смотрящий], П. Евг., А. Л. [Ликшина], Ив. Алдр., А. А. [Мейер], Г. В. [Пигуловский], А. П. [Смирнов], А. И. [Шидловский], К. А. [Половцова], Евг. Сав. [Бахтина], Ал. К.

13 июня. «О теократии». № 1587. Л. 97–102об.

Присутствовали: Е.. Н. [Нечаева], А. Л. [Ликшина], А. А. [Мейер], Г. П. [Федотов], П. Ф. [Смотрящий], К. А. [Половцова], Ал-дра. Ник. [Макарова] (в 1-й раз).

20 июня. «Суд истории над западной теократией». № 1587. Л. 106об.–112об.

Присутствовали: Г. П. [Федотов], Ив. Алдр., Ал. К., А. А. [Мейер], П. Д. [Васильев], А. И. [Шидловский], П. Ф. [Смотрящий], Евг. С. [Бахтина], А. Л. [Ликшина], К. А. [Полоцова], Ал-дра [Макарова]

27 июня. «Теократия на Востоке (доклад [А. П.] Смирнова)». № 1587. Л. 112об.–118.

Присутствовали: А. А. [Мейер], А. П. [Смирнов], Е. Н. [Нечаева], Г. П. [Федотов], Ал. К., П. Д. [Васильев], К. А. [Половцова], П. Ф. [Смотрящий]

4 июля. «О религиозном значении власти». № 1588. Л. 1–5об.

Присутствовали: А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрящий], П. Д. [Васильев], Г. П. [Федотов], Алина Карловна, Пав. Серг., А. И. [Шидловский], Ал-дра Никит. [Макарова]

11 июля. «О власти и любви»³⁶.

Присутствовали: Ал. К., А. А. [Мейер], А. Л. [Ликшина], К. А. [Половцова], А.И. [Шидловский], Ал. Ник. [Макарова].

18 июля. «О совершенствовании». № 1587. Л. 118об.–121об.

Присутствовали: П. Д. [Васильев], Ив. Алдр., Ал. К., Ал-дра. Ник. [Макарова], А. И. [Шидловский], А. Л. [Ликшина], К. А. [Половцова]

25 июля. «О церковных делах»³⁷.

Присутствовали: Н. В.[Стебницкая], П. Д. [Васильев], А. Л. [Ликшина], А. А. [Мейер], К. А. [Половцова]

1 августа. «О церковных делах»³⁸.

Присутствовали: П. Ф. [Смотрящий], А. Л. [Ликшина], А. А. [Мейер], Ал-дра Ник. [Макарова], Ал. К., Ив. Андр.

8 августа. «Об аскетизме». № 1587. Л. 122–126.

Присутствовали: А. Л. [Ликшина], Ал-дра. Ник. [Макарова], П. Ф. [Смотрицкий], А. А. [Мейер], К. А. [Половцова], Ал. К.

15 августа. «Что такое спасение души». № 1587. Л. 126–131об.

Присутствовали: Ал. Карл., А. Л. [Ликшина], Ал-дра Ник. [Макарова], А. И. [Шидловский], К. А. [Половцова], А. А. [Мейер]

29 августа. «Об основании монастыря Св. Софии в Рыбинске, с 2-х этажным алтарем, с особенным чином Софии Ярославской». Доклад К. А. Половцовой. № 1586. Л. 40об.–32об.

Присутствовали: А. Л. [Ликшина], П. Ф. [Смотрицкий], К. А. [Половцова], Л. А. [Бруни], Лев Евг., А. А. [Мейер], Д. Д. [Михайлов], Г. П. [Федотов], Ал Карл., Ал. Никит. [Макарова]

26 сентября. «О еврействе»³⁹. № 1588. Л. 6–14.

Присутствовали: Е. Н. [Федотова], Н. Н., Е. О. [Оттен], И. Алдр., Г. П. [Федотов], П. Ф. [Смотрицкий], А. А. [Мейер], К. А. [Половцова]

10 октября. «О действии вторников». № 1588. Л. 16–17 об.; «II-ая часть. Еврейство». № 1588. Л. 16–26.

Присутствовали: Ал. Ник. [Макарова], Ив. Алдр., А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрицкий], Т. М., Н. В. [Пигуловская], А. Л. [Ликшина], К. А. [Половцова]

31 октября. «О коммунизме». № 1588. Л. 28–37.

Присутствовали: А. А. [Мейер], Ив. Ал., Ал. Карл., П. Ф. [Смотрицкий], Тат. Мих., А. Л. [Ликшина], А. И. [Шидловский]

7 ноября. «I. В чем соблазн коммунизма для молодежи. II. В[торни]к». № 1588. Л. 38–53об. (2 редакции)

Присутствовали: Ив. Ал., Н. В. [Стебницкая], Ал. К., Г. В. [Пигуловский], П. Ф. [Смотрицкий], Тат. Мих., К. А. [Половцова], А. А. [Мейер], А. Л. [Ликшина].

14 ноября. «О коммунизме». № 1588. Л. 54–65.

Присутствовали: П. Ф. [Смотрицкий], А. А. [Мейер], Тат. Мих., Ал. Ник. [Макарова], А. Л. [Ликшина], К. А. [Половцова], Ал. Карл., Ив. Ал., Ив. Андреев.

21 ноября. «О коммунизме». № 1588. Л. 66–77; № 1589. Л. 83–88.

Присутствовали: Ив. Алдр., Ефр. Андр., К. А. [Половцова], А. И. [Шидловский], П. Ф. [Смотрицкий], Тат. Мих., Ив. Андр., А. Л. [Ликшина], Ал. Никит. [Макарова], Тамара. А. А. [Мейер]

1923 г.

16 января. «Нужен ли Богу человек?...» № 1589. Л. 89–89об.

Присутствовали: П.Ф. [Смотрицкий], Ив. Ал., Н. В. [Стебницкая], Вс. Вл. [Бахтин], Тамара, А. Л. [Ликшина], Г. П. [Федотов]

23 января. «Общность в искусстве». № 1588. Л. 78–79об.

Присутствовали: Д. Д. [Михайлов], П. Ф. [Смотрящий], А. Л. [Ликшина], В. В. [Бахтин], Н. В. [Стебницкая], Тамара, И. А., К. А. [Половцова]

27 февраля. «О жертве». № 1588. Л. 80–89об.

Присутствовали: Г. П. [Федотов], Ал. Карл., Тамара, Вс. Вл. [Бахтин], А. А. [Мейер], П. Ф. [Смотрящий], Тат. Мих., А. Л. [Ликшина], Ив. Ал., А. И. [Шидловский]

6 марта. «О жертве». № 1588. Л. 90–99; «Жертва как аскеза». № 1589. Л. 9–17об.

Присутствовали: Г. П. [Федотов], Тамара, А. И. [Шидловский], П. Ф. [Смотрящий], А. А. [Мейер], Тат. Мих., А. Л. [Ликшина], Ив. Ал.

13 марта. «О Церкви». № 1588. Л. 100–106; № 1589. Л. 20–22.

Присутствовали: А. А. [Мейер], Вс. Вл. [Бахтин], Н. В. [Стебницкая], Мар. Фед., А. И. [Шидловский], Тат. Мих., П. Ф. [Смотрящий], Ив. Ал., Ал. Ник. [Макарова], А. Л. [Ликшина]

Публикуемый ниже протокол заседания представляет собой один из четырех протоколов (кроме 31 октября, это 7, 14, 21 ноября 1922 г.), объединенных одной темою и представляющих определенный итог ее обсуждения на протяжении нескольких лет существования «Вторников». Протокол публикуется по беловому автографу К.А. Половцовой, хранящемуся в фонде Половцевых в Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки (ОР РНБ. Ф. 601). Написание имен и фамилий участников приводится по тексту протокола. Фамилии некоторых лиц установить не удалось.

О коммунизме⁴⁰

Вторник 31 октября 1922 г.

Ал[ександр] Ал[ександрович] Мейер, Ив[ан] Ал[ександрович], Ал[ина] Карл[овна], Пав[ел] Фом[ич] Смотрящий, Тат[ьяна] Мих[айловна], Ан[на] Леон[идовна] Липкина, Ан[тон] Ив[анович] Шидловский

Пав. Фом. [Смотрящий]: Молодежь яростно бросилась в коммунизм; их восстанавливают против отцов, даже коммунистов. Хотят воспитать новых коммунистов.

А облазны у них есть большие. Они узурпировали некоторую правду, которую выдвигает история. Это правда выдвигалась и раньше, а теперь только решается эта проблема хозяйственного устройства. До сих пор культура строилась на хозяйственном базисе, ее создавали некоторые части культуры. Культура строилась на эксплуатации, чем большие массы к ней приобщаются, тем большие ощущается, что они ни что иное, как подмостки, на которых строят здание, но света не видят. Тут страдание, о котором вопит человечество. Люди сознают себя одним родом и чувствуют, что жизнь на земле надо устраивать сообща. Сейчас выдвигается — церковь и соборность — эту правду чуют сейчас многие, тут есть правда человеческая, но эти проблемы коммунисты решить не могут. Их решения самые легкие. Правда эта

преподносится очень примитивно и принимается неискрепленными душами. В этих проблемах есть и глубокая правда, которая может захватить и не только неискрепленных. Надо помогать вырывать эту правду у узурпаторов. Недостойно религиозного человека проглядеть эту правду. Многие сравнивают социализм и беспозватых из евангельской притчи. Если проблемы социализма будут решаться религиозными людьми, то они будут решены как следует.

Тат. Мих.: Мне кажется, что за коммунизм[ом] и за социальной правдой идут потому, что они выдвинуты жизнью. Иногда призывают к новой жизни, за ними идут, несмотря на то, что видят, что еще далеко не то что желательно. Но есть желание изменить это.

Ан. Леон.[Ликпина]: Я могу сказать только о том, с чем сталкиваюсь. Я имею в виду одну группу людей, которые находят глубокие корни и связь между коммунизмом и христианством и считают, что коммунистов нужно обратить в христианство, и тогда будет (настроение) настоящее первохристианство. Они так в это верят, что, может быть, их попытки к чему-нибудь приведут. То, что он говорили мне, не казалось соблазнительным, чувствовалось, что тут что-то не то, даже неправильное понимание учения Христа. Прежде всего, они говорили об учении Христа против богатства. Они убеждены, что марксисту не обязательно быть атеистом, его идеология вполне совместима с христианством.

Ив. Ал.: Это большое движение. Мне с этим приходилось сталкиваться.

В историческом движении христианства культура переживала различные этапы. Несмотря на то, что культура не идет своими путями, этот основной тонус сохраняется. Внешнее проявление этой идеи выявлялось и в Византийской империи затемнялось, в папстве эта идея светится, а привходящее ее затемняет. При взгляде на конкретную идею приходится закрывать глаза на темные стороны. Отклонения от Евангелия могут быть, но не должно быть отклонения от основного стержня. Когда человечество доросло и почувствовало, что в этой идее не все ладно, он стало вынашивать идею вселенскости [sic!] в иных формах.

Идея социализма и коммунизма играет большую роль в нашей исторической жизни. Евангельские христианские [...]^{*} привлекают сердца истинно настроенных. Углубившись в Евангелие, внутренне чистый идет не теми путями не в том направлении, как шла культура. Идеи братства тянут тех, что слышит Нагорную проповедь. Сталкиваясь с подчеркиванием идей братства и равенства нагорной проповеди, видят воплощение ее в общине, а не в помпезности архиерейских служб. Евангельская сторона ближе чувствуется неискрепленными сердцами. Самая опасная сторона социализма и коммунизма в том, что они имеют силу привлекать сердца. Противопоставить им нечего. То, что у них от христианства, может быть, даст свой плод. Основной грех культуры должен быть осознан. Путь Божественной десницы может быть здесь. Наша задача влиять религиозный дух в те стороны, которые идут от христианства. Коммунизм это поверхностная форма, но, осознав себя, она должна почувствовать, что она от Христа. Необходим путь от Христа к [...]^{*}] через путь Церкви. Сектантство — та оболочка христианства, которая протестует против внешней культуры. Мне думается, нам, если бороться с коммунизмом в массе, можно через сектантские идеи. Тут путь массы от внешней поверхности вглубь.

^{*} [...] Здесь и далее в рукописи оставлено место.

Ант. Ив. [Шидловский]: Большевики стянули у христианства лозунги. Народ желал эти лозунги, но не понял сначала, что они не так подносятся и теперь мало помалу отходят.

Ал. Карл.: Мне представляется коммунизм сплошным злом. Это плод индивидуалистической культуры, когда человек сказал себе: «Я — центр»; поставил акцент на человеке, когда человек взял в свои руки устройство бытия на земле. Нам надо покаяться и сказать, что это зло. Весь этот ужас еще не пропал. Ложно началась вся история, надо все вычеркнуть и начать заново.

Ал. Ал. [Мейер]: Есть такие идеи, которые ставятся жизнью, а коммунисты единственные, кто ставит эти проблемы жизненно, не только теоретически. Они единственные носители этих идей. А раньше об идеях не заботились, и это показывает, что здесь есть идея, люди хотят жить идеей. Идея христианской церкви сейчас не входит, не пронизывает этой идеи. Это христианская культура, но еще не крещенная, это все заблуждающиеся. Может быть, есть и чертовские идеи, которые надо заставить выбросить. Крестить нельзя только тогда, когда сама идея — черт, но здесь извращение идеи, а каждый коммунист живет не только извращенной идеей. Если бы было только извращенное, то не было бы соблазном. Это человекобожие должно всегда выставлять какое-то благо. Чистая гордыня просто человека соблазнить не может. Этую дьявольскую идею надо соединить с добром, справедливостью, благом, вызвать моральное чувство возмущения. Надо тут разделить, чтобы не выплыснуть с водою ребенка. Заново я не создам. Я должен к этому каким-то боком прикоснуться. А чертовское в том, что положились на себя. В этом чертовская идея. Над таким сознанием проклятие будет всегда. Отсюда вывод: многих коммунистов крестить можно. А если понять самое христианство как следует, то можно сказать, что там есть что-то и не надо оставлять этот материал.

В Москве существует кружок «сомневающихся» — в смысле общего мировоззрения... Не согласен с Ив[аном] Ал[ександровичем] о пути через сектантство. Оно играет большую роль, но сектантство действительно есть то евангельское христианство, которое берет настроение и тон евангельски внецерковного сознания. Между галилейским настроением и помпезной епископской службой большое расстояние, но надо выяснить: что же епископская служба христианства? Этот вопрос должен быть решен, тогда станет яснее минус всякого сектантства. Если не брать мистического правосл[авного] христианского хлыстовства. А баптисты — это плохое издание протестантизма. Я думаю, что реформация совершила ошибку. Протестантство было спасено консервативным Лютером. Цвингли, Кальвин пошли прямо. Если христианство продолжение галилейских рыбаков, то епископам надо снять митры. Христианство должно пронизать языческое, храмы языческие с богами и [иhrзб.]. Не только Христос в зраке бедности, а — обетование славы. Должны присутствовать символические знаки славы и блеска, а в душе отдельного кающегося должно быть смирение и покорство [sic!], но церковь должна быть царственной и блестящей, а человек может быть царственным и блестящим только в момент Евхаристии, а в жизни галилейским рыбаком. Это в церкви совмещается и ни один момент не должен превалировать. Сектантство этого не знает. Церковь вносит действительную силу в культуру, дает царственное величие, свои звуки, краски и [иhrзб.], статуи, даже царственную власть. Это все также существенно. Россия принимает и мистику Востока, и галилейское пустынножительство, и византийского еписко[па], — и все вместе, как одно целое и как целое — это драгоценная венец. Если

бы возрождение христианства пошло через сектантство, это было бы уроном для культуры, это была бы потеря каких-то возможностей. Атеизм страшен как подготовительная почва. Раз организм живет, то его можно только сократить. Православие — путь во имя всего человечества. Нам необходимо это понять и здесь найти слово. В Евангелии этого слова не найти, а найдем его, скорее, в теократии. Восточный обряд имеет большое значение, там сохранилось наследие трагедии. Это важно для культуры, которая может развиться

Сейчас потребность в епископате.

Вениамин⁴¹ поднял религиозное настроение своими службами. Это очень важный момент.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О зарождении и деятельности «Вторников» см. также: «Я боюсь ее за ее гениальность»: (Из протоколов «Вторников»: «О еврействе») / Предисл., публ. и comment. Т. Богдановой // Вестник Еврейского университета в Москве. 1998. № 1 (17). С. 204–218. Там же указана библиография о кружке.

² Лихачев Д. С. Об Александре Александровиче Мейере // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 92–93. О деятельности кружка см. также воспоминания Е. Н. Федотовой и Н. П. Анциферова в кн.: Мейер А. А. Философские сочинения. Р., 1982. С. 453–463.

³ О Ксении Анатольевне Половцовой (1887–1948) см.: «Мне бы только умереть около нее...»: мать и дочь Половцовы / Публ. Я. В. Леонтьева // Минувшее: Вып. 18. М.; СПб., 1995. С. 338–350.

⁴ Карташев А. В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. 1951. Вып. VIII. С. 53.

⁵ ОР РНБ. Ф. 601. № 1635. Л. 12.

⁶ Там же. № 1584. Л. 64.

⁷ Церковно-исторический вестник. 1999. № 2–3. С. 119–120. Письмо было написано после ареста Ксении Анатольевны в декабре 1928 г. по делу «Воскресения». Ее мать, Е. Н. Половцова, была племянницей П. А. Кропоткина. Этим можно объяснить обращение за поддержкой к В. Н. Фигнер, которая была председательницей «Всероссийского Общественного Комитета поувековечению памяти П. А. Кропоткина».

⁸ Там же. № 1587. Л. 11об.

⁹ Там же. № 1586. Л. 23.

¹⁰ Там же. № 1587. Л. 34.

¹¹ Там же. Ед. хр. 1586. Л. 23об.

¹² Там же. Ед. хр. 1585. Л. 59об.–60.

¹³ Там же. Ед. хр. 1589. Л. 77–77об.

¹⁴ Е. Н. Половцова (род. Кравченко) окончила петербургскую гимназию, занимала должность специалистки по женским кустарным промыслам в Главном управлении землеустройства и земледелия, возглавляла сельскохозяйственную комиссию «Русское зерно», занималась изучением российской кустарной промышленности, состояла членом Русско-Голландского комитета. Мать Екатерины Николаевны — Елена Алексеевна Кравченко была сестрой известного революционера кн. П. А. Кропоткина. См. о ней: Богданова Т. А. «Отчего я выпала совсем особенно...» (По воспоминаниям и письмам Е. А. Кравченко, урожд. кн. Кропоткиной) // Рукописное наследие деятелей отечественной культуры XVIII–XXI вв. Материалы Международной научной конференции (Санкт-Петербург, 14–16 июня 2005 г.). СПб., 2007. С. 70–83.

А. В. Половцов (1849–1905), д. ст. сов., заведовал Административным отделом Кабинета Его Императорского Величества (1890–1899), двоюродный брат Государственного секретаря А. А. Половцева. Закончил юридический факультет СПб. Университета и Петербургский Археологический институт, член Вольно-Экономического, Географического, Славянского благотворительного обществ, Рязанской и Таврической археографических комиссий, автор многочисленных работ по истории и правоведению.

¹⁵ Справки о них см.: Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры. Биографический словарь. Т. 1, 2. СПб., 1995, 1999. (см.: Именной указатель).

¹⁶ В № 1 опубликованы статьи: А. А. Мейер. О путях возрождения; Интернационал и Россия; Г. П. Федотов. Лицо России, Мысли по поводу Брестского мира; Н. П. Анциферов. Россия и будущее.

¹⁷ «Свободные голоса». 1918. № 1. С. 30.

¹⁸ Там же.

¹⁹ ОР РНБ. Ф. 601. № 1574. Л. 1.

²⁰ Там же. Ед. хр. 1574, 1584–1589.

²¹ См.: Штакельберг Н. С. «Кружок молодых историков» и «Академическое дело» / Предисл., послесл. и публик. Б. В. Ананьича. Примеч. Е. А. Приваловой // In memoriam. Исторический сборник памяти Ф. Ф. Перченка. М., СПб., 1995. С. 19–86; Иванова Е. В. Вольная Философская Ассоциация. Труды и дни // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского Дома на 1992 год. СПб., 1996. С. 3–77; Белоус В. Г. Вольфила, или кризис культуры в зеркале общественного самосознания. СПб., 2007; Белоус В. Г. Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация] 1919–1924. Кн. 1. Предыстория, заседания. М., 2005. Кн. 2. Хроника. Портреты. М., 2005; Антонов В. В. Приходские правовославные братства в Петрограде // Минувшее. Вып. 15. С. 424–445.

²² Помета К. А. Половцовой: «За малым количеством собравшихся читают программу “Союза Соборной Премудрости” и речь Ю. Н. Данзас на первом собрании Союза. После того П. Д. поет: демонстрирует все восемь гласов» (№ 1574. Л. 154об.).

²³ Тема не указана.

²⁴ Записей беседы нет, помета К. А. Половцовой: «Я уезжала в Москву» (№ 1574. Л. 154об.).

²⁵ Заседание проходило у М. В. Юдиной на Мойке.

²⁶ Заседание проходило у Софии Алексеевны [Батуриной].

²⁷ Запись не велась. Помета К. А. Половцовой: «Большинство вторничан было на докладе Данзас в Доме ученых об [sic!] католичестве и православии и о соединении церквей» (№ 1581. Л. 51 об.).

²⁸ Запись не велась.

²⁹ Запись не велась, помета К. А. Половцовой: «Беседа (очень жаркая) о совершающихся событиях. Постановлено из-за важности вопроса собраться на следующий же день» (№ 1585. Л. 58).

³⁰ Запись не велась. Помета К. А. Половцовой: «Параллельный вторник был у Н. В. [Стебницкой]. Конч[ился]. в 8 ч.» (№ 1585. Л. 58об.).

³¹ Запись не велась.

³² Заседание состоялось в пятницу на квартире Л. В. Пумпянского, запись не велась.

³³ В оглавлении тетради, где находятся протоколы за это время, рядом с датой помета К. А. Половцовой: «Тема внеочередная. Записи нет» (№ 1587. Л. 2).

³⁴ Заседание состоялось в воскресение, запись не велась.

³⁵ Здесь и в заседаниях 4 и 11 апреля присутствующие не указаны, запись бесед не велась.

³⁶ Помета К. А. Половцовой: «Записи не велось, говорил преимущественно А. А. [Мейер]» (№ 1587. Л. 118).

³⁷ Заседания одновременно проходили на Лиговке, у Ал. Карл. и у П. Ф. Смотрицкого. Запись не велась.

³⁸ Запись не велась.

³⁹ Протоколы заседаний от 26 сент. и 10 окт. опубликованы: ««Я боюсь ее за ее гениальность»: (Из протоколов «Вторников»: «О еврействе») / Предисл., публ. и comment. Т. Богдановой // Вестник Еврейского университета в Москве. 1998. № 1 (17). С. 204–218.

⁴⁰ Публикуется по: ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1588. Л. 28–32.

⁴¹ Вениамин (Василий Павлович Казанский, 1873–1922), священник, с 6 марта 1917 г. архиепископ Петроградский и Ладожский, с 14 августа 1917 г. в сане митрополита, 29 мая 1922 г. арестован с группой духовенства и мирян и обвинен в «сопротивлении изъятию церковных ценностей», в ночь с 12 на 13 июля расстрелян.

(Окончание в следующем номере)

Юбилей

К 70-летию Евгения Семеновича Линькова

Евгений Семенович родился 8 апреля 1938 года в городе Орле. Окончив среднюю школу, отслужив в Советской армии, отработав несколько лет электриком, в 1961 году он поступает на философский факультет Ленинградского университета, а, закончив его, уже после пребывания в аспирантуре, в 1969 году защищает кандидатскую диссертацию «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга». С тех пор его жизнь была связана с Ленинградским университетом, который он оставил в 1994 году.

По теме диссертации Е.С.Линьков опубликовал небольшую книгу, да еще пару статей, затерявшихся в периодике Ленинградского университета. Тем не менее, без преувеличения можно сказать, что будущий историк русской философии в своем большом труде непременно посвятит несколько строчек рассказу о Линькове-ученом и еще более — о Линькове-педагоге.

Это последнее утверждение нуждается в пояснении. Дело в том, что у нас, русских, сократическая форма существования философии всегда имела не меньшее значение, нежели письменная. Вспомним Т.Н.Грановского с его лекциями в Московском университете. Примерно ту же роль в Ленинградском университете сыграл Е..Линьков в краткий, но яркий период его лекторской деятельности в конце 80-х — начале 90-х годов XX века — на переломе эпох.

Преследуя цель сформировать в студенте мышление как меру свободы, Е.С.Линьков указывал на историю философии как на процесс самовоспитания человечества, а для отдельного лица — как на средство его духовного возрастаия. Тем он превращал историю европейской и русской философии в связный рассказ, в котором есть все необходимое, чтобы дать наслаждение уму и сердцу — и завязка, и развитие сюжета, и кульминация, и, наконец, развязка, когда личность осознает себя вправе требовать отчета у истории.

Вместе с многочисленными учениками, бережно хранящими в своей памяти студенческие годы, когда они были «линьковцами», мы высоко ценим вклад Евгения Семеновича в дело философского просвещения и образования русского ума и, поздравляя его с юбилеем, желаем ему прежней остроты духовного зрения.

*Ректорат и Ученый совет
Русской христианской гуманитарной академии*

К 70-летию Константина Семеновича Пигрова

19 мая 2008 г. исполнилось 70 лет доктору философских наук, профессору Санкт-Петербургского государственного университета Константину Семеновичу Пигрову.

К.С.Пигров родился в г. Белогорске Амурской области в семье врачей, погибших во время войны. В 1957 г. поступил в Высшее Военно-морское инженерное училище в г. Пушкине, откуда был переведен в Ленинградский кораблестроительный институт, который и закончил в 1963 году, получив специальность инженера-механика. Был распределен в Центральный научно-исследовательский им. А.Н.Крылова, где работал инженером-исследователем в области корабельной автоматики.

Одновременно К.С. Пигров реализовал свой интерес к философии. Еще будучи студентом, он участвовал в конкурсах студенческих научных работ по философии. Тогда его интересовала философия техники, первая философская публикация была посвящена смыслу понятия «информация». Постепенно занятия философией переросли в окончательное решение связать с ней свою профессиональную судьбу, и с 1966 г. К.С.Пигров проходит по конкурсу на должность преподавателя в Ленинградском кораблестроительном институте на кафедру философии. В 1974 г. он защищает кандидатскую диссертацию о детерминации научно-технического творчества и переходит на работу в Ленинградский университет на должность ученого секретаря Проблемного совета МВ и ССО РСФСР «Научно-техническая революция и ее социальные последствия». В 1985 г. К.С.Пигров защищает докторскую диссертацию «Научно-техническое творчество: социально-философский анализ». С 1991 г. он заведует кафедрой социальной философии философского факультета.

К.С.Пигров понимает социальную философию как философскую дисциплину, постигающую всеобщее через социум. По его мнению, невозможно выделить одно «единственно верное» социально-философское учение, в конечном счете различные модели социальной реальности комплементарны. Но анализ его публикаций показывает тяготение к школе *социальной феноменологии*. Область интересов К.С.Пигрова затрагивает также философию науки и техники, социально-философскую антропологию, философию образования. Его особо занимает *бытийствование* российской философии как социального института в условиях последнего десятилетия. Предметом его анализа стали феномены *самодеятельного философствования, классического текста*, а также *дневники* как форма самоидентификации личности. Обратили на себя внимание философской общественности научные собрания, которые организует К.С.Пигров. За последние годы им были проведены такие конференции как «Скромное обаяние позитивизма», «Философия пира», «Социальное воображение», «Скриптизация бытия», «Телесность российского пространства», «Метафизика музыки и музыка метафизики» и др. Известно учебное пособие «Очерки социальной философии» под ред. К.С.Пигрова (1998), где подведены определенные итоги становления постсоветской социальной философии. Под его руководством был защищен ряд докторских и кандидатских диссертаций.

К.С. Пигров участвовал в организации петербургского философского журнала «Ступени», а с 1991 года издавал рукописный журнал санкт-петербургских философов «Сто страниц», экземпляры которого хранятся в Российской национальной библиотеке. К.С. Пигров возглавляет серию социальной философии в Российском

философском обществе, состоит членом нескольких диссертационных советов. Он член-корреспондент Международной академии высшей школы.

Недавно Константин Семенович выпустил учебник «Социальная философия» (2005 г.), очень хорошо встреченный нашей научной общественностью, и небольшую книжечку «Шепот демона. Опыт практической философии», весьма небесполезную любому мыслящему человеку.

Константин Семенович — давний друг Русской христианской гуманитарной академии. Наш коллектив горячо поздравляет Константина Семеновича с юбилеем, желает ему здоровья и дальнейших творческих достижений.

*Ректорат и Ученый Совет
Русской христианской гуманитарной академии*

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ГУМАНИТАРНАЯ НАУЧНАЯ ПЕРИОДИКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: НАЧАЛО ДИСКУССИИ

Год назад, в томе 8 (вып. 2) нашего журнала была опубликована редакционная статья «Размышления о научном журнале (к 10-летию “Вестника Русской христианской гуманитарной академии”)», в которой мы пригласили к дискуссии о перспективах развития отечественной научной — в первую очередь гуманитарной — периодики всех заинтересованных представителей научного сообщества. Идея проведения такой дискуссии получила отклик и 29 мая 2008 г. в Санкт-Петербурге состоялся круглый стол «Гуманитарная периодика и научной сообщество в современной России», в ходе которого обсуждались особенности развития отечественной гуманитарной периодики, ее место, роль и функции в современном научно-образовательном пространстве.

В дискуссии приняли участие зам. главного редактора «Вестника РХГА» А.А. Ермичев, ответственный редактор «Вестника ЛГУ им. А.С. Пушкина» И.Н. Мочалова, главный редактор журнала «Хора» (Курск) А.В. Дьяков, ответственный секретарь «Вестника С.-Петербургского университета» С.П. Заикин, член редколлегии серии «Ломоносов» «Вестника Московского университета» П.Н. Костылев, руководитель отдела по работе с издательствами Научной электронной библиотеки (Москва) С.В. Петрова, ответственный редактор «Историко-философского ежегодника» (Москва) М.А. Солопова, начальник отдела электронной подготовки изданий Издательства Санкт-Петербургского государственного университета Т.В. Семенова и др. Всего в круглом столе приняли участие свыше 40 представителей вузовских и академических журналов, сборников, преподавателей и научных сотрудников образовательных учреждений и научных организаций из различных регионов России.

В круг обсуждаемых вопросов вошли экономические и правовые проблемы издания и распространения гуманитарных научных журналов, взаимоотношений издательствами, журналами и авторами научных статей. Оживленную дискуссию вызвали вопросы научного рецензирования и редактуры текстов, верстки, дизайна и специфики электронных версий научных журналов.

Важными темами обсуждения стали вопросы интеграции российской гуманитарной периодики в англоязычный мир импакт-факторов и возможности Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) как механизма оценки качества журналов и продвижения.

Особое внимание участников круглого стола было уделено проблемам формирования редакционно-издательской политики, обеспечения качества и актуальности публикуемых материалов в связи с «ваковскими» критериями, задающими определенные параметры, необходимые для поддержания и повышения уровня научных изданий, но, безусловно, требующими совершенствования, в том числе при участии различных слоев научного сообщества.

Большинство участников дискуссии поддержали идею создания межрегионального общественного совета редакторов гуманитарной научной периодики, который мог бы взять на себя функции поддержания создания пространства научного диспута и формирования общественного мнения в этой области научно-организационной деятельности.

Основными направлениями деятельности такого совета могут стать:

- создание единого информационно-коммуникативного пространства в сфере издания научной гуманитарной периодики. Работа в этом направлении предполагает содействие установлению партнерских связей между изданиями, презентации журналов на страницах журналов-партнеров, обзоры содержания журналов-партнеров, организацию круглых столов и иных научных и информационных мероприятий, способствующих освещению деятельности научных изданий и повышению информированности о них в гуманитарной научной среде.
- выработка основных направлений редакционно-издательской политики гуманитарных научных журналов, что предполагает:
 - дискуссии о качестве публикаций, в частности, выработку критерии отбора материалов и критериях их оценки; общих подходов к рецензированию, прежде всего работ аспирантов и соискателей;
 - обсуждение этического аспекта редакционно-издательской деятельности;
 - выявление специфики вузовского научного гуманитарного журнала, обсуждение его места и роли, как в вузовской, так и в гуманитарной научной среде;
 - дискуссии по вопросам экономики журналов.
- оптимизация отношений между научным гуманитарным журналом и федеральными органами власти, осуществляющими надзор в области образования и науки, в том числе обсуждение инициатив ВАКа, связанных с разработкой статуса так называемого «ваковского» журнала; выработка предложений по развитию государственной экспертизы деятельности журналов, которые могут представляться в органы Рособрнадзора.

Организуемый совет будет представлять собой открытую, небюрократическую организацию, включающую издателей, редакторов, ответственных секретарей, председателей и членов редколлегий, редсоветов сборников, иных представителей научного сообщества, связанных с гуманитарной периодикой. Специфика гуманитарной научной сферы, понимаемой предельно широко и включающей в себя весь спектр социогуманитарного знания, и, соответственно, особенности гуманитарной

периодики не ограничивают, однако, доступ к дискуссионной деятельности совета представителям других сфер научных исследований. Таким образом, к участию в работе совета, к выработке программных документов его деятельности, приглашаются все, имеющие отношение и интерес к обсуждению всего спектра проблем современной отечественной периодики.

*Д. В. Шмонин,
И. Н. Мочалова*

СЕМИНАР «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ» В ВОРОНЕЖСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

В 2007 г. при Воронежском государственном университете был организован Научно-образовательный центр социальной этики. Основная миссия Центра заключается в том, чтобы способствовать развитию этики как философской науки и университетской дисциплины, а также повышению уровня нравственной культуры в современном обществе. Нравственная философия — это традиционно наиболее сильная область отечественной философии. Можно сказать, что вопросы этического характера наплыли предельную форму выражения в русской философии, создав уникальную антропологию, в которой и наука и религия, и литература и искусство сообща трудятся над постижением тайны человека. Русская философия сохранила тот духовный горизонт, в свете которого человеческое бытие проявляется в своей истинной человечности, то есть как бытие трагичное, парадоксальное, непостижимое.

Однако сегодня смысл этического в нашей философской культуре во многом утрачен. Этика все более становится прикладной, теряя свой фундаментальный философский смысл. В этом плане Центр социальной этики работает не только над вопросами создания на базе ВГУ многоступенчатой системы этического образования, включающее открытие аспирантуры, кафедры, докторской конференции по этике, издание академического журнала, но и проводит регулярный Этико-философский семинар им. Андрея Платонова. Образ писателя Платонова, олицетворяющий наиболее сущностные черты отечественной философской традиции, такие как этический онтологизм и литературовентризм, задает должный уровень философской работе семинара. Выработка философской культуры, коренящейся в нравственных традициях русской мысли — такова главная задача семинара, совпадающая с духовным императивом для современного философского процесса в России.

В поле зрения участников семинара — проблемы, традиционные для этико-философского дискурса, так и нравственные коллизии современности. Это видно из тематики прошедших заседаний: «Этический контекст современной культуры», «Этика и медицина», «Этика и литература», «Наука, религия, философия: современный контекст», «Смерть как феномен культуры».

Последнее заседание этико-философского семинара им. Андрея Платонова состоялось 12–13 мая 2008 г. и было посвящено теме «Русская философия сегодня (идеи и направления)». Работа данного семинара явилась продолжением традиционных межвузовских конференций по этике, проводимых ежегодно в Воронеже с 1995 г. под руководством проф. В.П.Фетисова, сформировавшего школу современной этической мысли, основанную на традициях русской нравственной философии*.

В рамках состоявшегося семинара обсуждались следующие темы: философичность русского человека и сердечность русской философии, русская философия и этика: современный уровень взаимодействия, богословие и философия в судьбах русской религиозной мысли XX века, русская философия и современный мир, современная философская мысль в Украине.

Руководитель семинара В. В. Варава задался целью показать реальную русскую философию, которая сегодня полноценно представлена как ее исследователями, так и творческими продолжателями. На эту идею откликнулись известные специалисты в области русской философии: М.А.Маслин, А.П.Козырев А.А.Корольков, А.А.Ермичев, С.Г.Семенова, А.Г.Гачева, В.А.Никитин, П.В.Калитин, Владимир Меденица (Сербия), Н.Г.Мозговая (Украина). Также в работе семинара принимали участие воронежские философы (В.П.Фетисов, Е.Н.Ищенко, Ю.А.Бубнов, Б.В.Васильев), писатели (Виктор Будаков, Виктор Никитин), педагоги (Е.П.Белозерцев), историки (С.В.Хатунцев, В.И.Сальников). Живую заинтересованность и участие в работе семинара приняли аспиранты ВГУ и других вузов города (В.Ю.Коровин, С.А.Домусчи, С.В.Варава, Е.Ю.Удалых, Ю.Бизяева, П.Строков, А.Е.Тафинцев).

Организаторы семинара преследовали цель собрать людей, которым дорога русская философия и культура, кто любит, ценит, понимает и углубляет самобытные начала отечественного любомудрия. В недавнее время появилось много интересных идей и людей, которые творчески развивают русскую мысль, продолжая собственно русский способ философствования. Становится очевидно, что сейчас уже необходима не столько апология русской мысли, дискуссия по поводу ее самобытности и оригинальности (при том, что это вечные вопросы русской философии), сколько сама философия. А для этого требуется, прежде всего, мужество философского вопрошания.

Сегодня философы, живущие в России, как-то уже и не осмеливаются просто философствовать, считая это либо невозможным, либо старомодным. Дискуссии по поводу смерти человека, автора, философии и т. д., имеющие место на Западе, не-критически переносятся в отечественный контекст, и наш соотечественник воспроизводит интеллектуальные стереотипы, реально не отражающие положение дел в отечественной философии. К тому же сейчас имеется много «специалистов», убеждающих нас в несуществовании русской философии, по крайней мере, ее вторичности по сравнению с западной. Сейчас нужно научиться философствовать без оглядки на кого бы то ни было. Философия есть там, где есть человек, а народ, создавший великую культуру и государственность не может не иметь своей полноценной философии.

* Информацию об этом см. в разделе «Научная жизнь» в журнале «Вопросы философии» № 8, 2007 г.

Вот с таким внутренним настроем и убежденностью докладчики поделились своими изысканиями и размышлениями относительного современного состояния отечественной философии, путей ее дальнейшего существования. Открывая семинар, декан факультета философии и психологии Ю.А.Бубнов обратил внимание на то, что отечественная философия развивалась в рамках Кирилло-Мефодиевской традиции, В.В.Варава говорил о встрече этики и русской философии в современной культуре, М.А.Маслин отметил тот факт, интерес к русской философии сегодня неуклонно повышается в мире, А.А.Корольков делился сокровенными мыслями о том, чем ему дорога русская философия, В.П.Фетисов размышлял о сердечности русской философии и необходимости встречи русского человека с философией, П.В.Калитин поделился своими открытиями в области русского юродства и безумия, А.Г.Гачева раскрыла всестороннюю связь идей Н.Ф.Федорова с выдающимися представителями русской культуры XIX века, Б.В.Васильев размышлял о судьбе академической философии в России.

Оживленную полемику внесло выступление Е.Н.Ищенко, которая говорила об опасности национального возвеличивания в области духовности и обратила внимание на необходимость полноценного сопоставления традиций отечественной философии с западноевропейской.

На выступлениях некоторых докладчиков хотелось бы остановиться несколько подробнее. А.А.Корольков обозначил довольно непростой, если не болезненный вопрос современного философского процесса в России, а именно, почему русские не хотят быть русскими философами. Обозрев духовную ситуацию в целом в России, А.А.Корольков заключил, что сейчас преобладает философское мелкотемье, что естественно не может быть удовлетворительным для такой богатой философии, отмеченной необычайными взлетами и порывами мыслями, какой является русская философия. Коснулся он и вопроса о сущности духовности, и того, что значит русская духовная философия. Именно здесь и заключается наиболее важное и существенное, именно здесь сформулированы ключевые проблемы человеческого духа, сформулированы непросто, порой в трагическом противостоянии с миром, но именно этим-то мы и интересны миру, в конечном счете.

М.А.Маслин продолжил эту мысль и убедительно (на фактах) показал, что сегодня интерес к русской философии как в самой России, так и за рубежом, неуклонно возрастает. Русская философия действительно интересна сегодня тем, кто ценит высокую мысль, для кого самобытность — знак глубины и своеобразия, а не ограниченности. М.А.Маслин представил энциклопедию «Русская философия» (М., 2007), и рассказал, как она создавалась, чем отличается от предшествующего издания и существующих ныне других изданий, посвященных русской философии. В определенном смысле, данная энциклопедия — это событие в отечественной философии и вообще в гуманитарной культуре, так как воочию показывает реальное философское богатство отечественной мысли, устранивая тем самым, явное недомыслие относительно ее несуществования или вторичности.

Выступление А.Г.Гачевой — пример глубокой личной вовлеченности в проблематику, а также компетентнейший анализ многообразных связей между русской философией и русской литературой. То, что составляет особую силу и притягательность русской философской культуры, а именно, ее глубокое и глубинное содружество с литературой, часто вменяется ей как отсутствие рациональности, профессиональной выучки и проч. На самом деле вопросы нравственного характера, затраги-

вающие бытийные основы существования человека, не укладываются ни в какую систему, и требуют иного выхода. И литература часто дает такую возможность ставить и решать предельные вопросы человеческого духа.

А.Г.Гачева показала, какое значение имеют антропологические и историософские идеи русской религиозной философии. Проблемы, волновавшие русских мыслителей в XIX веке, прежде всего, Достоевского, Федорова, Соловьева, это то, что начинает в полной мере постигаться и осознаваться только сегодня. Современное гиперкризисное состояние культуры актуализует многие темы русской философии, касающиеся, прежде всего человека, его духовного состояния.

Издатель, переводчик и философ Владимир Меденица из Сербии представил свой издательский проект «Русские богоискатели» (1994–2008), в рамках которого за последние пятнадцать лет было издано более ста томов произведений отечественных мыслителей. Нужно сказать особо об этом, действительно подвижнике русской культуры. Мало кто из соотечественников так бережно, трепетно, с глубоким пониманием и благоговением относится к русской философии как этот представитель сербской культуры. Его выступление показало, что действительно значит русская мысль, какова ее ценность в мире современной (особенно западной) философии, которая, по сути дела, предала забвению сам смысл философского делания как такового.

Русская философия — это живая философия, философия, исполненная одновременно и глубокими интеллектуальными раздумьями, и самое главное — сохранившая нравственное восприятие бытия. После выступления Владимира Меденицы многим стало очевидно, что мы не ценим того, чем обладаем. Взгляд со стороны, из другой (хотя и очень близкой) культуры, оказывается очень значим, так как возвращает нас к самим себе, к нашим духовным и культурным истокам. Очень продуманной и выстраданной была мысль Меденицы о том, что Андрей Платонов должен быть истоком новой русской философии XXI века. И это не пафос, это реальное положение дел в русской философии. Отрадно то, что Меденица занимается не только изданием классических произведений русской философско-богословской мысли, но и современных.

В.П.Фетисов говорил о том, философский путь того или иного народа, в конечном счете, стремящегося к абсолютному, проходит земными тропами. Перед сознанием, ищущим единство истины, добра, красоты, возникает многоликая и разорванная эмпирическая реальность с ее земными искушениями и соблазнами. И всегда перед философией стоит выбор — или сохранить устремленность к высшим абсолютным ценностям или предать забвению метафизические задачи и довольствоваться анализом частностей.

Особенность отечественной философии, по мнению В.П.Фетисова, как раз в постоянном поиске абсолютных метафизических оснований для нравственного оправдания или преображения действительности. Однако в XX веке русская философия претерпела значительные потрясения. Во-первых, она разделилась на эмигрантскую и советскую, перестав быть целостной. А во-вторых, не только в СССР, но и заграницей, она подверглась такому мощному воздействию со стороны, что прикладные вопросы политического, социального и экономического порядка стали для нее решающими. В результате, вместо нравственно-философского осмысления наличного бытия, философы стали сами нравственно-философские принципы выводить из соображений политической и экономической выгоды и целесообразности.

Деление советской философии на диамат и истмат также свидетельствовало об утрате трансцендентного характера философии и уходе ее либо в сторону методологии естествознания, либо в чистую политологию. Характерно, что и русская религиозная философия за рубежом, увлеченная борьбой с насаждаемым атеистическим мировоззрением, часто превращалась в богословие, утрачивая собственно философскую специфику.

Сегодня, когда, казалось бы, не существует никаких идеологических запретов на свободное философское творчество, наша философия по-прежнему сохраняет эту зависимость от сугубо эмпирических задач. Из-за этого она все больше утрачивает метафизичность и становится прикладной. Стало модным «прикладывать» философию к чему угодно — медицине, биологии, физике, праву. Некоторые даже видят именно в этом прогресс отечественной философии. В этой ситуации В.П. Фетисов предложил постановку вопроса, которая звучит так — о философичности русского человека и о сердечности русской философии. Эта идея была одобрительно воспринята участникам семинара, и неоднократно обсуждалась в ходе дискуссии.

Особенностью пропедевтического семинара была презентация новых книг, авторами которых являются участники семинара. Свои новые работы представили Анастасия Гачева «Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Встречи в русской культуре», Александр Корольков «Духовный смысл русской культуры», Петр Калитин «Россия — не для «нормальных», Владимир Фетисов «Маленький человек и большие люди», Виктор Будаков «Подвижники русского слова», Евгений Белозерцев «Образование: историко-культурный феномен», Станислав Хатунцев «Константин Леонтьев: Интеллектуальная биография. 1850–1874 гг.», Владимир Варава «Псалтырь русского философа».

Эта презентация показала, что русская мыль — не явление истории, а то, что имеет место в настоящем. Авторы данных книг выступили не столько в качестве исследователей русской философии, сколько в качестве реальных носителей современной русской философии со своими идеями, планами, работами. Сам этот факт говорит о том, что бессмысленно доказывать бытие русской философии, оно, как говорил о. Павел Флоренский применительно к православию, не доказывается, а показуется. Вот эта идея — показать русскую философию сегодня, показать ее достойно, думается, удалась вполне.

На семинаре был рассмотрен проект издания полного академического собрания сочинений и писем митр. Евгения (Болховитинова), инициаторами которого выступили В.В. Варава и В.В. Будаков. Участники семинара поддержали эту идею и подписали соответствующее письмо. В частности отмечалось, что Митрополит Евгений — крупнейший ученый, родоначальник многих направлений в гуманитарных и естественных науках. Широта охваченных тем, глубина проработки, новаторский подход в сортировании и классификации материала снискали Евгению Болховитинову славу столпа отечественного Просвещения. К тому же философско-богословское наследие митрополита Евгения (Болховитинова) — неразведанный запас оригинальной русской мысли. Эту идею развел специалист по русской философии XVIII в. П.В. Калитин, который, кстати, в 1995 осуществил переиздание главного труда митрополита — «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви».

В конце работы семинара состоялась экскурсия в усадьбу Д.А. Веневитинова, где зародилась идея проведения следующего семинара с темой «У истоков отечественного любомуздрия» непосредственно в самой усадьбе. М.А. Маслин как знаток

современной философской культуры в России и мире высказал уверенность в том, что это может стать крупным философски-культурным событием международного уровня, так как интерес западных исследователей к русской философии заметно повысился в последнее время. Так что идея проведения семинара в усадьбе Веневитинова может привлечь внимание серьезных представителей философии и культуры как в России, так и за рубежом.

Главным результатом семинара явилось демонстрация того, что русская философия — это не только история русской философии. Выступления участников — самих философов и исследователей, их книги, издательские проекты, дискуссия о судьбах русской философии представителей различных гуманитарных специальностей сделало очевидным реальное бытие живой русской мысли, которую необходимо культивировать в самых различных сферах, и прежде всего, в системе образования. Пропедее мероприятие В.П.Фетисов назвал «праздником русской философии».

В заключении участники пришли к некоторому продуктивному единомыслию и высказали мысль о том, что, несмотря на драматические изломы отечественной истории и культуры, несмотря на враждебное отношение со стороны современной массового сознания к различным проявлениям духовности, русская философия никогда не прекращалась, потому что философия не может исчезнуть, пока существует человек. Как философия русская философия всегда существовала и существует в России, речь идет о том, чтобы понять ее своеобразие, распознать особенности ее духовной традиции.

B. B. Varava

ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СЕМИНАР «РУССКАЯ МЫСЛЬ»

В 2007–2008 учебном году семинар при РХГА продолжил свою работу следующими заседаниями:

На первом заседании 19 октября 2007 г. с докладом «Наука и религия. Взгляд религиоведа» выступил канд. филос. наук, директор Межвузовского центра по религиоведению Алексей Николаевич Швачиков и канд. физ.-мат. наук Михаил Витальевич Быстров с докладом «От нового взгляда на электромагнетизм к духовной физике как единству богословия и науки».

Вопросы докладчикам задавали: А.П.Смирнов, О.В.Самылов, В.А.Чубаров, В.В.Веденников, А.С.Степанова, Р.Н.Дёмин, Б.Г.Дверницкий, А.Д.Степанов

По теме доклада выступили: А.С.Степанова, А.П.Смирнов, В.А.Чубаров, А.Д.Степанов, О.И.Губанов, В.Г.Дверницкий

Второе заседание состоялось 26 октября 2007 г. На нем выступил доктор философских наук, член Союза писателей и Союза кинематографистов России Александр Леонидович Казин с докладом «Основной вопрос русской философии».

Вопросы докладчику задавали: А.Н.Швачиков, Р.Н.Дёмин, М.В.Быстров, В.А.Фатеев, А.Гастева, И.Ильин, С.А.Воробьева

По теме доклада выступили: В.В.Макаров, О.И.Губанов, И.Ильин, А.Н.Швачиков, В.А.Фатеев, А.А.Ермичёв, С.А.Воробьева, Л.В.Ильин, Т.К.Кириллова, А.Гастева

Третье заседание состоялось 23 ноября 2007 г. С докладом «Духовные предпосылки большевистской революции в трудах русских религиозных мыслителей» выступил преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии протоиерей Георгий Митрофанов.

Вопросы докладчику задавали: иг. Вениамин (Новик), С.А.Гриб, А.А.Златопольская, В.В.Веденников, А.А.Степанова, Р.Н.Дёмин

По теме доклада выступили: А.А.Ермичёв, иг. Вениамин (Новик), А.А.Златопольская, В.В.Веденников, Д.К.Бурлака

На четвертом заседание 21 декабря 2007 г. выступил Сергей Сергеевич Хоружий с докладом «Синергийная антропология в контексте русской религиозной философии».

Вопросы докладчику задавали: Б.Г.Дверницкий, иг. Вениамин (Новик), М.П.Косых, В.Е.Семенков, О.И.Губанов

По теме доклада выступили: Б.В.Иовлев, Д.К.Бурлака

Пятое заседание 25 января 2008 г. прошло в форме творческой встречи с Константином Семёновичем Пигровым — профессором Санкт-Петербургского университета, заведующим кафедрой социальной философии СПбГУ.

Вопросы докладчику задавали: Б.В.Иовлев, В.А.Фатеев, Р.Н.Дёмин, иг. Вениамин (Новик), М.П.Косых, Т.В.Холостова, В.Е.Семенков, И.Ильин

Шестое заседание состоялось 15 февраля 2008 г. Александр Геннадьевич Ломоносов, автор книги «Опыт трансцендентальной философии истории» (Изд-во СПбГУ, 2007) выступил с докладом «Опыт трансцендентальной философии истории: роль русской интеллигенции в развитии религиозного сознания и философского способа мышления».

Вопросы докладчику задавали: Б.Г.Дверницкий, иг. Вениамин (Новик), О.В.Ананьев, А.С.Казёнов, М.П.Косых, Б.В.Иовлев, А.Н.Муравьев, О.И.Губанов

По теме доклада выступили: иг. Вениамин (Новик), Б.В.Иовлев, А.С.Казёнов, А.А.Иваненко, Б.Г.Дверницкий, А.Н.Муравьев, О.И.Губанов, А.А.Ермичёв

Седьмое заседание, состоявшееся 28 февраля 2008 г., было посвящено презентации энциклопедии «Русская философия». Энциклопедию представил руководитель авторского коллектива, почётный профессор Московского Государственного Университета, заведующий кафедрой истории русской философии МГУ Михаил Александрович Маслин.

Вопросы докладчику задавали: В.С.Смирнов, В.А.Фатеев, М.В.Быстров, Б.В.Иовлев, Г.Суханов, И.А.Аносова, Е.Кондрахина

По теме доклада выступили: И.А.Аносова, В.А.Фатеев, Д.К.Бурлака, А.А.Ермичёв, Л.В.Ильин

На восьмом заседании 14 марта 2008 г. выступил ученый-русист Игорь Смирнов (г. Констанц, Германия) с докладом «Масс-медиа и философия».

Вопросы докладчику задавали: Н.В.Кофырин, В.В.Савчук, А.М.Столяров, Л.В.Бурлака, иг. Вениамин (Новик)

По теме доклада выступили: иг. Вениамин (Новик), А.М.Столяров, А.Н.Кофырин, Б.В.Иовлев, И.Э.Дробышева, И.Ильин

Девятое заседание 28 марта 2008 г. прошло как диспут игумена Вениамина (Новик) и писателя Андрея Михайловича Столярова на тему: «Религия и наша жизнь».

Десятое заседание состоялось 11 апреля 2008 г. Редактор журнала «Звезда» (Санкт-Петербург) Яков Аркадьевич Гордин выступил с докладом: «Легко ли быть западником в России?».

Вопросы докладчику задавали: В.К.Захаров, Б.В.Иовлев, В.В.Ведерников, К.С.Пигров, иг. Вениамин (Новик), М.С.Уваров, Ф.Форш, А.Н.Ковалевский, прот. Г.Митрофанов, И.Ильин, В.Е.Потапов, О.Н.Кошутин, Р.Н.Дёмин, А.А.Ермичёв, Д.К.Бурлака

По теме доклада выступили: В.К.Захаров, И.Ильин, иг. Вениамин (Новик), В.В.Ведерников, прот. Г.Митрофанов, Н.В.Кофырин, А.А.Златопольская, О.Н.Кошутин, А.Гастева, А.Н.Ковалевский, А.А.Ермичёв

На одиннадцатом заседании 30 мая 2008 г. состоялось обсуждение книги Дмитрия Кирилловича Бурлаки «Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику» (СПб., Изд-во РХГА, 2007).

Вопросы докладчику задавали: М.П.Косых, И.Л.Фокин, Б.В.Иовлев, М.С.Уваров, Р.Н.Дёмин, И.И.Евлампиев, Г.П.Медведев, М.В.Быстров, А.А.Ермичёв

По теме доклада выступили: К.Г.Исупов, М.С.Уваров, А.Н.Ерыгин, А.Г.Гачева

* * *

Объявления о заседаниях семинара регулярно публикуются на сайте РХГА и рассылаются по электронным адресам постоянным участникам.

С материалами заседаний можно познакомиться на сайте РХГА в Интернете (www.rhga.ru), в разделе «Семинары по русской философии».

H. A. Румянцева

**ОБСУЖДЕНИЕ КНИГИ Д. К. БУРЛАКИ
«МЫШЛЕНИЕ И ОТКРОВЕНИЕ. СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ
В ХРИСТИАНСКУЮ МЕТАФИЗИКУ»
(СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2007)**

Обсуждение состоялось тридцатого мая сего года на последнем заседании семинара «Русская мысль». По установленному порядку, после выступления автора и ответов на заданные ему вопросы, началось собственно обсуждение. Несколько участников семинара изложили свое мнение или о книге целиком, или об отдельных ее идеях. Здесь их вступления даны в приемлемой для журнального сообщения форме.

* * *

Первым выступил профессор Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена Константин Глебович Исупов. Он увидел в двух книгах Д.К.Бурлаки «Мышление и откровение» и «Метафизика культуры» следующие достоинства: первое — наличие в них непривычной для русской традиции попытки системы. Перед нами — сама систематическая философия. В качестве примеров системы, на почве русского мышления он назвал В.С.Соловьева, Н.О.Лосского, отчасти П.А.Флоренского. Однако этот период своего выступления К.Г.Исупов закончил следующими словами: «Но все-таки эссеизм и философствование у нас в крови, — и это хорошо, потому что у нас системы разомкнуты в будущее, все предстоит будущему, нет точек. Нелюбовь к точкам — это наша национальная черта».

Другое достоинство, по словам К.Г.Исупова, — это «замечательное изобретение» автора, а именно его указание на трансцендентальную память. Однако выступивший обратил внимание слушателей на такую особенность самой трансцендентальной памяти: «Опыт трансцендентальной памяти невозможно передать — как опять мистического озарения, как опыт любви или как опыт смерти, если он вообще возможен как таковой. Это формы не наследственной и ненаследуемой информации».

«И, в-третьих — продолжил выступавший, — еще одно достоинство этих книг. Мало кому удается написать ученую книгу и придать ей функции учебника. У Дмитрия Кирилловича это получилось: его книги можно конспектировать, они мо-

гут превратиться в студенческий дайджест, — и это их хорошее достоинство. По-пробуйте конспектировать покойного Георгия Дмитриевича Гачева: не получится, переписывать надо всю книгу. А вот книги Бурлаки дидактическую функцию выполняют».

У выступавшего имеется серьезная претензия к автору, которую он выразил следующим образом: дескать, «автор обошел очень дорогую для нас проблему спасения культуры». «Об откровении автор говорит много и красиво... А будет ли все-таки спасена культура? Бердяев — он просто с этим делом разделся: культура не будет спасена и туда ей дорога. О спасении культуры есть блистательная, не имеющая аналогий статья Георгия Петровича Федотова «О Святом Духе в природе и культуре» (1932), в ней обрисована ступенчатая модель ангелизации культуры. Или вспомним удивительную, тоже не имеющую аналогов, гипотезу Даниила Андреева (но для ее автора-то она и не гипотеза вовсе) о том, что детские игрушки, согретые ладоньками детей, ведут в пакибытии свою автономную и одушевленную жизнь. И еще более поразительная мысль, что там, в этих его инобытийных инфрамирах, герои художественной литературы. Не получившие спасения, могут его обрести. Князь Мышкин в романе — не спасен, он герой трагической вины, он же во всем виноват, что произошло с его приездом в Петербург. Не спасен и Раскольников как не спасен, тем паче, и Ставрогин, правда, туда ему и дорога, так сказать. Так вот там, в андреевском Загробье, они могут осуществить свой шанс на спасение уже не в качестве литературных героев, но живых и вполне етафизически осязаемых личностей. Проблемы эсхатологии культуры в «Метафизике культуры» Дмитрием Кирилловичем даже не поставлена».

Затем выступил профессор Санкт-Петербургского университета *Михаил Семенович Уваров*. Он определяет жанр книг Д.К.Бурлаки как «очень уверенную систематическую философию с толерантным отношением к христианству». Сам выступавший, размышляя о отношении философии и религии, вспоминает «Критику чистого разума» Канта, когда кенигсбергский мыслитель, говор о своем понимании антитетики, рассуждает о споре благородных рыцарей. Тезис и антитезис — это символы двух рыцарей, которые вступают в спор не ради убийства друг друга, а ради достижения истины, точнее, распознавания самого предмета спора. Так вот тема соотношения религиозного и философского дискурсов такого же метафизически «благородного» рода. К сожалению, наше философское сообщество часто с этим не может примириться, и самые наши серьезные философы пишут об этом примерно так: спор философии и религии — это устаревший спор, сегодня философии нужно идти вперед путями глобализма, к проблемам мировых тенденций развития и так далее. Мне кажется. Что на этом пути и возникает та самая «смерть философии», о которой мы все размышляем, но которая реально просматривается в рассуждениях такого рода. А ведь требуется не подмена философии религией, а элементарная толерантность, сочувственность. Конечно, этот спор, эта дискуссия благородных рыцарей никуда не делась, и вот Дмитрий Кириллович своей работой делает очень важную вещь. Он не дает нам забыть о том, что этот спор — это спор о вечности, и он не может уйти в прошлое».

М.С.Уваров очень одобрительно оценивает тенденции к диалогу философии и религии, наметившуюся в нашей стране. Диалог — очень сложен и подчас невозможен «потому, что позиция атеизма, при чем атеизма марксистского толка, очень сильны сегодня. Они никуда не делись. И сколько бы не писали русские религиоз-

ные философы, и сколько бы ни работал Дмитрий Кириллович и его академия, эта тенденция сохраняется. Причем не только старшее поколение, но и относительно молодые философы, 30–40 летнего возраста, сегодня рассуждают именно так. В лучшем случае они себя называют агностиками, правда, не всегда понимая то, что слово «агностицизм» имеет два значения. Это замечательно, если произведение автора ведет к дискуссии. Значит, самое главное сделано. Нужно представлять себе, что культура складывается таким образом, что изъять из нее христианские мотивы — совершиТЬ преступление. Мои оппоненты просто взвиваются, когда говоришь о том, что русская культура имеет христианские корни. Они говорят: «Моя мама, мой папа были атеистами и прекрасно прожили жизнь». Надо все-таки понимать, что есть более глубокие веци, которые никакой атеизм и даже никакая ортодоксальная вера не преодолеет. Веци, связанные с взаимосвязью культуры и религии. В каждом национальном варианте это по-разному происходит. А для русской культуры это совершенно неизбежный момент. Невозможно говорить ни об искусстве русском, ни о культуре русской в целом, ни о философии русской, изымая из нее религиозные мотивы».

Далее М.С.Уваров обращает внимание слушателей на «основную интенцию книги. Она, по словам выступающего, состоит в утверждении, что «все те достоинства (и недостатки, конечно), которые существуют в современной культуре, так или иначе связаны с тем, что христианство даровало нам особую степень свободы, которую мы ленимся (или же боимся, не умеем) реализовывать». М.С.Уваров согласен с теми, кто склонен идеей свободы объяснить рождение науки в христианском мире, а не в исламе.

Далее ведущий заседания зачитал вступление профессора Южного федерального университета Александра Николаевича Ерыгина (г. Ростов-на-Дону) который не смог приехать из-за болезни. Текст А.Н.Ерыгина был представлен и ниже публикуется полностью: «В 1961–1964 гг. во Франкфурте-на-Майне были опубликованы два тома «Основ христианской философии» прот. В.В.Зеньковского. Том первый был посвящен христианскому учению о познании, второй — христианскому учению о мире (или: христианской метафизике). В предисловии к 1-му тому говорилось о «Философской трилогии», в которой вслед за гносеологией должны были последовать космология и антропология (основы последней были представлены еще в 1934 г. в книге о воспитании). В 2007 г. в Санкт-Петербурге Д.К.Бурлака выпустил книгу «Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику», за которой должны появиться след вторая («Бытие и откровение») и третья, посвященная «сфере человеческого существования» (причем, в 2006 году уже выпущена «Метафизика культуры»). Иными словами — перед нами первая часть еще одной философской трилогии. Причем, в обоих случаях мы имеем дело с великолепно выполненной профессиональной работой (речь пойдет, разумеется, только о «гносеологическом» аспекте христианской философии).

Сходство двух данных проектов, и это еще важнее, — в сознательной христианской ориентации их авторов в области философии, как и в убеждении, что сама философия (метафизика) христианству нужна и уклонения от веры не представляет.

Важной стороной, отличающей представленное исследование проблемы мышления и откровения от гносеологии В.В.Зеньковского, является одновременное и суждение, и расширение предмета учения о познании. Хотя в разделе «гносеология» Д.К.Бурлака не менее подробно представляет познание, чем его именитый предше-

ственник и даже захватывает в сети своего рассмотрения темы, отсутствующие у В.В.Зеньковского, но в здесь чувствуется доминирующая над частностями темы мышления в соотнесенности с откровением. С другой стороны, само мышление открывается читателю книги не только своей познавательной стороной, но и, во-первых, моментом бытийности, внутри-бытийности и сверх-бытийности мысли, так что «метафизика выходит в онтологию, не утрачивая своего гносеологического измерения» (320), а, во-вторых, тем, что мышление есть и понимание бытия, сущности, субстанции, сущего, и их осмысление, которое экзистенциально и осуществляется из интуиции Абсолютного, включая «оценку человеком своего места в бытии» (и «в этом смысле философия по своей сути фундаментально аксиологична») (322). Таким образом, согласно автору (и с этим нельзя не согласиться), «триединство гносеологии, онтологии и аксиологии» — это и общая форма философии вообще, и форма-конфигурация самой гносеологии.

Вторая особенность рассматриваемой философской позиции справедливо представлена в книге как реализованная в ней идея системности, выстроенной на гипертекстуальном принципе в отношении организации текста (4; 7; 11 и далее). Автор противопоставляет свой нелинейный тип системности классическому линейному, в рамках которого Вселенная видится «голой схемой» — «абсолютным разумом» философского идеализма или «совокупности формул, выводимых учеными-естественноиспытателями» (9). Наряду с акцентацией внимания на содержательном различии этих форм систематизации знаний и авторского ее варианта, связанного со спецификой духовного постижения (с его символами, смыслами, экзистенциями) и выражавшего христианскую направленность его метафизики, можно усилить и чисто формальную сторону в оценке гипертекстуализма. В лингвистике, в научоведении, на мировоззренческом уровне (в работах М.К.Петрова) постепенно осваивается оппозиция «внутритеクstуальных» форм выразительности в мысли и «текстуальности», представляющей миграционный способ существования и мышления, только начавший вырисовываться на «границах» европейского способа мысли. Гипертекстуализм Д.К.Бурлаки удачно «замыкает» наметившуюся тенденцию, а с другой стороны, не менее удачно «дополняет» своим «символом» формулу базовых метафор (формализм-механизм-организм-контекстуализм) С.Пеппера и троеполюсическую модель (метафора-метонимия-синекдоха-ирония) Х.Уайта.

В связи со сказанным может быть представлена и еще одна сторона гносеологии и метафизики христианства в книге Д.К.Бурлаки, имеющая принципиальное значение. Это — введение в системное осмысление познания феномена трансцендентальной памяти и его критическая характеристика в этом ключе «осевой» гипотезы К.Ясперса. Пусть «работа духа в Китае, Индии, Греции, Риме является нам имманентные усилия пробуждающегося в человеке логоса», хотя, думаю, и в этом пункте гипотеза далеко не безупречна, — но уже «ветхозаветная история демонстрирует нам, как Откровение буквально взламывает печати трансцендентальной памяти..., переворачивает архетипы пространства и времени, переподчиняя первое второму, а в рамках второго разворачивая вектор положительных изменений от прошлого к будущему» (190). Действительно, существо «Откровения состоит в подрыве мифологичности, которая была естественной для языческого сознания. Миф внеисторичен, Откровение исторично. Откровение восстанавливает исходную историчность бытия» (189).

Но правда и то, что философия греков рождается также как преодоление мифа логосом, пусть и в отношении не исторического и личностного. Но субстанционального основания бытия и познания. И автор прав, когда видит в этом мышлении — «мышление... в его человеческом измерении» и когда говорит, что «конститутивным свойством метафизического познания выступает обращенность мысли на самое себя», что «философия представляет собой мыслящее себя мышление» (17). Упор на коммуникацию Ясперса (в контексте экзистенции и трансценденции), авторский блестящий образ связи христианской метафизики и Пятидесятницы, мышления и Богооплощения, краткий абрис идеи свободы в русской религиозной метафизике, предложенная типология мировоззрений — все это (вместе с уже отмеченными особенностями книги Д.К.Бурлаки) означает одно: приход в философию яркого, с огромным даром обобщения и систематизации мыслителя, ученого-специалиста и философа».

Затем ведущий, профессор Александр Александрович Ермичев, просит у собравшихся у собравшихся разрешения выступить самому. Он сказал: «По веселой дерзости представленной книги я бы сравнил работу Дмитрия Кирилловича со «Смыслом творчества» Н.А.Бердяева. сейчас на нее я смотрю глазами историка русской философии. На мой взгляд работа Дмитрия Кирилловича вместе с другой, по «Метафизике культуры», впервые в нашей литературе так фундаментально и так основательно выявили логическую структуру русской религиозной мысли и эта структура определена ее предметом, каковым является человек и культура в их единстве и в их отношениях к Творцу.

В этом плане я бы хотел остановиться на двух моментах. В свете этого исследования становится очевидным, что русская философия в начале XX века завершает классический период своего развития и начинает период постклассический, когда предметом и субъектом философии становится культура в ее новом личностном и коллективном обнаружении. Строго говоря, во время Ренессанса движение культурфилософской проблематики, в ходе которого произошла трансформация философской парадигмы, только заканчивается, а начинается оно с 40-х годов XIX века, с Чаадаева и славянофилов. Новое ускорение, а затем безостановочное движение к Ренессансу начинается с 70-х годов, когда и в метафизике и в противостоящем ей позитивизме русская мысль определенно выходит на неразъемность истории и личности, то есть на проблему, разработка которой и делает культуру предметом философского осмысления. И вот это делает русскую философию начала XX века одним из передовых отрядов общего движения философии XX века.

Другое мое замечание тоже адресуется моим коллегам — историкам русской философии. Большинство из них центрируют свое внимание на русской религиозной философии, как главном приобретении отечественной мысли. Но такая акцентация не предает существа русского философского процесса. Существо дела передается диалогичностью. Без Чернышевского и Писарева, без шестидесятничества, захватившего в полон русскую общественность, не было бы Соловьева и всей антипозитивистской метафизической философии. В дальнейших исследованиях, которые будут вести ученые, опирающиеся на книгу Бурлаки, они должны будут обратить внимание на другие реки русской мысли — идеалистическую и материалистическую и позитивистскую, как на полноправных участников русского философского движения. В этих реках также совершается движение к освоению культуры как философского субъекта и предмета философии, когда реализуется искомое нами единст-

во онтологии, гносеологии и аксиологии. Совершенно блестящим было последнее выступление московской гостьи Анастасии Георгиевны Гачевой — известной исследовательницы истории русской мысли, russкости как таковой. Предоставляем ей слово: «Боюсь, в этой сугубо философской аудитории мне, как филологу, говорить несколько дерзко, но я буду исходить из исконного для русской культуры духовного братства философии и литературы: оно зародилось еще в девятнадцатом веке, продолжилось в двадцатом, продолжается и в наши дни. Что особенно дорого мне в том подходе к философии, который исповедует Дмитрий Кириллович? Перед нами прямое, не боящееся насмешек слово «о Боге и бессмертии», с коим когда-то шли к своим современникам Гоголь, Достоевский и их наследники, слово, звучавшее в секулярном и упорствующем в своей секулярности мире. Этот мир принципиально задвигает христианское Откровение на задворки истории, обращает религию в мирный и удобный придаток к мещанскому существованию, употребляет ее, по выражению Достоевского, «для послеобеденного спокойствия и удобства пиццеварения». Между тем отечественная религиозно-философская традиция всегда жила понимание того, что христианство должно быть действенной силой, одухотворяющей каждый шаг человека в бытии и в истории. И книга Дмитрия Кирилловича построена именно на таком понимании христианства. Достаточно распространено убеждение, к сожалению, нередкое и в церковных кругах, что философия для христианства опасна, что всякая свобода мышления ведет к ереси, колеблет умы и прочая, прочая, прочая... Книга «Мышление и Откровение» убеждает в обратном. Русская мысль никогда не избегала ответственности за мир и человека, в ней всегда было попечение о возвращении не просто культуры, а бытия в объятиях Отца, о содействии Божию Домостроительству. Она стремилась воцерковить все сферы дела и творчества человека, все его силы, способности, все его духовные дары. В том числе и способность мыслить о мире. Тип философствования, который является собой обсуждаемая нами книга, это, во-первых, «верующее мышление» — о нем много говорили и не только говорили, но и воплощали его в себе славянофилы и их наследники в конце XIX — начале XX века. Во-вторых, это абсолютно свободное состояние человека, мыслителя и творца, перед лицом Бога, причем перед лицом именно личного Бога, того, которому как хорошо говорил здесь Дмитрий Кириллович, можно молиться. Но подлинная свобода мышления и действия в мире не есть произвол. Это не человекобожеское дерзание, а богочеловеческий, глубоко синергийный акт. Совершеннолетнее мышление, мышление человека, приходящего «в разум истины», это мышление сыновье, ибо в христианстве человек не скот и не раб, который не может мыслить, которому не дано право мыслить и рассуждать, «но сын, а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал 4; 7), как говорит апостол Павел. А сыновье мышление предполагает не бунт, но соработничество (не Моя воля, но Твоя да будет) (Лк 22:42)), содействие Творцу Своему, труд на Божественной ниве, в винограднике Божием. И вот Именно такой тип мышления, проясняющего суть Благой вести Христовой миру и дан в книге Дмитрия Кирилловича Бурлаки.

Еще я думаю о том, как важна философия для тех, кто находится в лоне Церкви. И особенно для детей, вырастающих в христианских семьях. Ведь вера в человека обязательно проходит момент кризиса. От стадии младенческой, нерассуждающей веры, детского доверия к бытию мы неизбежно, по самой нашей природе, переходим к вопрошанию. Из этого вопрошания можно выйти или в бунт и отрица-

ние, или к вере совершеннолетней, сознательной. Если кто-нибудь из вас читал подготовительные материалы к роману Достоевского «Бесы» (11 том тридцатитомного собрания сочинений, выпущенного Пушкинским домом), то вы знаете, что это должен был быть совсем другой роман. Роман не о падении, а о пути к правде, не о безверии, а о вере деятельной и животворящей, это должен был быть роман о миллениуме, Царстве Божием на земле, роман о том, что есть человек и каково его создание в мире. Наконец, роман о смысле Боговооплощения и смысле истории, в которой жуе был Воскресший Христос. Главный вопрос, которым там задаются герои, это вопрос «Возможно ли серьезно и вправду веровать?», «Возможно ли веровать цивилизованному человеку?». Причем вопрос этот ставится буквально как «или — или»: «Или вера, или жечь», или «каяться, Христа созидать, Царство Христово созидать» или нигилизм и разрушение. Так вот книга Дмитрия Кирилловича — как романы Достоевского, как философские труды Федорова и Соловьева, Бердяева и Булгакова, Лосского и Флоренского — убеждает нас в том, что и «серьезно и правду веровать» возможно, и «цивилизованному человеку» веровать возможно, и вера — а это и есть главное! — сущностна для человека!»

Закончилось заседание заключительным словом автора книги: «Мне кажется, что весь вечер прошел в атмосфере энтузиастического ожидания».

Д. Р. Артемов

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

A. С. Степанова

ЦЕННЫЙ ОПЫТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

П. Флоренский. Из истории античной философии.
М.: Гуманитарий, 2007. 597 с.

Появление концептуально значимого исследования по истории античной философии всегда событие. Представленная же например вниманию книга является собой труд, содержание которого в строгой последовательности раскрывает нам логику развития историко-философской мысли отца Павла Флоренского — философа и ученого.

Издание, составленное игуменом Андроником (Трубачевым) включает рукописи П. Флоренского и состоит из четырех разделов: это, прежде всего лекции «Введение в историю античной философии», «Первые шаги философии», «Софисты. Сократ», а также известная работа П. Флоренского «Смысл идеализма». В качестве приложения помещена рукопись студенческой работы философа «Сочинение Оригена Перὶ ἀρχῶν как опыт метафизики», кроме того, работы философа предваряет вступительная статья Т. В. Ермишина «Историко-философская концепция священника Павла Флоренского». В ней последовательно проанализированы, во-первых, теоретические основания (метафизика и богословие) историко-философской мысли философа, представленные в работе об Оригене, во-вторых, собственно концепция античной философии и, наконец, рассуждения о месте Канта в историко-философской концепции П. Флоренского. Издание снабжено примечаниями (его авторы А. В. Ахутин, Т. В. Ермишин, С. М. Половинкин), которые позволяют не только основательно вникнуть в историко-философскую концепцию П. Флоренского, но и составить впечатление о круге его чтения и пометках на полях рукописей. Основу книги, безусловно, составляют лекции об истоках античной философии, которые одновременно являются собой фундаментальное исследование ее генезиса. Содержательным дополнением к этой научной работе служит его в мировоззренческом плане определяющий труд «Смысл идеализма». Впервые в данном издании соединены воедино как публиковавшиеся ранее работы (в том числе и только в

дореволюционное время), так и архивные рукописи лекций по античной философии, опубликованные в журнале «Философские науки» (в 2003–2005 гг.). Мы на-глядно убеждаемся в наличии глубокой внутренней связи, существующей между историко-философской концепцией П. Флоренского и его мировоззрением в целом.

Включенные в данное издание лекционные материалы, в том числе и наставления студентам («конституция со слушателями»), дают представление о многогранной деятельности мыслителя, о том творческом процессе, который характеризует священника Павла Флоренского не только как философа, но и как ученого, и как педагога. Кроме того, они свидетельствуют о глубине и неординарности подхода мыслителя к преподаванию историко-философского курса. Само отношение философа к лекции как к тому, что «прививает вкус» к научности говорит о многом. Всеобъемлющее исследование античной философии, развертывающееся на страницах изданных теперь компактно и в полном объеме материалов по античной философии и истории, изобилует примерами лингвистического анализа, обнажая впечатляющий масштаб мысли философа. Оно является образец ценного опыта герменевтического исследования и дает целостное представление об историко-философской концепции философа.

Если попытаться определить идеиные корни концепции П. Флоренского, то это сама античная философия, ибо мыслитель демонстрирует то особенное понимание философии, которое, как ему и удалось показать, было свойственно греческому национальному сознанию. Это поиск того конкретного жизненного идеала, жизнеобразующего начала, которое, если использовать образное выражение Гераклита есть «вечно живой огонь»; он и служит основанием всей творческой работы выдающегося русского мыслителя. Слова П. Флоренского, характеризующие знаменитого античного философа «философия Сократа есть его жизнь» являются наилучшей иллюстрацией жизненного пути его самого, его служения истине.

Теоретические построения, изложенные на страницах опубликованных материалов, как выразился бы сам автор, служат освоению целокупного бытия. Поскольку едва ли не главным смыслом своего существования П. Флоренский считал поиск «синтезирующего начала жизни», то историко-философское рассмотрение именно и следует убеждению в том, что «всякий акт жизни синтетичен, как синтетичен и всякий акт познания, и, следовательно, пронизан началом идеальным». Отсюда вытекает задача «разъяснения смысла идеализма для жизне-воззрения и жизне-чувствия» [С. 424]. Само понятие жизни приобретает у философа глубинный, онтологический смысл, поскольку жизнь есть «непрерывное осуществление “έν καὶ πολλά”» — в самом деле, центральной апории греческой философии. Мысль же, согласно мнению философа, есть не что иное как «процесс жизни» [С. 129]. Вместе с тем — и в этом состоит синтетическое единство всей концепции П. Флоренского, — он предлагает саму философию воспринимать как феномен человеческой жизни. Именно сквозь призму такого понимания мыслитель оценивает и историю античной философии, и судьбы отдельных философов и их учений. Вводя в описание генезиса философии понятие функции, П. Флоренский понимает ее как закономерную связь, выражющую философское состояние личности, зависящее от ряда переменных, среди которых — время, пространство, условия существования. Существенно, что философ не ставит здесь точки, полагая, что данный ряд может быть продолжен по мере продвижения знания.

Основной вектор исследования Павлом Флоренским античной философии — это определение ее роли в общей истории человеческого духа, но начинает он со скрупулезного анализа исторических данных. Осведомленность в области новейших открытий в западной науке, касающихся критской культуры и такого феномена как эллинистическая эпоха столь впечатляющая, что делает честь ему как ученому-антиниковеду. Так неожиданно звучит мысль П. Флоренского, не допускавшего первооткрывателем эллинизма И. Драйзеном, предполагавшим одностороннее влияние эллинизма на культуру Востока, о проникновении восточных влияний в первоначальную философию Греции. Еще более определенно он говорит о взаимовлиянии, упоминая о появлении на Востоке и Западе такого явления как обмен духовными ценностями. Говоря о роли этого обмена, философ упоминает различные сферы, им затронутые: верования, идеи, символы, привычки, быт [С. 32]. Все это привело к возрождению жизни на периферии греческого мира. Появление самого греческого духа на философской сцене П. Флоренский назвал «ударом молнии», действие которого «брызнуло на историю человечества, всего» [С. 30]. Ново и современно звучит мысль о пространственном распространении греческой философии, которая «излучалась» в разных направлениях, и, отметим, именно в этом развертывании топоса заключалась энергия ее творческого роста. Поэтому анализ философского содержания П. Флоренский осуществляется с учетом миграции учений, с пристальным вниманием к топографии [С. 32].

Разработанная Павлом Флоренским методология оригинальна и может служить руководством для историка философии. Вместе с тем автором концепции предложен и метод преподавания античной философии, включающий три подхода: синтетический, аналитический и математический. Первостепенное значение имеет правильная постановка вопросов. Сама сущность философствования, как это показывает мыслитель, состоит в ритмике вопросов и ответов на них [С. 575]. Более того, именно стремление задавать не только вопрос «как?», но и «почему?» отличает истинного исследователя [С. 36]. «Почему движется философия, почему она развивается?», — вот вопросы, полагаемые вопросами основополагающими для историка философии. Здесь же требование изучать явление во всей его полноте, опираясь на данные разных научных дисциплин, служащих задаче восполнения знания [С. 70]. Будучи убежден в существовании определенной закономерности историко-философского процесса, мыслитель предлагал использовать методологию и данные частных наук, указывая на существующую между ними и философией связь. Так математическая идея прерывности, примененная П. Флоренским в сфере математики, работает и в области философии: «нет моста, — пишет философ, — между двумя последовательными потенциями сознания, переход совершается прерывно, кризисом. Кризисами прослоено развитие философии» [С. 170]. При этом математические термины, к которым он прибегает по мере необходимости, формируют его самобытную философскую лексику, делая мысль предельно ясной, насыщенной смыслом. История философии (интегральное явление) рассматривается как проекция личного процесса философствования, истории философского сознания личности (дифференциал) на общество, само же философствование имеет топологический смысл, ибо оно — «есть точка философской среды». При этом жизненный путь философского сознания и в субъективном и в объективном выражении понимается экзистенциально — как «драма».

В центре исследования — проблема возникновения античной философии, изучение ранних ее этапов. При этом акцент сделан на вопрос о причине возникновения и, хотя П. Флоренский и упоминает такое условие как «подпочвенные религиозные явления», отсюда и мысль о генетическом единстве философемы и мифологемы, но здесь философом сделана очень важная оговорка о том, что все же сами условия существования античной философии в полной мере еще неясны. Поэтому весь интеллектуальный потенциал энциклопедически образованного философа, ориентированный на синтетическое знание, почерпнутое из разных областей, направлен на выяснение этих условий [С. 69]. Полагая слово символом и архетипом культуры, П. Флоренский включает в курс лекций (а одновременно и в исследование) экскурсы лингвистического характера. Уделяя внимание почти забытой теперь теме семасиологии, и основываясь на философии имени, П. Флоренский производит параллельный анализ слов-имен как языковых феноменов и имен-понятий как феноменов философии. При этом он начинает с анализа самого термина *філобофія*. Поэтому закономерно понимание им философии как усовершенствованного языка, как процесса создания слов, имен [С. 129].

Периоды философского развития, как показал П. Флоренский, каждый раз знаменуются появлением того или иного нового момента в содержании имени. Эти моменты, как он доказывал, возникают через рефлексию мышления на себя самого, «через дифференциацию того, что подверглось дифференциации» [С. 168]. Так же как филолога при анализе слова интересует его этимон, так, а об этом свидетельствуют нам построения Павла Флоренского, и историка философии должен интересовать этимон понятия и в целом понятийная структура философии, поскольку философия вообще выступает как понятийная система. Описывая жизнь семемы — субъективного значения слова в ее существенных признаках, философ отмечал бесконечность процесса изменения содержания поименованного подлежащего — мысль, безусловно, отвечающая идеи «именного множества». Полагая этимон символом семемы в ее лингвистическом выражении, П. Флоренский призывал к достижению понимания этимона философского, к нахождению той точки перехода, в которой мысль предстоит понятию, находится в прямом отношении к нему, являет собой понятие понятия. Этот этимон, это истинное значение и коренной смысл рожденных в недрах греческой философии понятий П. Флоренский усматривал в деятельности религиозного сознания. С этих позиций и диалоги Платона рассматриваются им как воспроизведение мистического мировоззрения древних греков. Схема развития философии, простирающейся в мистическом горизонте, приобретает вид чередования форм сознания, движущихся от религии через скептицизм к философии и вновь к религии. Находя общий знаменатель между мистическим народным сознанием и платонизмом, мыслитель акцентирует внимание на моменте единства греческого мировоззрения и идеале цельного знания. Именно такое понимание воспроизводит образ греческой философии как развивающейся целостности. Суть же деятельности историка философии в раскрытии, в опознании идеального содержания. В концепции представлена анатомия историко-философского процесса, состоящего из трех периодов, который отображает соответствующую стадию идеального мыслительного процесса. Общий тонус рассуждений философа «от идеи», моделирующий движение сознания *ab idealia ad idealiora*, оказывается актуальным не только в гносеологическом, но и в историко-философском плане.

В центре философствования, таким образом, лежит имя-слово и здесь уместно говорить, скорее, о философии слова. При этом философа интересует звучащее слово, смыслы речевых действий, связанных, прежде всего, с производством устных текстов, что объясняет и его апелляцию к диалогам Платона, к диалогической мысли вообще. Звучащее слово отличается магизмом. Говорят ли он о музыкальности слов или их художественной образности, философ отмечает их свойство матичности. Его теория слова функциональна, поскольку принимается во внимание цель и контекст речи. Столь же функциональна и его история философии, включающая историко-археологический и историко-культурный контекст. Слово есть символический образ, связывающий идею с именем. П. Флоренский умел показать движение смысла в символическом пространстве слова с помощью художественных средств, причем эти аналогии всегда имеют характер символического выражения. Само слово выступает как элементарное художественное произведение [С. 125]. В рассуждениях философа о символизме языка пропадает образ, выражающий триединство идеи — символа — имени. Имя выступает как конкретное употребление общей идеи, идеи же суть словесные образы. В этом пункте мысли П. Флоренского сходятся с рассуждениями С. Булгакова, полагавшего, что даже сказуемое, в имени скрытое, есть идея (Философия имени. Париж, 1953. С. 60–61). Слова — символы, следовательно, — полагал П. Флоренский, — они живы, а символичность слова требует «вживания в именуемое». Таким образом, наряду с понятием имени в историко-философской концепции Павла Флоренского ведущую роль приобретает понятие символа, в свете символизма, понимаемого как духовное начало культуры. Упомянем здесь и стремление раскрыть символическое наполнение терминов, наиболее значимых для античной культуры. Что же касается символизирующего значения акта познания, который по утверждению П. Флоренского идеален и реален одновременно, то он выявляется в том непреложном факте, что «не только вещь мысле-образна, но и мысль веще-образна» [С. 152]. В слове же обобщено понятие о множественности — факт значимый для П. Флоренского, духовная позиция которого была близка идейным исканиям представителей московской математической школы, с их особым вниманием к теории множеств.

Историко-философская концепция Павла Флоренского, его методологические приемы убеждают нас в необходимости самого широкого взгляда на историко-философский процесс, предупреждают об опасности односторонних подходов, позволяют избежать узости историко-философских реконструкций. Философу свойственно понимание истории философии основанное на освоении культурного смысла конкретного исторического и философского феномена (именно о конкретных смыслах он и говорил, следуя принципу конкретности, провозглашенному им еще в работе «У водоразделов мысли»). Онтологически значим для мыслителя структурный подход, очерчивающий пространство смыслового триединства (имя—культ—культура), являющегося своеобразным кодом для расшифровки глубинного смысла культурной антроподицеи, понимаемой теургически, таков же ракурс рассмотрения им и историко-философского плана. В системе доказательств, разработанной П. Флоренским, мнение о том, что культура культоцентрична звучит убедительно. В значительной степени именно онтологическое содержание раскрывается в истолковании П. Флоренским истории философии и культуры, которые смыкаются, доходя иногда до тождества. Для историка философии важно определить, какие задачи преследовали, какие вопросы ставили древние философы, творившие в кон-

крайние культурно-исторические периоды. Именно такая формулировка проблемы представляется правомерной. Задача выявления религиозно-философского начала в исторической и культурной сфере жизни древних греков для П. Флоренского имеет как методологическое, так и общетеоретическое значение. В условиях нынешнего кризиса рациональности и множащихся сомнений относительно жизнеспособности философии, размышления отца Павла Флоренского о путях античной философии необычайно актуальны. Попытки осмыслиения ее истоков, а также поиск онтологических оснований античной культуры в целом заставляют надеяться, что выход из лабиринта формального интеллектуализма возможен.

Книга, несомненно, будет востребована всеми, кто интересуется историей античной философии, культуры и языка. Работы, включенные в данное издание, как и вообще труды отца П. Флоренского, — это кладезь творческих идей, основанных на глубоких размышлениях, касающихся истоков философской мысли. Они могут послужить ценным руководством для историко-философских исследований любого рода. Вместе с тем, это и иллюстрация духовного подвига, щедро осуществленного оригинальным русским мыслителем.

Д. Р. Артёмов

**КОНСТАНТИН ПЕТРОВИЧ ПОБЕДОНОСЦЕВ:
МЫСЛИТЕЛЬ, УЧЁНЫЙ, ЧЕЛОВЕК**

**Материалы Международной юбилейной научной конференции,
посвящённой 180-летию со дня рождения и 100-летию со дня кончины
К. П. Победоносцева (Санкт-Петербург, 1–3 июня 2007 г.).
СПб., 2007. 244 с.**

Книга очень богата содержанием. В неё вошли статьи, анализирующие мировоззренческие и теоретические позиции К. П. Победоносцева. А. И. Пешков характеризует его как философа, Ю. Г. Степанов как историка, К. Мондэй — как социолога, В. В. Ведерников определяет особенности его политических взглядов. А. В. Карпов исследует самую важную для Победоносцева теоретическую проблему отношения церкви и государства. Другие статьи, имеют, скорее, исторический характер. Наиболее важными из них являются статьи Н. С. Крылова об отношениях К. П. Победоносцева со святейшим синодом (из неё следует, что никакой железной узды на Синод Победоносцев не набрасывал, а вот крепости духа у иерархов русской церкви, право же, недоставало), Н. Н. Виноградовой об участии Победоносцева в подготовке Коронационных манифестов 1883 г. (Александр III) и в 1896 г. (Николай II), св. И. Соловьёва — об отношениях с митрополитом Антонием в драматической ситуации зимы-лета 1905 г., когда начались инициативы по преобразованию церковного управления.

Ответственный редактор В. В. Ведерников придал книге ещё большую значимость, включив в её состав малоизвестные или вновь публикуемые документальные материалы — воспоминания В. В. Зубкова, при ком К. П. Победоносцев начинал свою государственную службу, его письма разным людям — В. Ф. Одоевскому, К. Д. Кавелину, И. С. Аксакову, С. А. Рачинсокму, его переписку с А. Г. Достоевской. Превосходны хорошего качества фотографии в большом количестве имеющиеся (в форме вклейки) в книге.

На страницах книги вырисовывается очень непростая картина русской жизни, очень далёкая от сусальности говорухинской «России, которую мы потеряли». Стা-

новятся понятны «совиные крыла» и вечная неприязнь интеллигенции к К. П. Победоносцеву.

Сборник великолепно конкретизирует оценку, выдающуюся государственного деятеля, данную ему Н. А. Бердяевым: «...Когда читаешь его (т. е. Победоносцева. — А. Д.) ненависть слабеет: звучат у него такие искренние ноты, искреннее смиренение перед высшим, любовь к народному, романтическая привязанность к старому быту. В России немного было идейных и искренних защитников теократического государства, которые стояли у власти и направляли государственный механизм. Победоносцев был из числа этих немногих».

Тираж книжки ничтожен — всего 200 экземпляров.

A. A. Ермичёв

В. В. Янцен. Неизвестный Чижевский: Обзор неопубликованных трудов. СПб.: Издательство РХГА. 2008. 162 с.

Книга — не об известном космисте и гелиобиологе Александре Леонидовиче Чижевском, а о Чижевском Дмитрии Ивановиче — эмигранте по принуждению, известном слависте, работавшем большую часть жизни в Германии. Автор называет его в числе тридцати самых значительных философов России XX века. Продиктованная любовью В. В. Янцена к своему герою, такая определённость всё-таки поспешила. Во-первых, найдётся ли в России XX века ещё 29 философов? Во-вторых, если мы готовы считать его русским/российским учёным, то согласился бы с этим Дмитро Иванович? Кажется, у него были проблемы с национально-культурной самоидентификацией... Наконец, в-третьих философ ли он? Начинал Д. И. Чижевский, действительно, как философ, философией много занимался, но от профессиональной философии отошёл, оставшись великоклассным историком философии и выдающимся, философски фундированным (простите за варварское слово!) славистом, историком славянских культур.

Автор поясняет, что это имя неизвестно широкой публике (не случайно рецензия началась с указания на другого Чижевского) и даже не очень известно широкому кругу специалистов. Более того, в его биографии и архивах имеется много такого, о чём не ведают ученики Д. И. Чижевского, его друзья и исследователи его творчества.

Замечания автора справедливы. Отечественный читатель, если и знаком с Д. И. Чижевским, то, скорее всего, только по его книге «Гегель в России». Опубликованы, правда, с десяток малых работ Чижевского в разных специальных изданиях, но они не в счёт. Равно как не в счёт многочисленные работы Чижевского, известные русскому зарубежью, известные европейскому специалисту по славянским культурам, но незнакомые нам.

И вот при таком бесхлебье В. В. Янцен вместе с издательством Русской Христианской Гуманитарной академией предложил изысканное блюдо — обзор неопубликованных работ Д. И. Чижевского и его замыслов, не доведённых до состояния готовой рукописи. Обзор подготовлен на основе изучения материалов личного архива учёного в Галле и Гейдельберге и сорока шести! — А. Е.) государст-

венных, университетских и частных архивов Германии, США, Франции, Чехии, Словакии, Польши, Украины и России.

В. В. Янцен описывает исследования Д. И. Чижевского по истории немецкой мистики у славян, варианты его книги о Сковороде, не выпущенную из печати книгу о Н. В. Гоголе, незавершённую работу о влияниях Шеллинга на русскую мысль, теоретическую работу «О формализме этики». Он хотел (и готовился!) написать книги по истории русской философии, русской культуре, церковнославянской литературе, о Ф. И. Тютчеве и Ф. М. Достоевском. Помимо того, Д. И. Чижевский, оказывается, сотрудничал с советскими научными учреждениями и подготавливал сборники о левогегельянстве и марксизме.

Несколько тысяч публикаций Д. И. Чижевского по самым разным областям гуманитарного знания — от философии и этики, филологии и истории до эмблематики, — публикаций, всегда высоко ценимых специалистами, служат вернейшей гарантией того, что названные проекты могли быть осуществлены. Увы, в жизни изгнанника одна за другой возникало множество причин, по которым их исполнение не состоялось. Это печально.

Но разве не печальна судьба уже опубликованных работ Д. И. Чижевского, которые до сих пор не пришли к отечественному читателю?

Честь и хвала Владимиру Владимировичу Янцену за его подвижническую работу по спасению наследия Д. И. Чижевского. Эту работу он проделывает с исключительным умением и тщанием. Каждое слово его комментариев основательно и выверено, на каждую им указанную страницу или дату можно положиться так же, как если бы их указали вы сами. Правда, я несколько удивился, усмотрев на 154–161 страницах «Избранную библиографию» самого Янцена, подумав при этом, — «уместна ли она?». Но потом почти согласился, что скорее уместна, если в ней из 53 позиций 26 — это публикации о Д. И. Чижевском.

Изумительное богатство разнообразнейших сведений научного и общекультурного характера, касающихся русской эмиграции (первой волны преимущественно), масса интереснейших библиографических и архивных отсылок сделают книгу непременным пособием при научной работе современных гуманитариев. Но, помимо этого, она непосредственно вводит читателя в процесс творческой работы выдающегося учёного-энциклопедиста, что всегда интересно и поучительно. Примером тому является раздел «Две книги о Гоголе». По многим приводимым здесь цитатам из писем Д. И. Чижевского Ф. Либу, А. Бему, Ф. А. Степуну, А. В. Флоровскому, Р. О. Якобсону, Л. Мюллеру, В. М. Раевой, Д. Герхардту прослеживается оформление замысла, его роста к книге.

Очевидно, работа В. В. Янцена писалась долго. Нужно было охватить, систематизировать и осмыслить очень большой материал, но написана она строго и чётко. Книжка хорошо смотрится. Обложка её украшена превосходной фотографией Д. И. Чижевского, а на фронтисписе помещён его же занимательный портрет, сделанный в 1965 г. студенткой Гизеллой Шульц.

НЕКРОЛОГ

ЮРИЙ ЮРЬЕВИЧ БУЛЫЧЕВ

(1948–2008)

Ушел из жизни Юрий Юрьевич Булычев — известный в городе историк русской культуры, педагог, религиозный деятель, доктор философских наук.

Юрий Юрьевич родился в 1948 году в г. Красноярске. В 1970 г. окончил историческое отделение историко-философского факультета Красноярского пединститута. Уже в студенческие годы проявился его интерес к истории России, точнее — к ее духовной истории. Будучи религиозно ориентированным мыслителем, он не публиковался в советской науке, был активным диссидентом (в конце 80-х — начале 90-х годов).

В 1995 году Юрий Юрьевич пришел на кафедру Истории русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Он быстро и энергично включается в научную и педагогическую жизнь. В 1999 году защищает кандидатскую диссертацию «Культурно-историческая самобытность России в главных течениях русской общественной мысли XIX–XX вв.». Очень скоро последовала и докторская диссертация «Проблема культурно-исторической самобытности России как предмет философского исследования» (2005 год). Несмотря на тяжелую болезнь, которая изматывала его в последние годы, Юрий Юрьевич выпускает одну книгу за другой: «Христианская философия нации и проблемы русского культурного самосознания» (2004 год); «Православие: Словарь неофита» (2004 год); «Россия как предмет культурно-исторического познания» (2005 год); «Духовные основы истории русской культуры (от крещения Руси до середины XIX в.)» (2006 год). Наконец, в 2007 году выходит его последняя книга «Смысл и бытие» — являясь в качестве блестящего итога всей его духовной и научной работы.

Юрий Юрьевич внес существенный вклад в становление кафедры Истории русской культуры. Его авторские курсы были насыщены глубоким духовным смыслом. Он — неизменный участник Чтений факультета Истории русской культуры (9 выпусксов). Юрий Юрьевич любил работать со студентами и студенты любили его беззаветно и горячо.

Светлая память о Юрии Юрьевиче Булычеве сохранится в умах и сердцах коллег и студентов, всех тех, кто имел счастье знать его, общаться с ним.

В. А. Щученко

НАШИ АВТОРЫ

- Бажанов Валентин Александрович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета
- Баранец Наталья Григорьевна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Ульяновского государственного университета
- Белов Владимир Николаевич** — доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и психологии Саратовского государственного университета
- Бокова Ольга Анатольевна** — соискатель ученой степени кандидата философских наук факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета
- Варава Владимир Владимирович** — доктор философских наук, профессор факультета философии и психологии Воронежского государственного университета
- Губин Валерий Дмитриевич** — доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Российского государственного гуманитарного университета
- Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович** — доктор философских наук, академик, директор Института философии РАН
- Драч Геннадий Владимирович** — доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и культурологии Южного федерального университета
- Ермичев Александр Александрович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии факультета философии, богословия и религиоведения РХГА
- Ермишин Олег Тимофеевич** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник научно-исследовательского отдела Библиотеки-Фонда «Русское Зарубежье» (Москва)
- Лазарев Валентин Васильевич** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН
- Морозова Яна Владимировна** — кандидат философских наук
- Половинкин Сергей Михайлович** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии Российской государственной гуманитарного университета им. А.И.Герцена
- Рабош Василий Антонович** — кандидат философских наук, профессор, декан факультета философии человека Российской государственного педагогического университета
- Светлов Роман Викторович** — доктор философских наук, профессор, декан факультета философии, богословия и религиоведения РХГА

- Смирнов Михаил Юрьевич** — доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета
- Солонин Юрий Никифорович** — доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета
- Степанова Анна Сергеевна** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И.Герцена
- Тульпе Ирина Александровна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета
- Федоров Александр Александрович** — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе Нижегородского государственного педагогического университета
- Шмонин Дмитрий Викторович** — доктор философских наук, профессор, проректор по научной работе РХГА
- Щученко Владимир Александрович** — доктор философских наук, профессор, декан факультета истории русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств

АННОТАЦИИ

Бажанов В.А., Баранец Н.Г. О жанровых предпочтениях университетских философов на рубеже XIX — XX веков.

В статье анализируются особенности жанров, которые использовали представители университетской философии в России в конце XIX — начале XX веков в своем творчестве. Особое внимание обращается на монографии и осмысливается типология монографий (историко-философские, биографические и т. д.), их оценку в разного рода рецензиях и отражение в статьях, которые также различны по своему типу. В качестве личностных жанровых предпочтений ряда представителей университетской философии рассматриваются: от Московского университета — Л.М. Лопатина, от Петербургского университета — А.И. Введенского, Н.О. Лосского, от Харьковского — Ф.А. Зеленогорского.

Ключевые слова: жанр, философия, Л.М.Лопатин, А.И.Введенский, Н.О. Лосский, Ф.А.Зеленогорский.

Bazhanov V.A., Baranets N.G. Genre Preferences of University Philosophers in Late XIX — Early XX Russia

The paper deals with specific genres used by so called University Philosophy representatives in late XIX — early XX centuries. The focus is made on monographs, their classifications (historico-philosophical, biographical, etc), assessment in peer reviews and articles (which are ordered due to its genres as well). Personal genre preferences of Moscow University professor L.M.Lopatin, St-Petersburg University professor A.I. Vvedensky, N.O. Lossky, and Kharkov University professor F.A.Zelenogorsky are considered.

Key words: genre, philosophy, L.M.Lopatin, A.I.Vvedensky, N.O.Lossky, F.A.Zelenogorsky.

Богданова Т.А. «Мы культивируем идеологию, которая не приемлема во вне» (из протоколов «Вторников»)

Религиозно-философский кружок «Вторники», в 1923–1928 гг. известный под названием «Воскресение», существовал с 1917 г. Кружок возник по инициативе А.А.Мейера и К.А.Половцовой. Большинство членов кружка испытали влияние социалистической идеологии и пережили за годы революции и гражданской войны сложный мировоззренческий кризис. На рубеже 1922–1923 гг. разногласия по пово-

ду отношения к церкви привели к расколу кружка. В данной публикации приводится список тем «Вторников» с указанием лиц, присутствовавших на каждом заседании.

Ключевые слова: религиозно-философский кружок «Вторники», религиозно-философский кружок «Воскресение», социализм, коммунизм, А. А. Мейер, К. А. Половцова.

Bogdanova T.A. “We Support the Ideology that is not Admitted outwardly” (from the “Tuesdays” Protocols)

The “Tuesdays” religious philosophical society, in the 1923–1928 known as the “Sundays”, worked since 1917. The Society emerged thanks to A. A. Meier and K. A. Polovtseva. Most of the Society members had been influenced by the socialist ideology and experienced serious crisis of outlook in the years of the revolution and civil war. In the late 1922 and early 1923, differences in attitude to the Church led to the schism of the Society. There are list of themes discussed on the “Tuesdays” and persons who took part in all sessions.

Key words: religious philosophical society “Tuesdays”, religious philosophical society “Sundays”, socialism, communism, A. A. Meier, K. A. Polovtseva.

Бокова О. А. Сотериология российских евангельских христиан-баптистов: история и современность

В статье рассматривается отношение российских евангельских христиан-баптистов к проблеме спасения. Одним из основных вопросов, стимулирующих богословскую дискуссию в современном российском баптизме, является вопрос о свободе воли и предопределении. В отсутствие систематического богословия оценки российскими баптистами личного участия человека в спасении варьируются в широком диапазоне от кальвинизма до арминианства.

Ключевые слова: сoteriology, baptism, evangelical Christianity, predestination, Calvinism, Arminianism.

Bokova O.A. Soteriology of the Russian Euangelical Christians Baptists in History and Contemporainity

In the article, understanding of salvation by the Russian Euangelical Christians Baptists is represented. One of the main subjects, stimulating theological discussion in Russian Baptism of today, is the problem of free will and predestination. Because of lack of systematic theology, estimation of personal contribution of man in his salvation varies in Russian Baptism widely in diapason from *Calvinism* to *Arminianism*.

Key words: soteriology, Buptism, Eungelical Christianity, predestination, *Calvinism*, *Arminianism*.

Варава В. В. Наука как религия: парадокс секулярной культуры.

В статье наука рассматривается как феномен культуры, обусловленный религиозно-философским контекстом. Показывается, как гармоническое равновесие веры и разума, науки и откровения подвергается разрушению в Новое время, что приво-

дит к превращению науки в некую секулярную религию. Приводятся взгляды русских философов С.Н.Булгакова, А.Ф.Лосева, В.В.Зеньковского, подтверждающих это. Делается вывод о неперспективности разрыва науки и религии в современной культуре.

Ключевые слова: наука, религия, культура, вера, разум.

Varava V.V. Science as Religion: a Paradox of Secular Culture.

The article is devoted to the science as phenomenon of culture. Science is determined by religion and philosophy. In the New Time the balance between Faith and Reason, science and revelation had been destroyed. It leaded to the formation of a sort of so called secular religion. In the article presented the views of Russian philosophies S.N.Bulgakov, A.F.Losev, V.V.Zenkovsky, which showed the mechanism of transformation science into religion. There is no perspectives for science and religion being apart in modern culture; it is the conclusion of the article.

Key words: science, religion, culture, faith, reason.

Евлампьев И.И. Ф. Достоевский и гностическая религиозность русской философии

Представление о том, что русская религиозная философия XIX–XX веков выражает истины православия, является неверным. В главной линии развития русская философия выражает гностическое мировоззрение, в котором главным принципом является «уравнивание» человека и Бога. Очень ясно эта тенденция проявляется в творчестве Ф. Достоевского, особенно в романе «Братья Карамазовы».

Ключевые слова: русская философия, гностицизм, Ф. Достоевский, человек, Бог.

Evlampiev I.I. F. Dostoevsky and Gnostical Religiousness of Russian Philosophy

The idea that Russian religious philosophy of XIX–XXth centuries expresses true of Orthodoxy is incorrect. In the main line of its development Russian philosophy expresses gnostical outlook in which a major principle is “equalizing” man and God. Very clearly this tendency is shown in F. Dostoevsky's writings, especially in the novel “Brothers Karamazov”.

Key words: Russian philosophy, gnosticism, F. Dostoevsky, man, God.

Ермичев А.А. История русской философии в журнале «Вера и разум».

Издаваемый в Харькове журнал (1884–1917 гг.) был заметным явлением философской жизни русской провинции. Журнал рассматривал философию как науку и согласно такому пониманию трактовал ее историю в России. Особенно ценно исследование о выдающейся роли духовных академий в становлении и развитии отечественной философии.

Ключевые слова: русская философия, журнал «Вера и разум», духовная академия, наука.

Ermichev A. A. History of Russian Philosophy in the “Faith and Reason” magazine.

Published in Kharkov, the magazine (1884–1917) used to be a remarkable part of the philosophical life in Russian province. The magazine treated philosophy as a science and from this point of view observed its history in Russia. It is the study of spiritual academies having played outstanding role in becoming and developing of Russian philosophy that is distinctively valuable.

Key words: Russian philosophy, “Faith and Reason” magazine, spiritual academy, science.

Ермшин О. Т. О философии русской эмиграции (проблемы, методы, перспективы изучения)

Статья посвящена анализу сложного феномена русской эмиграции, выявлению основных идей и направлений, определивших неповторимый облик философии русского зарубежья. Опираясь на историко-философские работы последних двух десятилетий, автор описывает круг тем, характерных для философов-эмигрантов: религиозная метафизика, богословие, эстетика. В исследовании применяется метод целостной философской реконструкции.

Ключевые слова: философия, русская эмиграция, религиозная метафизика, богословие.

Ermishin O. T. Philosophy of the Russian Emigration (Problems, Methods, Perspectives of Study)

In the article the complex phenomenon of Russian emigration is analyzed, the general ideas and trends that characterize the Russian philosophy abroad are explicated. Drawing on studies on the history of philosophy published in the late two decades the author describes those issues that philosophers in emigration raised: religious metaphysics, theology, esthetics. There is the method of holistic reconstruction applied in the study.

Key words: philosophy, Russian emigration, religious metaphysics, theology.

Лазарев В. В. Трагедия философии и философия трагедии.

На основе работ Николая Бердяева и других мыслителей делается попытка осмысления трагической ситуации философа и проникновения во все более внутренние и духовные ее пласты. Рассматриваются антиномии свободы (и необходимости) в трагедии, личной и общей судьбы, проблемы разрешения трагедии — как в искусстве, так и в философии и в жизни. Затрагиваются вопросы катарсиса и сублимации как моментов развития трагедии.

Ключевые слова: философия, трагедия, свобода, катарсис, сублимация.

Lazaryev V. V. Tragedy of Philosophy and Philosophy of Tragedy.

Mainly on base of Nickolai Berdyaev's works it is attempted to penetrate into profound and spiritual levels of tragic situation of Russian thinker and his philosophy. Antinomies of free will, personal and common destiny, problems of solving and overcoming dramatic tensions both in real life and in art of tragedy are analyzed in the article. There

are taken into consideration the questions of *katharsis* and *sublimation* as the moments of development of tragedy.

Key words: philosophy, tragedy, freedom, katharsis, sublimation.

Морозова Я. В. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева: вопросы возникновения.

Несмотря на возрастающий интерес к религиозно-общественным проектам начала XX века, философское общество памяти Вл. Соловьева, одно из самых масштабных явлений в интеллектуальной истории России, не получило должного освещения в исследовательской литературе. Данная статья представляет собой попытку уточнить историю возникновения Соловьевского общества, установить инициаторов его создания, определить роль Маргариты Морозовой в организации общества. Сопоставление традиционных версий генезиса Соловьевского общества и версии, представленной в мемуарах М.К.Морозовой, позволили выявить ряд несовпадений и противоречий, решению которых и посвящена данная работа.

Ключевые слова: Московское религиозно-философское общество, Вл. Соловьев, М. К. Морозова, Христианское братство борьбы.

Morozova J. V. Moscow Religious Philosophical Society in Memory of Vl. Soloviev: the Origine Problem.

In spite of growing interest to religiously-social projects of the beginning of XX century the philosophical society after V. Soloviev — one of the most momentous phenomenon in the intellectual history of Russia — have not received due coverage in scientific researches. This article is an attempt to specify the history of foundation of Soloviev's society, to determine initiators, to define the role of Margarita Morozova in the organization of society. The comparison of traditional versions of the Soloviev's society genesis and the version, presented in Morozova's memoirs allowed to reveal a number of contradictions, which we're trying to solve in this work.

Key words: Moscow religious philosophical society, Vl. Soloviev, M. K. Morozova, the Christian struggle brotherhood.

Половинкин С. М. Конкретный субстанциальный спиритуализм Л. М. Лопатина.

В статье рассматриваются основные принципы построения спиритуалистической философии Л.М.Лопатина и называются ее противоречия в толковании природы творения. В связи с этим делается вывод о сомнительности тезиса Лопатина о свободе субстанциальных деятелей. В его философии свободе неуютно.

Ключевые слова: спиритуализм, философия, Л.М.Лопатин, творение, свобода.

Polovinkin S. M. Concrete Substantial Spiritualism of L. M. Lopatin.

There are basic principles of constructing spiritualistic philosophy by L.M.Lopatin considered and controversies in its interpretation of the nature of creation pointed out in the article. Besides, there is conclusion that Lopatin's thesis of the freedom of substantial actors is dubious represented. In his philosophy freedom is not at home.

Key words: spiritualism, philosophy, L.M.Lopatin, creation, freedom.

Светлов Р.В. Доказательства бытия Бога в свете проблемы теодицеи.

Доказательства бытия Бога и теодицея, доведенные до возможного совершенства средневековыми богословами, впервые стали предметом размышления в эллинистическую эпоху. Примечательно, что между обеими темами существует глубокая взаимосвязь. Вопрос о бытии Бога поднимался в связи с попыткой благочестиво объяснить существование зла уже в учениях эпикурейцев и стоиков, схожим образом обстоит дело и в современной лингвистической апологетике. При этом очевидно, что обращение к проблемам Доказательств бытия Бога и теодицеи связано не с ослаблением веры, а с резкими изменениями религиозной культуры.

Ключевые слова: доказательство бытия Бога, теодицея, Августин Блаженный, стоицизм, эпикуреизм.

Svetlov R. V. Argumentation for Existence of God in the Light of the Theodicy Problem

Argumentation for existence of God and theodicy, developed upto possible perfection by medieval theologians, first had become a subject of thought in the Hellenistic epoch. It is notable, that there is essential correlation between the both themes. Existence of God issue emerged along with attempts to piously explain reality of evil as early as in the Epicureanism and Stoicism, and contemporary linguistic apologetics find out similar theoretical relation. Besides, it is evidently changing of religious culture, not decreasing of faith, that causes the turn to the problems of argumentation for existence of God and theodicy.

Key words: argumentation for existence of God, theodicy, Blessed Augustin, Stoicism, Epicureanism.

Смирнов М.Ю. О религиоведении, религии и религиозности.

Неисчерпаемое многообразие религиозных явлений из века в век бросает вызов религиоведческой мысли. Несмотря на то, что научный поиск удовлетворительного ответа едва ли может быть когда-то завершен, от исследователя, сознающего важность теоретических проблем, требуется внятно сформулировать свое, пусть ограниченное, понимание религии. Данная статья посвящена анализу основных религиоведческих понятий, определению их соотношения и областей применимости.

Ключевые слова: религиоведение, религия, религиозная вера, религиозная идентичность, религиозность, приватизация религии.

Smirnov M. Y. Religious studies, religion, and religiosity.

The religious studies thought for centuries has challenged *innumerable* variety of religious phenomena. Despite that scientific research is hardly ever to result in completely satisfactory resolution, scholars conscious of theoretical problems need to articulate their conceptions of religion, though not perfect. This article is dedicated to the analysis of general religious studies terms, correlation of them, and their limits of use.

Key words: religious studies, religion, faith, religious identity, religiosity, privatization of religion.

Тульпе И.А. Христианство и изображение: опыт русского сектантства

Опыт русского христианского сектантства свидетельствует, что потребность в культовом изображении связана не с вероучительными особенностями, которые отличают христианство от других монотеистических традиций (аиконические иудаизм и ислам), а с их интерпретацией церковным институтом. Сектанты отказывались от изображения не из-за общего неприятия церкви, а потому, что в их сoteriologicalических программах «образ» — ни как объект борьбы, ни как предмет поклонения — был не нужен.

Ключевые слова: христианство, русское сектантство, культовое изображение, спасение.

Tulpe I.A. Christianity and the icon: the case of Russian sectarianism

According to this study of Russian Christian sects, the need for cultic image is determined not by specific teaching, that discriminates Christianity from other monotheistic traditions (iconicless Judaism and Islam), but by its reading by the Church institution. The reason why sectarians refused the icon was not giving up with the Church, but that, in their soteriological programmes, there was no need for the image, neither as the subject of debate nor as the object of worship.

Key words: Christianity, Russian sectarianism, cultic image, salvation.

Шмонин Д.В. «Поощрение разума и корень наук»: Иван Рижский и начало преподавания философии в Санкт-Петербургском горном училище

Статья трактует о недостаточно изученных вопросах развития университетской (академической или профессиональной) философии в России. Автор описывает преподавание логики и философии в Санкт-Петербурге в конце XVIII — начале XIX века на примере профессора Горного училища Ивана Рижского и его книги по логике. Показано, что учение Рижского, отчасти построенное на системе Христиана Вольфа, отчасти оригинальное, отражает процесс становления университетской философии в России и повышения роли философии в системе образования.

Ключевые слова: университетская (академическая) философия, Иван Рижский, логика

Shmonin D.V. «Encouragement of reason and root of sciences»: Ivan Rizhsky and the beginning of teaching of philosophy in the St.-Petersburg Mining school.

The article deals with insufficiently studied issues of the progress of university (academic or professional) philosophy in Russia. The author describes teaching of logic and philosophy in St.-Petersburg in the early XVIII — late XIX century on an example of the professor of Mountain school Ivan Rizhsky and his book on logic. It is shown that the doctrine of Ivan Rizhsky, partly constructed on the system of Christian Wolff's, partly original, reflects process of becoming of university philosophy in Russia and increasing role of philosophy in education.

Key words: university (academic) philosophy, Ivan Rizhsky, logic

Щученко В.А. К вопросу о религиозно-идеалистическом понимании культурной формы.

Христианско ориентированная культурология вкладывает в понятие формы глубокий смысл благодаря соединению античных философских идей с богословскими представлениями. В творчестве русского мыслителя В.Н.Ильина форма понимается в дух аспектах. С одной стороны, форма — это начало видимое и статичное, с другой — неявное и порождающее. Подобное истолкование формы позволяет рассматривать культурные традиции человечества как следы божественного воздействия, сохраняющиеся в пространстве и во времени.

Ключевые слова: форма, культурология, В.Н.Ильин, свет, памятник, традиция.

Shchuchenko V.A. Contribution to Religious Idealistic Understanding of Cultural Form.

Cultural studies in the Christian way bring a deep sense in the notion of form thanks to combination of antic philosophical ideas and theological representations. In V.N.Ilyin writings, the form is interpreted in two aspects. On one hand, form is visible and static, on the other hand, it is latent and giving birth. Such understanding of form is a reason to recognize cultural traditions of mankind as the traces of divine action left in space and time.

Key words: form, cultural studies, V.N. Ilyin, light, monument, tradition.

Материалы для публикации можно направлять по обычной или электронной почте. Решение о публикации принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15, Санкт-Петербург, 191023
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www.rhga.ru

Подписка (заказ выпусков журнала) осуществляется через редакцию «Вестника».

Журнал распространяется через книготорговую сеть Издательства СПбГУ в Санкт-Петербурге и Москве. Отдел реализации Издательства СПбГУ: 6 линия В.О., 11/21, С.-Петербург, 199004. Тел. (812)328-77-63, 325-31-76.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

Том 9. 2008. Вып. 2

Подписано в печать 30.09.2008. Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20,8. Тираж 950 экз. Заказ №

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.
