РХ ГА

Все испытывайте, хорошего держитесь.

Ап. Павел (1 Фес 5:21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2010

том 11

выпуск 4

Издается с 1997 г.

Научный журнал

Выходит 4 раза в год

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора
А. А. Ермичев

Редакционная коллегия:
Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,
П. Ю. Нешитов (*отв. секретарь редколлегии*), О. Е. Иванов,
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2010. Том 11. Вып. 4.— СПб.: Изд-во РХГА, 2010.
ISSN 1819–2777

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2010
© Авторы выпуска, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Григоренко А. Ю. Идея Софии в древнерусской письменности 8
Цыпина Л. В., Янишевская И. В. Апокалиптический синдром: развитие идеи Третьего Завета в диалоге Д. Мережковского и З. Гиппиус с Иоахимом Флорским . . . 18
Махлак К. А. Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого). 26

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Материалы конференции «Актуальность Платона»

Мочалова И. Н. «Ночное собрание»: Платон и/или Филипп Опунтский. 35
Макаров А. И. Актуальность Платона для мнемологических исследований 39
Косых М. П. Опыт зла для праведного судьи. 41
Буланенко М. Е. Формы знания в античном платонизме и христианской философской традиции. 43
Дорофеев Д. Ю. Биографический образ учителя в диалогах Платона, или был ли Сократ личностью. 45
Клестов А. А. Платоновские реминисценции в учении о природе и механических искусствах Гуго Сен-Викторского 49
Светлов Р. В. До Витгенштейна ли Дамаскию? 51
Дёмин Р. Н. Бенджамин Джоуэтт — переводчик Платона, теолог и философ 55
Антонов Т. В. Скептический поворот в Академии 58
Маковецкий Е. А. Подражание у Платона, или чем философ лучше художника 60
Приходько М. А. Учение Иустина Философа о «семени Логоса» в его отношении к аналогичным античным концепциям. 64
Медведева О. А. Иллюзия: пещерная жизнь или бегство от реальности. Символизм Платона и фантастический реализм Мирчи Элиаде 68
Иванов С. Ю. Слёзы Алкивиада. 73
Лебедев С. П. Вперед к Платону? 75

Мурский В. В. Особенности фихтевского и античного пониманий диалектики 79
Толстенко А. М. Эрос в философии Платона 82
Махотин С. А. «Знание Блага»: трансляция в идеалах современности осуществленного и несбывшегося из сочинений Платона. Замечания о подлинной актуальности Платона 86
Глушаков А. А. К истории толкования искусства: между Платоном и Хайдеггером 89
Рохмистров В. Г. Упражнение по методу Парменида 91
Тимофеева Н. Ю. Платонизм Абеляра 95
Киричева М. Г. Учение Платона о форме правления 98
Валиулина Г. Р. О несогласии — согласии Аристотеля с Сократом в вопросе о природе человеческого страдания в связи с учением Зенона Стоика 102
Бирюков Д. С. К учению свт. Василия Великого о динамике психической жизни человека 105
Курдыбайло Д. С. Τόνος великой цепи бытия. «Оправдание» материи в трактате Плотина «против Гностиков» 109
Клещевич О. В. Об «Огне» Платона и Василия Валентина 113
Щукин Т. А. Эсхатология Иоанна Итала 116
Даровских А. А. Христологический догмат Халкидона (451 г.) и неоплатонические источники формулы ἀσύγχυτος ἕνωσις 120
Галанин Р. Б. Соотношение Логоса, Бытия и Истины в трактате Горгия «Похвала Елене» 123
Караваева С. В. Начала античной философии 127
Варламова М. Н. К вопросу о бесконечной силе первого движущего в «Физике» Аристотеля 131

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бойко П. Е. Идея всеобщей разумности бытия в философско-историческом самосознании русского народа: в поисках пути, истины и жизни 136
Воробьева С. А. Традиции немецкого романтизма в русской философии истории (30–50 годы XIX века) 146
Разеев Д. Н. Развитие феноменологии в России 152

Имена и сюжеты

Кантор В. К. Петр Струве: Великая Россия, или Утопия, так и не ставшая реальностью 161
Бойко Л. А. Концепция государства И. А. Ильина как опыт спекулятивной методологии русской философии права 179
Иваненко А. А. Б. В. Яковенко: борьба за или против Логоса? 189

Эссе

Вихнович В. Л. О комплексе «мизопатрии» в российском обществе. (Урок философии истории России) 194

Из архива русской мысли

О трех важных явлениях русской философской жизни начала XX века. Статьи Б. А. Кистяковского и Б. В. Яковенко *(Публикация, вступительная заметка и примечания А. А. Ермичева)* 203

КУЛЬТУРА. ЛИЧНОСТЬ. ОБЩЕСТВО

Сапронов П. А. Самозванец: неизбежность падения 212
Найдорф М. И. Массовые движения в массовых обществах 220
Соколов Р. А. К вопросу о возможности побратимства русских князей и монголов. 230
Щедринова О. Н. Космическое миросозерцание Куприна 235

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

Нешитов П. Ю. Игорь Растеряев 243

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

К юбилею ученого (Русская философия: историко- философские дескрипты.
К 75-летию профессора Б. В. Емельянова. Екатеринбург, 2010.)
(*К. В. Артем-Александров*) 251
Возвращение «литературного изгнанника». Первая книга о философии Н. Н. Страхова.
Антонов Е. А. Антропоцентрическая философия Н. Н. Страхова
как мыслителя переходной эпохи (*М. А. Маслин, М. А. Шарова*) 254
Крауч Д. Рождение аристократии. Создание аристократии в Англии и Франции
900–1300 гг. (Crouch D. Birth of Nobility. Constracting Aristocracy
in England and France in 900–1300. Harlow, England: «Pearson», «Longman» — 2005)
(*О. А. Кухтенкова*) 258
Ю. Р. Савельев. «Византийский стиль» в архитектуре России.
Вторая половина XIX — начало XX века (*О. Симонова*) 261
Две рецензии на одну книгу (Варава В. В. Етика неприхватања смрти.—
Белград: Логос, 2010) (*А. К. Зимбули, И. В. Беляев*) 265

Памяти игумена Вениамина (Новика). 275

Авторы 278
Аннотации 280

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

А. Ю. Григоренко

ИДЕЯ СОФИИ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Идея Софии — одна из ведущих тем русской культуры в целом, философской — в частности. Возникнув, благодаря творческим усилиям Вл. Соловьева, в пространстве отечественного философского мышления, она постоянно привлекает к себе внимание исследователей русской философии. Одни, как, например, С. Булгаков и П. Флоренский, являются ее горячими сторонниками, другие же — противниками.

Обсуждение и анализ идеи Софии по существу, определение ее религиозно-философского содержания было бы для нас слишком самонадеянным занятием. Задачи данной статьи значительно скромнее — попытаться определить место идеи Софии Премудрости Божией в древнерусской письменности и время, когда она стала привлекать повышенный, особый интерес древнерусских книжников. На сей счет проведено немалое число исследований. Флоренский и Булгаков считают, что идея Софии органично присуща древнерусской культуре; при этом они указывают на храмы, названные ее именем, вспоминают посвященные ей иконы, цитируют тексты из распространенного в древнерусской письменности памятника — «Сказания о Софии»[1].

Один из самых ранних списков «Сказания о Софии» находится в рукописи конца XV в., принадлежавшей митрополиту Зосиме, одному из крупных деятелей русской культуры данного времени, известному тем, что он был обвинен Иосифом Волоцким в ереси. Нам уже приходилось писать о большом значении этой рукописи для характеристики эпохи, отмечать что в ней присутствуют элементы прямой полемики с Иосифом Волоцким[2]. Но сочинения этой рукописи отражают и иные интересы митрополита и его единомышленников. Большая часть их посвящена разъяснению и толкованию тех или иных тем Священного Писания или же принципов христианского вероучения, имеет экзегетический характер. Одно из наиболее известных сочинений такого рода называется «Святого Григория Феолога словеса избранъная, яже суть толковая». Оно составлено на основе другого известного в древнерусской письменности трактата —

---

[1] Булгаков С. Малая трилогия.— М., 2008.— С. 125–129; Флоренский П. Сочинения.— Т. 2.— М., 1996.— С. 358.

[2] Григоренко А. Духовные искания на Руси конца XV в.— СПб., 1999.— С. 59–80.

«Толкований Никиты Ираклийского на 16 Слов Григория Богослова»[3]. Содержание данного трактата в значительной мере совпадает с содержанием другого известного древнерусского литературного памятника XII в.— «Послания митрополита Климента Смолятича пресвитеру Фоме». Характеризуя данное послание митрополита Климента, Н. В. Понырко пишет: «Письмо Климента — это настоящий трактат в защиту аллегорического способа понимания Священного писания, из которого видно, что его автор прошел хорошую школу византийской образованности»[4]. Именно это стремление Климента духовно и аллегорически понимать Священное Писание и вызвало упреки со стороны пресвитера Фомы. Помимо этого отметим, что «Толкования Никиты Ираклийского» содержат множество сведений из античной философии, филологии и истории. «Интересующая нас Книга Никиты Ираклийского переполнена ссылками на Гомера, Аристотеля и Платона (а также Еврипида, Диогена, Демосфена)»,— пишет Н. В. Понырко. Митрополит Климент, по всей видимости, интересовался античной культурой, за что также был вынужден оправдываться перед Фомой: «А речеши ми: "Философьею пишеши", а то велми криво пишеши, а да оставль аз почитаема Писаниа, аз писах от Омира, и от Аристотеля, и от Платона, иже во елиньскых нырех славнее беша»[5]. То, что трактат рукописи митрополита Зосимы в значительной мере, текстологически и содержательно, соответствует сочинению рукописи митрополита Климента, позволяет судить о единстве их мировоззренческих установок. И здесь весьма многозначительным становится тот факт, что и Климент, и Зосима одинаковым образом оказались в гуще политических и религиозных событий своего времени и одинаковым образом лишились святительского престола.

Но вернемся к характеристике содержания рукописи митрополита Зосимы. В ней находится еще одно сочинение, в котором также аллегорически, духовно и «по тонкости» толкуется Священное Писание, чем оно идейно соответствует сочинению «Святого Григория Феолога словеса избранъная, яже суть толковая». Оно имеет схожее название — «Словеса избранна от многих книгъ, въпросовъ и ответовъ, различныхъ строкъ слов о Премудрости»[6].

Данный памятник состоит из ряда отрывков, посвященных толкованиям на библейские темы, которые объединены общей темой Премудрости. Начинается он небольшим сочинением, посвященным разъяснению иконы Софии Премудрости Божией, которое в научной литературе обычно называется «Сказание о Софии».

Оно начинается со слов, разъясняющих общий смысл иконы: «Неизреченнаго девьства чистота, смиреныя мудрости истинна, имеет бо надъ главою Христа. Слова бо есть ему Мудрость Сынъ Слово Божие. Простерта бо небеса выспрь Господа, преклони бо небеса и сниде въ Деву, елико бо ихъ любять девьство, подобяться Богородици, си бо възлюби девьство и роди Исусъ Христа и Господа, любяще бо девьство ражаеть словеса детелнаа, рекше неразумныя научають, си же възлюби Иоанъ Предтеча и крести Господа Исусъ Христа, уставъ же девьства показаеть житье жестоко, имать девьство лице девиче огнено, огнь есть Божество, попаляя страсти тленная, просвещая же душю чисту…»[7].

---

[3] См.: Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII.— СПб., 1992.— С. 94–123.

[4] Там же. С. 96.

[5] Там же. С. 124.

[6] Троицкое собр. № 122/1829. Л. 147–155.

[7] Там же. Л. 147–147об.

Далее следует объяснение различных изобразительных деталей иконы Софии вполне в духе Дионисия Ареопагита, разработавшего теорию символического миропонимания.

Этому сочинению и его главной теме — Софии Премудрости Божией — посвящена обширная научная литература. Более того, в значительной мере памятник этот является одним из истоков отдельного направления в русской религиозно-философской мысли — софиологии. На него ссылается П. Флоренский[8]. Его наблюдения над ним имеют скорее общетеоретический, нежели конкретно-исторический характер.

Немногим позднее на «Сказание о Софии» обратил более пристальное внимание Г. Флоровский. Он пишет, что «новгородская икона Св. Софии принадлежит к числу тех новых символических композиций, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI века», и считает, что преобладание таких композиций обозначает «распад иконного письма» и отражает влияние западных мотивов. Характеризуя западное изобразительное искусство того времени, Флоровский упоминает о том, что среди иллюстрируемых тем «очень часты темы из книги Притч, из Премудрости Соломоновой…»[9], анализируя содержание «Сказания о Софии» отмечает в качестве одной из основных его черт тему девства. В частности, он пишет, несколько раз приводя отрывки из данного сочинения несколько иной редакции, нежели «Сказание» рукописи митрополита Зосимы: «Это есть именно “толкование” иконы… Икона Софии объясняется как образ девства. “Образ Премудрости Божии Софии, проявляет собою Пресвятыя Богородицы неизглаголанного девства чистоту; имать же девство лице девиче огненно”… “Сказание” видит в Ангеле символ девства — “яко житие девственное со ангелы равно есть”… “Лице огненное являет, яко девство сподобляется Богу вместилищи быти; огнь бо есть Бог”… Предстоящие являют примеры девства, и прежде всего Богоматерь. “Елици же девство хранят, подобятся Пресвятей Богородице. Якоже бо та породи Сына Слова Божия, тако и держащии рождают словеса детельна, сиречь и иных учаще к добродетели”… Еще Буслаев удачно назвал это сказание “поэмой о девственном житии”…»[10].

Столь большое внимание к девству в данном сочинении Флоровский объясняет западным влиянием, связывает его «с тем своеобразным аскетико-эротическим движением, которое с особою силою вспыхивает в немецкой мистике XIV века». При этом он вспоминает Сузо — «одного из самых замечательных мистиков позднего средневековья». «Образ Премудрости,— пишет Флоровский,— становится для Сузо символом чистоты и девства, символом бесплотного и девственного брака, символом “любящей души” (“minnende Seele”) … Книги Сузо были в XV веке любимым чтением в немецких и фламандских монастырях; их читали даже больше, чем книгу “О подражании Христу”… И не было бы удивительно, если бы о его видениях узнали псковские иконники. Новгород и Псков в постоянных и тесных связях с Западом»[11].

Наблюдения Флоровского конкретны и в силу этого убедительны. Но все же остаются сомнения. Девство и чистота — важнейший элемент христианской культуры, православной в частности. Подобные мысли вполне могли возникнуть и на право-

---

[8] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины (I).— М., 1990.— С. 888.

[9] Флоровский Г. Христианство и цивилизация.— СПб., 2005.— С. 470.

[10] Там же. С. 472.

[11] Там же. С. 473.

славной почве, вне зависимости от каких-либо влияний извне. Кстати говоря, мы не знаем об истоках соответствующих воззрений Сузо. Не оказала ли на него влияние православная патристическая литература, прямо или же опосредованно? Вопрос о религиозных традициях, оказавших влияние на создание «Сказания о Софии», требует по крайне мере своего исследования в контексте не только соответствующей западной литературы, но и византийской, и древнерусской.

В интересующей нас рукописи митрополита Зосимы находится целый ряд сочинений, в которых присутствует тема чистоты и девства. Это, например, сочинение, называющееся «Толковая служба», которое было написано под влиянием соответствующих размышлений Григория Богослова[12]. В нем о девстве говорится следующее: «Глаголю же Авеля и Илию и иныхъ немало, овни страсть Господню прообразиша, друзии о Девици воплощение, якож истина есть преже рождества Дева и по Рождестве Дева. Самъ бо Господь собою намъ девьства законы устави»[13].

Практически эти же слова, напомним, присутствуют и в «Сказании о Софии» — «Уставъ же девьства показаеть житье жестоко»[14].

Итак, несколько сочинений рукописи митрополита Зосимы так или иначе созданы под влиянием Григория Богослова. В связи с этим интересно обратиться к творчеству византийского богослова на предмет наличия в нем этой темы. Григорию Богослову принадлежит трактат, известный под названием «Похвала девству»

Трактат этот начинается со слов, восхваляющих девство: «Увенчаем девство нашими венцами, от чистого сердца воспев его в чистых песнях! Это прекрасный дар нашей жизни, дар блистательнейшей золота, илектра и слоновой кости, дар тем, в ком огнь любви к девству поверг долу перстную жизнь, подъемля отселе крылья их ума к превыспреннему Богу». Несложно заметить полное созвучие этих слов с общей тональностью «Сказания о Софии»[15].

А следующие слова из этого трактата Григория Богослова: «Первая Дева есть чистая Троица»[16], — созвучны мыслям «Толковой службы» о том, что «истина есть преже Рождества Дева и по Рождестве Дева».

На основании этих наблюдений мы можем сказать, во-первых, что тема девства и чистоты является одной из ведущих идей рукописи митрополита Зосимы, и, во-вторых, что источником ее, а также многих других тем данной рукописи, таких, как например, тема прообразовательных связей Ветхого и Нового Заветов и склонность к аллегорическому толкованию библейских текстов, стало духовное наследие Григория Богослова. Поэтому можно сказать, что Г. Флоровский, а за ним и другие исследователи, определяя в данном случае «западные влияния», скорее всего ошибаются. Как видим, идея девства и чистоты, столь характерная для иконы Софии Премудрости Божией, возникла под влиянием Григория Богослова.

Именно в творчестве этого византийского богослова понятие девства приобретает черты метафизического порядка, в значительной мере сходные с соответствующими идеями «Сказания о Софии» и, в определенной степени, с содержанием иконы Святой Софии. Это онтологическое в своей сути понимание девства Григорием Богословом

---

[12] Там же. Л. 108об.–128.

[13] Там же. Л. 117.

[14] Там же. Л. 472.

[15] Григорий Богослов. Творения.— М., 2007.— Т. 2.— С. 51.

[16] Там же.

отмечал А. В. Говоров: «Поэт начинает прославление девства словами богопочтения: “Первая Дева есть чистая Троица”… Дальше, связывая явление девства с тайнами Божественного Домостроительства, поэт в сжатых, общих чертах воспроизводит историю этого последнего, начиная с первобытного хаоса, когда “все покрывала черная беспросветная ночь, когда солнце не пролагало с востока огнистой стези, не являлась рогоносная луна — это украшение ночи, но все, смешанное одно с другим и связанное мрачными узами первобытного хаоса, блуждало без цели”, и кончая воплощением Христа от “чистой, девственной матери” и явлением со Христом благодати Его, когда “воссияло для людей совершеннейшее девство, отрешенное от мира и отрешающее от себя мир, настолько высшее супружества и житейских уз, насколько душа выше плоти, широкое небо — земли, неизменяемая жизнь блаженных лучше скоротечной, бог совершеннее человека”[17].

Кстати, отметим, что тема религиозных видений, связанная с идеями целомудрия и девства, которые обусловили создание соответствующей иконы, также совсем не обязательно связана с западными традициями, о влиянии которых писал Г. Флоровский. Известный русский богослов и историк русской духовной культуры считал, что идеи «Сказания о Софии» в значительной мере созвучны и отражают влияние соответствующих мыслей и видений немецкого мистика Сузо: «Для Сузо символы становятся видениями. Свое первое видение Сузо так описывал в своем житии: “Она парила в высоте над ним, восседая на троне в облаках. Она сияла, как утренняя звезда. Она была подобна солнцу во всем его блеске. Она имела вечность своим венцом… И то, казалось ему, что видит он пред собою Прекрасную Деву, то это был благородный юноша… То говорила она с ним, как мудрая наставница, то как возлюбленная”… Сузо зарисовывал свои видения. Еще в молодости он сделал на пергаменте изображения Премудрости “в нежной красоте и возлюбленном образе”… и никогда не расставался с этим образом»[18].

Флоровский отмечает черты экзальтированности и болезненности в поведении и воображении немецкого мистика, считает, что они в полной мере свойственны «Сказанию о Софии», и на этом основании определяет его как памятник, написанный в чуждой православию традиции. Но дело здесь заключается в том, что в самом «Сказании» этих черт экзальтированности нет, отсутствуют в нем и видения каких-либо «благородных юношей».

Вместе с тем «Сказанию» и иконе Софии свойственны некоторые поэтические черты. Но они скорее всего определяются особенностями творчества Григория Богослова — выдающегося христианского поэта, в полной мере сочетавшего в своем поэтическом творчестве личностные и субъективистские начала с полным приятием вселенских и пресущественных масштабов христианской мысли. Характеризуя личностные психологические начала творчества Григория Назианзина, Говоров отмечал «развитую в нем наклонность к созерцательно-умозрительной деятельности мышления. Подолгу и часто замыкаясь в этой любимой им сфере чистого умозрения и всецело отдаваясь ей, мыслитель-поэт обнаруживает необыкновенную изобретательность в изыскании своим богатым поэтико-философским воображением поводов к грустному, меланхолическому настроению»[19].

---

[17] Там же. С. 659.

[18] Флоровский Г. Христианство и цивилизация. С. 473.

[19] Там же. С. 753.

Тема личностных видений свойственна не только западной традиции. Видения подобного рода не раз с юных лет посещали Григория Богослова, что отмечает Говоров: «Поэт и святой сказываются уже в дитяти; он видел небо открытым, Ангелов, нисходящих для одобрения и поощрения его; он с чистосердечной откровенностью беседовал с Богом. Мысли, занимавшие его воображение днем, возвращались к нему в его ночных сновидениях; а сновидения его, чистые и пламенные, как самые мысли, казались ему голосом свыше, которому он с восхищением внимал и с отчетливостью удерживал его в памяти: "С младенчества,— говорит святой отец,— призывал меня Бог ночными видениями"; "Ночными видениями Христос вселил в меня любовь к целомудренной жизни"; "Во сне и ночном видении загорелась во мне любовь к святой девственности"»[20].

Задолго до Сузо Григорий Богослов имел видение, связанное с темой целомудрия и девственности: «Я был в том нежном возрасте,— рассказывает о себе поэт,— который, не владея знанием добра и зла, принимает их от других…

Однажды, в глубокую полночь, мне снилось чудное видение. Представилось мне, что подле меня стоят две девы одинаковых лет и обе дивной красоты; но обе одеты прилично, без всяких нарядов, какими щеголяют девицы настоящего века. Ни золото, ни гиацинты не украшали их шеи, ни тонкие шелковые ткани, ни нежно-полотняные материи не обнимали эффектно форм их. Глаза их не осенялись подкрашенными ресницами, и их наружность не изобличала в них ни одного из тех средств, какие изобретены мужчинами, гоняющимися за искусственным украшением женщин для возбуждения сладострастия. У них не рассыпались по плечам златовидные кудри и не играли с легким дыханием ветерков. На них были белые платья, спускавшиеся до земли. Взоры их были опущены, лица закрыты покрывалом, сквозь которое, впрочем, виднелся румянец стыдливости, разливающийся по лицу. Скромно сложенные уста их уподоблялись свежей розе, лежащей в окропленной росою чашечке. При виде их сердце мое забилось радостью: они казались мне неземными существами. Им было также приятно, что я с удовольствием смотрел на них. Они ласкали меня, как нежно любимое дитя, целовали меня своими устами. Я спросил их — кто они? Одна сказала: я Чистота; другая: я Целомудрие; но мы обе предстоим Иисусу Христу и сопутствуем тем, кто отказался от брака, чтобы проводить небесную жизнь. Они уговаривали меня полюбить их всем сердцем и всей душой и затем унеслись в эфирные пространства; а я остался с тоскливым взором за отлетевшими»[21].

Символическая тема Премудрости, столь характерная для русской духовной культуры, должна быть связана в первую очередь с духовным влиянием Византии. Влияние Запада, в случае своего действительного существования,— вторично, и само, возможно, определено византийскими воздействиями.

О том, что именно с наследием Григория Богослова следует связывать распространение на Руси темы Премудрости, писал В. Н. Топоров, характеризуя два древних памятника — «Проглас» и «Похвалу Григорию Богослову», которые по всей видимости принадлежат св. Кириллу (Константину Философу) — основателю древнерусской письменности: «В данном случае речь идет о том, что сама тема Слова и Мудрости связывает эти тексты как с поэтикой и религиозно-философской концепцией Григория

---

[20] Григорий Богослов. Творения. С. 765.

[21] Там же. С. 765–766.

Назианзина (Богослова), ок. 329–390 гг., одного из трех наиболее почитаемых святителей и одновременно великолепного писателя и непревзойденного стилиста своего времени (особенно в его стихотворных произведениях), так и с отдельными актами жизни Константина Философа»[22].

«В “Житии Константина”, — пишет далее Топоров, — рассказывается о том, как он ребенком, в возрасте семи лет, познакомился с сочинениями Григория Назианзина, знал их наизусть, а автора их избрал себе защитником и покровителем (“припадающь къ тебе любъвию и верою. Приими и буди ми учитель и просветитель” — из “Похвалы Григорию”). Там же (в “Житии”) приводится содержание сна, в котором семилетний Константин обручается с Софией-Премудростью: “Седми же летъ отрокъ бывъ, виде сонъ… яко стратигъ, събравъ въся девица нашего града, и рече къ мне: избери себе отъ нихъ, юже ищеши подружие на помощь и съвръстъ себе. Азъ же глядавъ и смотривъ всихъ, видехъ едину краснеишу всеъ, лицемъ светящуся и украшену вельми монисты златыми и бисеромъ»[23].

Круг символов и образов, имеющих отношение к теме Софии-Премудрости, связан, как видим, с традициями православной письменности. И здесь следует отметить правоту П. Флоренского, считавшего, что икона Софии создана под влиянием духовного наследия Кирилла: «Первый по времени русский иконографический сюжет — иконы Софии “Премудрости Божией”, этой царственной, окрыленной и огнеликой, пламенеющей эросом к небу Девы, исходит от первого родоначальника русской культуры — Кирилла. Нужно думать, что и самая композиция Софийной иконы, исторически столь таинственной,— имею в виду древнейший, так называемый Новгородский тип, даны Кирилом же…»[24].

Связь иконы Софии и «Сказания о Софии» с духовным наследием первоучителя Кирилла и Григория Богослова, действительно, отрицать сложно. Но связь эта скорее не прямая, а опосредованная временем. Иконы так называемого нового письма (аллегорического содержания), к которым относится икона Софии, стали возникать на Руси в конце XV в., т. е., напомним, при жизни митрополита Зосимы. Отметим, однако, и некоторые текстологические совпадения «Сказания» с «Житием Константина (Кирилла)». В «Житии» сказано, что явившаяся отроку София украшена «вельми монисты златыми и бисеромъ». В «Сказании» же эти детали символически толкуются следующим образом: «...злато — живо… бисер — слезы, жемчюг — исповедание, мониста — заповеди многа…»[25].

Теме Премудрости посвящены и другие тексты трактата «Словеса избранна от многих книг», в котором находится «Сказание о Софии». Вот красноречивый в данном отношении отрывок: «Ездра рече о Премудрости. Господь създа Премудрость и пода я любящимъ ю. Сыну, аще моего послушаеши гласа, приимъ съкрыеши я в себе, то послушаешь Премудрости и сердце твое, и поживеть разумъ въ души твоеи славу Премудрости наследять, а безумнии — бесчестиемъ пагубу. Мудрыхъ сердца желають учениа спасенааго, а безумъныхъ сердца далече от полученіа спасенаго ходять. Мудрыи не куеть на свои другъ зла, и разумливыи не вражуеть на человека всуе. Человекъ гордъ въздвизаеть свары, и сего ради на гордыхъ рука Господня, а на смиреныхъ милость

---

[22] Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре.— М., 1995.— С. 22.

[23] Там же.

[24] Флоренский П. Сочинения.— М., 1995.— Т. 2.— С. 358.

[25] Топоров В. Н. Святость и святые... С. 22; Троицкое собр. 122/1829. Л. 148 об.

Божиа, умершу праведнику,— не погибнеть память его, а нечестиваго хвала погибнеть и приидеть на ню бес конца мучение»[26].

Этот текст продолжает отрывок из Притчей Соломона, также продолжающий тему Премудрости: «Соломонъ рече: “Сыне моихъ законъ не забываи, глаголы же моя да соблюдаеть твое сердце, и привяжи я о своеи выи, и напиши я на скрижали сердца твоего, милостыня же и вера не оставлю о тебе, помышляи добрая предъ Богомъ и человекы. Буди уповая, всемъ сердцемъ на Бога, а о своеи премудрости не хвалися, ни величися, въ всехъ путехъ своихъ знаи ю, да править пути твоя. И нога твоя да не имать потъкнутися, не буди мудръ о себе, боижеся Бога и уклонися от всякого зла и обрящеши благодать”»[27].

Далее следуют тексты, в которых понятия чистоты и девства соединяются с темой Премудрости: «Соломонъ рече. О песнии песнемъ 7 есть цариць 50 денимъ Девиць несть числа», мы находим два, специально подобраных толкоания.

Первое.

Толкъ. 7 есть царицъ, книгы суть Ветхаго завета и Новаго закона, а женимы суть рекше блудници,— книги отметные, вся же не подобаеть приникнути.

И пакы рече да поищуть Царю Царицю девою, и обретоша Сомантяню, съгреетъ его.

Толкъ. Сумантяныни есть пшеница небесная, хлебъ аггельскыи одожденыи съ небесе, иже ядять юноша и девица, рекше учаться книжными словесна, иже да согреетъ его, да дастся ему небесныи разумъ.

И пророкъ рече, на распутни гласъ его не услышится, кости съкрушены не преломи, и льнув внемъшеся не угаси, яко овця на заколение ведеся (к этим словам на нижнем поле сделано следующее примечание — яко агнеца прямо стрягущему его бес гласа), та, не отверзеть устъ своихъ — еже есть на распутии глас его не услышится и да бо на распятие молчаше, и кости сокрушены не преломи, о Июде глаголеть: Июда бо съкрушися отступлениемъ от Бога, и тогда не отгна его, но тому нозе умы, и на вечери посади, а ежели укорящуся не угаси, се есть жидове, куряхуся дмущеся гневомъ на Христа, и не погуби ихъ, ожидая от нихъ покаяния, за 40 летъ, дондеже расточи ихъ, а иже яко овча къ заколению ведеся — о страсти Христове глаголеть, и прочее о смирении его пророче»[28].

После этого толкования приводится другое: «Святого Антиоха. По нашему же состижению 7 царь, численыя глаголемъ быти книг, сиречь 7 завещании Ветхаго Завета, 50 непрелогаемые, глаголемъ потаены, женимы же именую, зане безъ дерзновениа и любодеица суть. Девица же реченыя — Новыя повести церковныхъ учитель, за чистоту словесъ ихъ девица бо чистоты именуються, рече бо да поищуть царю девица двою и обретоша сумантяныню, да и согреетъ, сиречь небесныи разумъ, и певая, рече, съгреся сердце мое въ мне, и в поучении моемъ разгорися огнь. Сумантяныни же сказаеться небесная пшеница. Унатамъ, и вино благовонюя девы, бескверниии же от одождения небеснаго хлеба ядять и кормятся пребывающаго в жизни и питье ихъ открытарь истинныия лозы. И словеса пречиста праведникомъ по книгамъ, бесчислена же словеса глаголются учительства ихъ. От постава же 3 царь, сихъ малокнижнець изяхъ, и створихъ препоясание нагрение верою почитаю и симъ, яко же бо поставъ

[26] Троицкое собр. Л. 149.

[27] Там же. Л. 150.

[28] Там же. Л. 151.

многочастенъ сыи, въ едину ризу съставляеться, тако и всяко пророчение богодохновенныхъ книгъ, въ смотрение владычня ризы снидошася, юже приа от Пречистыя Богородица и присно Девица Мариа, тленно убо заповедно страстие наше, створивъ жене тленнуа, да не тлею одержимыя свободъ, приведеть в нетление, и умершая оживль, пакы облечеть бесмертиеммъ, препоясание глаголю не оного Июдеисьско Иеремиемъ скровено, истлевшее въ Ефраите реце, новыя же благодати Господь намъ показа, препоясавъся и отре нозе ученикомъ своимъ, да скверны очистить ветхаго кваса, и будеть ново мешение благовествующихъ миръ, наступають на змия и на скорпея, и симъ препояснаиемъ Христосъ свою церковь облече, покрывая наша покоры, бывша намъ от Адамля преступления наготу по реченному. Растерза вретище, и препоясал мя еси веселиемъ симъ одеваемся Божественныхъ книгъ испытающе бо я — обретаемъ жизнь вечную»[29]. Отметим и здесь тему девства и премудрости, определенную стремлением к с испытанию книжного писания.

Следующий отрывок называется «Видение Иоаса Царя сына Хозова». Сон царя понимается в прообразовательном смысле, как предвозвещение рождества Христова. Также в данном тексте дана высокая оценка «учения святыхъ книгъ», от которых, как «от сесцою напитаешися истекающего млека, рекше научишися от святыхъ книгъ душеполезному учению»[30].

Итак, в результате нашего анализа сочинения «Словеса избранна от многих книгъ», можно сказать, что тема Премудрости является главной для данного памятника. Внимательное чтение показывает, насколько серьезно и тщательно составитель подбирал толкования к тем или иным пророческим текстам, сопоставлял и сравнивал их между собой. Отметим также, что одной из особенностей этих толкований является их стремление понимать тексты в духовном, прообразовательном смысле, что связывает их с трактатом «Святого Григория Феолога словеса избранъная». Другой яркой чертой «Словес избранных», начинающихся со «Сказания о Софии», является тема девства, чистоты и премудрости, которая присутствует и в других текстах рукописи. Идейным истоком этой темы стали, как мы видели, сочинения Григория Богослова, так что можно сказать, что особое внимание русских книжников конца XV–XVI вв. к идее Софии определялось влиянием этого крупнейшего византийского богослова. С другой стороны, следует отметить и воздействие отечественной традиции, определенной воздействием Кирилло-Мефодиевской книжности.

Именно в рамках этой традиции была создана рукопись митрополита Зосимы. Ее содержание в значительной мере определено влиянием Григория Богослова. Возникает вопрос, в какой степени Григорий Богослов определял мировоззрение митрополита? В Вологодском историко-архитектурном и художественном заповеднике хранится еще одна рукопись митрополита Зосимы[31], данная им в качестве вклада на помин души в один из заволжских монастырей, о чем есть следующая запись в рукописи: «В лето 7019 месяца декабря 15 дал сию глаголемую книгу Богослов Григорий старец Изосима Митрополит бывшей Московской в Ферапонтов монастырь в ограду Белоозера своей душе на память и своему роду, а привез от него с Каменного старец Федосий Мажур при игуменьстве Селиверьстове». По мнению архимандрита Макария Веретенникова,

---

[29] Там же. Л. 151 об.

[30] Там же. Л. 152 об.— 153.

[31] Рукопись 6 (7283) по описанию: Памятники письменности в музеях Вологодской области. Каталог-путеводитель. Ч. 1, вып. 2 / Под ред. проф. П. А. Колесникова.— Вологда, 1987.

обратившего внимание на эту рукопись[32], «это мог быть Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере». Рукопись называется «16 слов Григория Богослова». По всей видимости, чтение сочинений Григория Богослова было любимым занятием Зосимы. Митрополит дорожил этой книгой и берег ее. Понятно, что для него идея Софии органично связывалась с творческим наследием византийского богослова.

Помимо «16 Слов Григория Богослова» рукопись митрополита Зосимы включает и два других его небольших текста, содержание которых предоставляет нам возможность понять, с каким настроением митрополит мог их читать. Первый текст — это послание Григория Богослова к ритору Евдоксию, в котором он «изъявляет ему скорбь о кончине св. Василия (379 г.)». Оно заканчивается следующими словами: «...печалемъ съплетение, деломъ пребывание, друзи неверни, церкви без пастуха, ищезе доброта, обнажися злоба, путь есть нощию, света несть. Христос въпиетъ, да что есть деяти, не едино ли се лику злу, разорение смерт? И то ми есть страшно, и сими стужаю, но по апостолу: кто мя избавить от смерти тела сего? Хвалю Бога Иисуса Христа Господа нашего, ему же слава съ Оцемъ и Пресвятымъ Духомъ. Ныне и присно и въ век». Содержание второго — следующее: «Того же Богослова, еже о Кесари брате его. Жьду архаггельского гласа последнюю трубу, небеси изменение, стихиамъ свобождение, всего мира оживление, и тогда Кесариа узрю, к тому не отходящая, к тому неоплаканна, светла, славна высока, якоже ми въ видениихъ явися, многащи о любовниче братии и мне»[33]. Это отрывок из надгробного Слова брату Кесарию. Отметим общий меланхоличный и печальный тон этих текстов, который, по всей видимости, должен был соответствовать настроению Зосимы, в результаты политических интриг лишившегося митрополичьего престола. Нам не сложно понять, каким образом митрополит читал, например, следующие слова: «Друзи неверни, церкви без пастуха, ищезе доброта, обнажися злоба, путь есть нощию, света несть». В последние годы своей жизни ему, находившемуся в отдаленном монастыре, оставалось только предаваться чтению любимого автора — Григория Богослова, ждать и надеяться на «архаггельского гласа последнюю трубу, небеси изменение, стихиамъ свобождение».

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С. Малая трилогия.— М., 2008.
2. Григоренко А. Ю. Духовные искания на Руси конца XV в.— СПб., 1999.
3. Григорий Богослов. Творения.— М., 2007.
4. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре.— М., 1999.
5. Флоренский П. Сочинения.— М., 1996.
6. Флоренский П. Столп и утверждение истины.— М., 1990.
7. Флоровский Г. Христианство и цивилизация.— СПб., 2005.

---

[32] Архимандрит Макарий Веретенников: из истории православия в вологодском крае // Вологодская епархиальная газета. Благовестник.— № 6–8 (62–64).— 2000.— Автор приносит благодарность Б. М. Клоссу, любезно обратившему наше внимание на существование данной рукописи.

[33] Рукопись 6 (7283). Л. 170. См. русский перевод этих текстов: Григорий Богослов. Творения.— Т. 1.— С. 146; Т. 2.— С. 470.

Л. В. Цыпина, И. В. Янишевская

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЙ СИНДРОМ: РАЗВИТИЕ ИДЕИ ТРЕТЬЕГО ЗАВЕТА В ДИАЛОГЕ Д. МЕРЕЖКОВСКОГО И З. ГИППИУС С ИОАХИМОМ ФЛОРСКИМ

Потребность религиозного обновления столь же неустранима, сколь и парадоксальна. В истории христианства есть немало драматических страниц, связанных с попытками разрешить противоречие между изначальной непреложностью благой вести, свидетельствующей об Иисусе Христе, который «вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр. 13,8), и коррелятивным характером откровения, воспринимаемым всегда исторично, из определенного момента времени[1]. Неудивительно, что такие попытки далеки от всякой ортодоксальности, они имплицитно содержат в себе критическую установку в отношении любого религиозного традиционализма и тяготеют к профетизму, еретической и сектантской практике и историософской рефлексии. Вовлеченность божественного начала в историю, убежденность в изменяемости «последних вещей» и непосредственной близости окончательного исхода способствует формированию апокалиптического синдрома[2].

Возникшая в рамках пророческого движения в иудаизме апокалиптика (от греч.— откровение) представляет собой сложный комплекс воззрений на конечные судьбы мира, выраженный в виде пророчеств и откровений[3]. Устремленность времени к назначенному пределу рождает катастрофизм апокалиптического восприятия настоящего и попытки приоткрыть тайну грядущего в уповании на Божественное милосердие. Как замечает С. С. Аверинцев, «этот двучленный ритм окончательного бедствия и окончательного избавления становится парадигмой для всей апокалиптики, постепенно

---

[1] О противоречии между изначальным и зависимым откровением см.: П. Тиллих. Систематическая теология.— Т. 1–2.— М.; СПб., 2000.— С. 129–131.

[2] По аналогии с употреблением термина синдром в медицинской практике, где он обозначает совокупность симптомов, мы предлагаем рассматривать базовые характеристики апокалиптического мировидения как динамическую целостность.

[3] Пророчества о конечных судьбах мира можно обнаружить уже в Кн. Исайи (24, 2,17, 19,23), датируемой VIII в. до н.э. Кульминацией ветхозаветной апокалиптики считается Кн. Даниила (7, 2–14, 12,1), написанная в 60-е гг. II в. до н.э. В интертестаментальный период (I в. до н. э.— II в. н. э.) апокалиптические сюжеты и образы породили обширную апокрифическую традицию (Кн. Еноха, 3-я Кн. Ездры, Откровения Моисея, Авраама, Илии и др.).

абсолютизируясь и приучая ко взгляду на историю по формуле: чем хуже, тем лучше»[4]. Новозаветная версия указанных мотивов представлена в Апокалипсисе Иоанна Богослова. Своеобразие как раз христианской версии апокалиптики и составит предмет дальнейшего анализа. Попробуем выделить составляющие динамической целостности, которую мы обозначили выше как апокалиптический синдром.

1. «Историзация» откровения, непрерывное излияние которого указывает на неокончательность религиозных дел в мире и создает пребывающее основание (животворящий смысл) движения человечества, а с ним и космического целого, через творение, грехопадение, искупительную жертву Спасителя ко второму пришествию, Страшному суду и воскресению мертвых. Приход Мессии как пересечение вертикали вечности с горизонталью времени свидетельствует о том, что эсхатологическое свершение уже началось, хотя и незримо, сокровенно. Оно значимо лишь для «таинников», которым открывается Божественный промысел, реализующий судьбу соединенного человечества и выводящий за пределы исторического становления туда, где «времени уже не будет», «смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее уже прошло» (Откр. 21,4).

2. Антитеза Христа и Антихриста, образующая ось мировой истории и чреватая не только нарастанием благодати, но и концентрацией противодействующего. Контуры образа Антихриста, намеченные, в пророчествах Даниила, Апокалипсисе, двух посланиях апостола Павла к фессалоникийцам, обретают конкретные пугающие очертания в эпоху средневековых катастроф — «волн» варварских нашествий, кровопролитных междоусобных войн, неурожаев, голода, «черной смерти» — чумы. В сочинениях апологетов — Иринея Лионского (конец II в.), Ипполита Римского (начало III в.), Лактанция (начало IV в.) — возникает дьявольский персонаж — антагонист Христа, ответственный за все бедствия мира накануне светопреставления и стремящийся увлечь человечество на путь вечной погибели.

3. Торжество мистического милленаризма, представлющего собой устоявшийся комплекс идей о грядущем лучшем времени, «субботе божьей на земле» и настаивающего на непрерывности космического процесса, который не обрывается на полпути катастрофой, но завершается в пределах земного существования «тысячелетним царством Христа». Особый спиритуализм конца света, навеянный трагическими сюжетами и образами книги Апокалипсиса, сменяется предощущением радости «первого воскресения», когда будут реализованы залоги, оставленные Небесным Женихом — Христом своей Земной Невесте — Церкви. Обостренная чувствительность милленаризма к историческим датам приводила к отождествлению «конца века» и «конца света», которое имеет свойство воспроизводиться в религиозном (и квазирелигиозном) сознании.

4. Пограничный характер культовой практики, которая балансирует на границе догмы и ереси и выводит свои духовные ориентиры, выражаемые чаще всего эзотерическим, образно-символическим языком, за пределы дозволенного церковью. Это создает питательную среду для возникновения «маргинальных» религиозных сообществ, еретического и сектантского хилиазма в духе иоахимизма или анабаптизма, а также религиозно-социального утопизма и активизма.

---

[4] Аверинцев С. С. София-Логос: Словарь.— Киев, 2006.— С. 59.

Уяснив составляющие апокалиптического синдрома, наметим дальнейший маршрут исследования. Антитеза «исторического и апокалиптического христианства»[5] будет проиллюстрирована в данной статье религиозно-философскими воззрениями Д. Мережковского и З. Гиппиус, которые выработали идею новой вселенской церкви и человечества третьего завета в плодотворном диалоге с наследием католического аббата Иоахима Флорского (1132–1202). Пророк, визионер и чудотворец, поразивший воображение своего века, он чуть было не нарушил, и очень серьезно, спокойствие католической церкви в XII столетии. В его наследии причудливо переплелись оживление апокалиптических пророчеств и надежда на грядущее религиозное обновление, невольно еретические мысли о крушении Церкви Христовой и абсолютная достоверность мистического проникновения в таинство Согласования Ветхого и Нового Заветов. Вероятно, поэтому Флорский удостоился места в дантовом «Раю», где среди светочей мистического умозрения «сияет вещий Иоахим, который был в Калабрии аббатом»[6].

Важно подчеркнуть, что концепция религиозной эволюции человечества, развиваемая Мережковским и Гиппиус, является не столько приспособленной к обстоятельствам места и времени рецепцией идей средневекового, к тому же инославного богослова, сколько плодотворным диалогом с «благовестником Христовым», посвященным в таинство путей Божьих. Разочарование в историческом христианстве, которое, по словам Гиппиус, «шло против жизни», косность «догматически окаменевшей» традиционной церкви породили острую потребность «жизни взором Сына Человеческого»[7]. Оригинальная философия троичности и учение о богосупружестве (теогамии) Мережковского и Гиппиус обнаруживает наличие всех составляющих апокалиптического синдрома. Неслучайно, задаваясь животрепещущим вопросом о судьбах христианства, Мережковский находит единомышленника в калабрийском аббате XII в. «Есть ли христианство все, чем жило, живет и будет жить человечество? Нет ли чего-то до христианства и за христианством; нет ли по сю и по ту сторону его какого-то древнего, забытого, и нового, неизвестного, религиозного опыта? Вот вопрос, поставленный за семь веков до нас Иоахимом и встающий перед нами сейчас грознее, чем когда-либо»[8]. Чтобы уяснить, почему «совопросником» Мережковского становится средневековый визионер, проследим, как составляющие апокалиптического синдрома проявляются в учении Иоахима Флорского о трех царствах.

Путем исторических сближений и изощренных вычислений калабрийский аббат преобразовал идею согласования Заветов в идею вечной повторяемости истории в частях и в целом, заменив иерархию «по достоинству» временной последовательностью, указывающей на незавершенность тайны Откровения. Своеобразный «параллелизм» Откровений, усматриваемый в символическом предызображении предыдущим последующего, скреплен для Иоахима единым смыслом. Временное и преходящее в формах таинств обоих Заветов поглощено этим скрепляющим смыслом — откровением будущего. Вечное Евангелие Апокалипсиса не заменяет Ветхий и Новый заветы,

---

[5] Апокалиптическое христианство, в котором надлежит со временем раствориться историческому или разделенному христианству, представлено Д. Мережковским в статье «О новом религиозном действии» (Н. Бердяев. Pro et Contra: Антология. Т.1.— СПб., 1994).

[6] Данте Алигьери. Божественная комедия.— М., 1982. Рай, 12, 139.

[7] Гиппиус З. Н. Дневники. Т. I.— М., 1999.— С. 182.

[8] Мережковский Д. Лица святых от Иисуса к нам.— М., 1997.— С. 142.

но исходит от них обоих, подобно тому, как Дух Святой исходит от Отца и от Сына. «Итак, поскольку существуют двое, из которых один является нерожденным, а другой рожденным, созданы два Завета, из которых первый, как мы сказали выше, специально относится к Отцу, второй — к Сыну, поскольку один за другим. В свою очередь, есть одно духовное понимание, которое происходит из обоих, оно само относится, прежде всего, к Святому духу»[9].

Уподобив согласование двух Заветов «дороге с остановками на высотах», с которых можно обозревать весь путь, как уже пройденный, так и остающийся впереди, И. Флорский намечает рубежи, отграничивающие друг от друга исторические периоды (tempora). Каждая историческая эпоха осуществляется под водительством одного из лиц Троицы в течение сорока двух поколений, т. е. 1260 лет. Внутри каждой эпохи есть рубежи в узком смысле, означающие степень осуществленности ее основного принципа: «зачатие» (initiatio), «плодоношение» (fructificatio) и «завершение» (finis). Этим рубежам соответствуют «средние времена», охватывающие «седьмиричные цепи поколений» (21 поколение или 630 лет). Возраст каждого из поколений насчитывает 30 лет, что равнозначно для И. Флорского «малым временам». В конце концов историософия превращается Флорским в мистическую нумерологию, в которой вычисления открывают путь новому постижению божественных вещей — «Духовному Евангелию Христа».

Воспользовавшись догматом о Троице в качестве ключа к толкованию зашифрованной в символах Писания тайны грядущего, Иоахим разделил мировую историю на три периода. Эпоха Отца длится от сотворения мира до воплощения Иисуса Христа, ей соответствуют правление женатых людей и дословное толкование Библии. Эпоха Сына исчисляется от воплощения и продолжается до 1260 г., ей соответствуют правление белого целибатного духовенства и символическое толкование Писания. Затем наступает эпоха Святого Духа, которой соответствуют правление монахов и духовное толкование Писания. Разделяющую эпохи Сына и Святого Духа «отметину во времени» Иоахим датирует 1260 г. Эта дата была выбрана исходя из символического толкования ветхозаветной книги «Юдифь», согласно которой эта библейская героиня была вдовой 3 года и 6 месяцев, т. е. 42 месяца или 1260 дней. Таким образом, на 41-е поколение придется время апокалиптических испытаний-потрясений и бедствий, вызванных приходом Антихриста. Последний будет повержен вновь сошедшим на землю Христом, после чего возвратится «золотой век», и 42-е поколение откроет новую эпоху, «субботу божью на земле», которая продлится до конца времен. «Духовная церковь грядущего» примирит западную и восточную церкви, смягчит сердца язычников и направит древний Израиль на путь Христа. Души верующих будут непосредственно сообщаться с Духом Святым через вечное Евангелие, а церковь Петра претворится в церковь Иоаннову. Такими предвосхищениями завершается учение Иоахима Флорского о трех царствах.

Последствия распространения иоахимизма без преувеличения можно назвать драматическими: «Италия охотно прислушивалась к голосу, возвещавшему упадок священнического сословия, апостольского престола, сделавшегося мирским, светской Церкви и переход их пастырских обязанностей к созерцателям и святым по всей

---

[9] Joachimus Florensis Concordia veteris ac novi testamenti, lib. 2, p. 1, cap. 10 // Denifle P. Archiv für Litterat. und Kirchen-Gesch. des Mittelalter. Bd. 1.

земле “от моря до моря”»[10]. Вся первая половина XIII в. была охвачена ожиданиями конца света и религиозным брожением. Крайним выражением этого умонастроения стало «Вечное Евангелие» (Evangelium Aeternum) религиозного проповедника Герардо из Борго Сан-Доннино (ум. 1276). Радикализовав учение И. Флорского, он утверждал, что дух жизни истек из обоих Заветов, чтобы вселиться в Вечное Евангелие, под которым понимались сочинения самого Иоахима. Под влиянием идей «Вечного Евангелия» стремительно множились секты, из которых самой опасной для Ватикана была секта апостоликов, возглавляемая Герардо Сегарелли. Мистическая экзальтация была следствием допущенной Иоахимом догматической двусмысленности: «состояния мира», обособленные друг от друга рубежами, позволяют предположить, что также обособлены их божественные покровители. Тем самым Троица обращается в совокупность трех однородных индивидуальностей (unitas est collectio trium personarum), что и вызвало осуждение учения Флорского Латеранским собором.

Мережковский и Гиппиус разделяют со средневековым отшельником горячую убежденность в том, что христианство не находит своей конечной реализации в пределах церкви. В его эсхатологии они обнаруживают единственно пригодный ключ к раскрытию «тайны Трех», называя его «духом — свободой»[11]. Но для человека любое из значений слова «свобода» всегда сопряжено с проблемой выбора. Говоря о христианской свободе, нельзя не упомянуть существенную для религиозно-философской мысли рубежа веков дилемму. Очевидность приближающегося конца света обуславливает готовность к Высшему суду. Но как человеку следует к нему готовиться: практиковать ли уводящую от мира аскезу или устремиться к установлению Царства Божьего на земле? Носители «нового религиозного сознания» и в том числе Д. Мережковский и З. Гиппиус, ссылаясь на третье прошение молитвы Господней — «Да будет Царство Твое на земле, как и на небе», — считали возможным именно второй путь. Утопический элемент их религиозно-философских воззрений можно считать трансформированным отголоском милленаризма.

Выбор пути практического действия[12] обусловлен еще и тем, что зараженная мирским духом православная церковь перестала быть символом благочестия. «Священное царство» — «Москва — третий Рим»[13] трансформировалось в царство Антихриста. И первым в ряду персонифицированных антихристов в России оказался император Петр Великий. Отождествление Антихриста с различными историческими деятелями — явление вполне традиционное. Как полагает К. Г. Исупов, историю российской государственности возможно рассматривать и как историю русского Антихриста: «Державоустроительные мероприятия, социальное экспериментаторство, всякого рода

---

[10] Жебар Э. Мистическая Италия.— Томск, 1997.— С. 52.

[11] Мережковский Д. Лица святых от Иисуса к нам.— М., 1997.— С. 142.

[12] «В *октябре* 1899 года, — пишет Гиппиус своем в дневнике “О Бывшем”, — ко мне пришел неожиданно Д. С. Мережковский и сказал: “Нет, нужна новая *Церковь*”. Мы после того долго об этом говорили, и выяснилось для нас следующее: Церковь нужна, как лик религии евангельской, христианской, религии Плоти и Крови. *Существующая* Церковь не может от строения своего удовлетворить ни нас, ни людей, нам близких по времени» (Гиппиус З. Н. О Бывшем // Гиппиус З. Н. Дневники.— М., 1999.— С. 89).

[13] Популярная в русской историософской мысли концепция Филофея Псковского (ок. 1465–1542), пронизанная верой в то, что «четвертому Риму не быть», своеобразно преломилась в наследии Мережковского и Гиппиус сквозь призму идеологии старообрядчества и сектантства — хлыстовства, духоборства, скопчества.

утопические инициативы, военные неудачи, эпидемии и голодный мор, дворцовые катастрофы, внутренние мятежи могли восприниматься — и воспринимались — обыденным сознанием эсхатологически»[14]. Но при этом всегда оставалась надежда, выстраивалась своеобразная цепочка: Царство Антихриста — Второе Пришествие — Страшный Суд — Вечное Блаженство.

Следуя «Трем разговорам» В. С. Соловьева, Мережковский видел путь к будущему откровению Троицы в «подлинном вселенском христианстве, где церкви трех верховных апостолов — Петра, Павла и Иоанна — воссоединятся в предчувствии торжества эры Святого Духа». Исповедуя «внешнее разделение с государственной церковью» и «внутренний союз с Православием»[15], Мережковские вместе с их соратником Философовым полагали себя Церковью Плоти и Крови. Но своеобразный порядок службы, записываемый всеми тремя в одинаковые тетрадки с красной обложкой, особые, ими же придуманные молитвы, собственная обрядность и символика, наряду с совместным чтением Апокалипсиса, не могли восприниматься традиционной Церковью иначе, как ересь. Недаром Мережковский едва не был предан анафеме. Даже на уровне дружеских бесед сама возможность возникновения подобной Церкви настораживала окружение Мережковских. Так, описывая одну из встреч в 1900 г. у Перцова, где собрались, кроме самих Мережковских, Дягилев, Философов, В. Гиппиус и Розанов, З. Гиппиус отмечает: «*Говорили* о символах, о Евангелии, и было не хорошо, потому что никто никого не понимал и все боялись. *После того* долго не собирались. А потом *мало-помалу* стали собираться у нас опять, но уже боялись говорить о действиях, и даже Евангелия вместе не хотели читать, а так, разговаривали и отвлеченно спорили, скрывая от себя, что мы в Главном не согласились, в том, о чем спорить нельзя»[16]. По мнению З. Гиппиус, совместная соединяющая молитва была не Церковью, а только Храмом. «Мы сделали,— писала она,— полшага к *нашему* Храму, но не сделали, в то же время, ни одного движения к *нашей* Церкви»[17]. Для того, чтобы почувствовать собственную идею востребованной, Мережковские решили начать «какое-нибудь реальное дело», принявшее впоследствии форму Религиозно-Философских Собраний.

Симптоматично, что Мережковский усмотрел новое обличье Антихриста в современном ему торжестве мещанства. Называя хамство «рабством худшим из рабств», «мещанством худшим из мещанств», он «пророчествовал»: «Воцарившийся раб и есть хам, а воцарившийся хам и есть черт — уже не старый фантастический, а новый, реальный черт, действительно страшный, страшнее, чем его малюют — грядущий Князь мира сего, Грядущий Хам»[18]. Что может спасти Россию от грядущего хамства? Религиозная общественность, формирование которой должен обеспечить разрыв союза Церкви с «антихристовым государством». «И когда это свершится, тогда русская интеллигенция уже перестанет быть только *интеллигенцией*, человеческим, только человеческим разумом,— тогда она сделается Разумом Богочеловеческим, Логосом России, как члена вселенского тела Христова, новой истинной Церкви <…>. Церкви

---

[14] Исупов К. Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист. Антология.— М., 1995.— С. 7.

[15] Савельев С. Н. Послесловие // Мережковский Д. С. Больная Россия.— Л., 1991.— С. 250.

[16] Гиппиус З. Н. О Бывшем. С. 91–92.

[17] Там же. С. 109.

[18] Мережковский Д. С. Грядущий Хам // Мережковский Д. С. Больная Россия. С. 42–43.

Троицы нераздельной и неслиянной, — Царства не только Отца и Сына, но Отца, Сына и Духа Святого»[19].

Пережив революционную катастрофу, уже в эмиграции, Мережковский и Гиппиус создают концепцию возрожденной России, которая вписывается в их излюбленную тринитарную модель. Как отмечает известная американская исследовательница творчества Мережковских Т. Пахмусс, «история России представляла для них последовательную смену трех периодов. Первая Россия, основанная на самодержавной власти и догмах исторической Церкви; вторая Россия, советская, основанная на безбожной религии и культе личности — Ленина — как божества. Третья Россия, Россия грядущего, будет основана на любви Иисуса Христа как абсолютной свободе индивидуума. Третья Россия, преодолев безбожный большевизм и вступив в новый, тесный союз с новой, Третьей Европой, также возрожденной в свете открывшейся миру любви Христа после Его Второго пришествия, спасет человечество от гибели. Человечество создаст новое общество, основа которого будет в "новой религиозной общественности", понимаемой в свете религиозной этики как Свобода, Равенство и Братство. Это и будет начало Царства Третьего Завета, как его представляли себе Гиппиус и Мережковский»[20].

Таким образом, религия третьего Завета, «духа — свободы» может быть расценена как содержательное ядро апокалиптического синдрома, сохраняющееся и воспроизводящееся в религиозной философии на протяжении столетий. Нам представлялось существенным продемонстрировать, что обращение Д. Мережковского и З. Гиппиус к наследию визионера и отшельника XII столетия было не рядовым заимствованием, а смысловой перекличкой внутренних credo. В своей интерпретации трех фаз истории спасения, навеянных учением о трех Царствах Иоахима Флорского, Мережковский стремился развернуть динамику откровения философски, на манер Гегеля, как движение истории человечества через самоотрицающиеся стадии к фазе полной реализованности. Ветхозаветная эпоха манифестирует божественную власть как истину, Новозаветная являет истину как любовь, а грядущей эпохе третьего Завета надлежит обнаружить любовь как свободу. Как замечает современный исследователь тринитарного экзистенциализма прот. Аксенов-Меерсон, «возрождение Мережковским еретического учения Иоахима имело у него экзистенциальное обоснование: поскольку Бог — творец истории и включается в историю человечества, тем самым делая ее своим делом, а Бог есть Троица, то Бог и принимает ответственность за историю на свой "Тройственный" манер»[21]. О важности для идеологов «нового религиозного сознания» противостояния Христа и Антихриста было сказано достаточно. Отметим только, что для Мережковского и Гиппиус эта антитеза, трагически потенцировавшаяся в большевистской России, должна разрешиться в грядущем обновлении, знаком которого станет союз третьей возрожденной России с третьей возрожденной Европой. В ходе эволюции религиозно-философского мировоззрения Мережковского и Гиппиус милленаристкий элемент, столь существенный для них в начале XX в., секуляризируется в своеобразную форму религиозно-социального утопизма. Ненавистные им «советский Антихрист» и евро-

---

[19] Там же. С. 44.

[20] Пахмусс Т. Предисловие // Мережковский Д. Маленькая Тереза. Испанские мистики.— Томск, 1998.— С. 221.

[21] Аксенов-Меерсон М. прот. Созерцанием Троицы святой… Парадигма Любви в русской философии троичности.— Киев, 2008.— С. 155.

пейский «дьявол косности» должны быть повержены, тогда царство третьего Завета явит торжество вечной жизни. «Содержание этой жизни есть внутреннее единство всего, или — Любовь, ее форма — Красота, ее условие — Свобода»[22].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь.— Киев: ДУХ і ЛІТЕРА, 2006.
2. Аксенов-Меерсон М. прот. Созерцанием Троицы святой…Парадигма Любви в русской философии троичности.— Киев: ДУХ и ЛИТЕРА, 2008.
3. Гиппиус З. Любовь и Красота // Последние новости.— Париж.— № 1591.
4. Гиппиус З. Н. Дневники: В 2 т.— М.: Интелвак, 1999.
5. Данте Алигьери. Божественная комедия.— М.: Правда, 1982.
6. Жебар Э. Мистическая Италия.— Томск: Водолей, 1997.
7. Исупов К. Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист. Антология.— М.: Медиум, 1995.
8. Мережковский Д. Лица святых от Иисуса к нам.— М.: Республика, 1997.
9. Мережковский Д. О новом религиозном действии // Н. Бердяев. Pro et Contra: Антология. Т. 1.— СПб.: Изд-во РХГИ, 1994.
10. Мережковский Д. С. Грядущий Хам // Мережковский Д. С. Больная Россия.— Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991.
11. Пахмусс Т. Предисловие // Мережковский Д. Маленькая Тереза. Испанские мистики.— Томск: Водолей, 1998.
12. Савельев С. Н. Послесловие // Мережковский Д. С. Больная Россия.— Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991.
13. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1–2.— М.; СПб: Университетская книга, 2000.
14. Joachimus Florensis. Concordia veteris ac novi testamenti, lib. 2, p. 1, cap. 10 // P. Denifle, Archiv für Litterat. und Kirchen-Gesch. des Mittelalter. Bd. 1.

---

[22] Гиппиус З. Любовь и Красота // Последние новости.— Париж.— № 1591.

К. А. Махлак

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ (ХРАПОВИЦКОГО)

Творчество митрополита Антония (Храповицкого) (1864–1934) — выдающегося церковного деятеля и оригинального мыслителя, до сих пор не нашло целостного освещения в отечественной литературе. Несмотря на снятие идеологических запретов[1] этот процесс находится в самом начале. В предлагаемой читателю статье делается акцент на генезисе некоторых категорий экклезиологии митрополита Антония в контексте философии и богословия XIX в.

Как отмечал еще В. В. Зеньковский[2], центральная тема в творчестве митрополита Антония (Храповицкого), основной нерв его мысли — тема человека, религиозная антропология. Как церковного деятеля, пастыря, антропология интересовала Антония в экклезиологической перспективе. «Для спасения или — что то же — для духовного усовершенствования человека необходимы три условия: сам человек, Бог и Церковь»[3], именно такой порядок: от антропологии к экклезиологии, соответствует подходу Антония. Исходным пунктом уже магистерской диссертации митрополита Антония является вопрос о свободе человека. «Основная логическая схема работы заключается в том, чтобы через анализ актов самопознания прийти к понятию свободного «я», как условию познавательной деятельности. Далее, осознав условность отделения гносеологического подхода от психологического и нравственного, понять это «я» как живую, нравственную, творческую личность…»[4].

---

[1] Светские историки по советской инерции видят в Антонии «черносотенца» и реакционера, церковные — главу «раскольничьей» Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), отношения с которой у РПЦ МП вплоть до недавнего времени (2007 г.) были более чем прохладные.

[2] Зеньковский пишет об «антропологизме» или антропоцентризме у Антония: «...хотя он немало писал на чисто богословские темы, но творческие мысли и даже построения у него настолько связаны с темой о человеке, что даже в чисто богословские вопросы он вносит ту же антропоцентрическую установку» (Зеньковский В. В. прот. История русской философии: В 2 т.— Л., 1991.— Т. 2. Ч. 1.— С. 131).

[3] Антоний (Храповицкий), митрополит. Избранные труды, письма, материалы.— М., 2007.— С. 25.

[4] Там же. С. 89.

Митрополит Антоний исходит из антропологии, следуя здесь И. Канту[5]: «...потому все в мире представляется разумным, что он, как мир явлений, согласно Канту, есть собственная наша разумная природа, воспринимающая в себя сырой материал ощущений пяти чувств. Вот как велико, следовательно, гносеологическое значение нашего "я", нашей личности в познании. Если мы отвергаем реальность независимого субъекта самосознания в том виде, в каком она представляется нашему самосознанию, то придется отвергнуть всякое познание. К тому же мы видим, что совершаемое в познании перенесение свойств субъекта в мире явлений принимает его как субъекта активного, волящего»[6].

Этот фрагмент характеризует то же, что Антония привлекает в Канте: разведение сферы чувственности и рассудка, мира явлений и вещей в себе, особенно мира необходимости — природы (Антоний последовательно критикует психологический детерминизм), и мира свободы, где в силу вступает нравственный закон. Мышление фиксирует связь явлений, «сырого материала пяти чувств», превращая сырой материал в целое природы как совокупности явлений, но не самого бытия, т. е. не мира вещей в себе. Мышление, о котором пишет митрополит Антоний, относится к субъекту трансцендентальному, а не эмпирическому. Митрополит Антоний, однако, будет на фихтевский манер сближать трансцендентальный и эмпирический субъект: смотреть на «Критику чистого разума» через «Критику практического разума». Антоний сближает умопостигаемое и чувственное, «гносеологическое значение нашего я» и «субъекта активного, волящего». Кант видел в нравственности следование закону, так как в практической сфере сам человек выступает не как «сырой материал пяти чувств», а как вещь в себе, «умопостигаемая сущность», а не явление. Поэтому в нравственной сфере действуют свободные автономные существа, подчиняющиеся нравственному закону по свободе, а не по необходимости. Антоний критикует дуализм Канта на путях, пройденных Фихте и Шеллингом, отчасти даже Шопенгауэром. «На самом деле наше самосознание и его гносеологическое, всеолицетворяющее и всеосмысляющее значение вовсе нельзя назвать рассудочностью, теоретическою деятельностью: это есть познание динамическое, основывающееся на деятельном отношении к вещам… совершается… напряжением воли, волевым отношением к вещам. И, следовательно, не теоретическим, а практическим разумом, поскольку всякое познание есть в своем существе, в своей основе практическое…»[7]

Приоритет воли над разумом Антоний проводит со всей очевидностью. Воля обращена к целям, а не к механической фиксации причин, воля способна выбирать, а не только сравнивать. Из элементов кантовской и послекантовской философии Антоний выстраивает некоторый интеллектуальный конструкт, с одной стороны, не превращая отдельные кантовские сюжеты исключительно в обезличенные термины, с другой — не становясь кантианцем. Тезис Антония, если все сильно упрощать и сводить

---

[5] Еще Г. Флоровский отмечал влияние И. Канта на Антония: «У него несомненное сходство с Кантом, с его методом во второй Критике. Не есть ли "нравственный опыт" Антония все тот же "практический разум"? И не в том ли оправдание догмата, что в нем осуществлены идеальные предпосылки добродетелей? Сам Антоний признает за Кантом: "он умел отвлечь почти без ошибок от каждой истины веры ее практическую идею…"» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия.— Вильнюс, 1991.— С. 434).

[6] Антоний (Храповицкий), митрополит. Избранные труды, письма, материалы. С. 695.

[7] Там же. С. 701.

к схемам, прост: общезначимость мышления — условие единства человеческого рода, единства природы, общей всем людям, это, по сути, основа Антониевского церковного универсализма, концентрирующего в себе Хомяковскую народность, «общечеловеческий суверенитет» (как это назовет П. Флоренский[8]), единство трансцендентального субъекта, но вместе с тем автономию нравственного субъекта Канта, и «всечеловечность» Достоевского (сочетающуюся у писателя с темой внутренней борьбы, волевого решения, с которым связано религиозное самоопределение личности). В «автономной душе» — в сердце борются добро и зло, Бог и дьявол — выбор за человеком. Отсюда некоторый «протестантизм» антониевской экклезиологии, последовательность отвержения им «внешнего авторитета» католицизма и принципа права как формально навязываемого «нравственному субъекту» извне, со стороны «природы». Стремление Канта «"твердо установить автономическую мораль в противовес нравственному гетерономизму католиков и протестантов", ведет к тому, что "его (Канта) нравственная религия гораздо менее соприкасается с этими вероисповеданиями, нежели с православным аскетическим учением о духовном совершенствовании"»[9]. Однако «гетерономна» не только мораль протестантов и католиков, «гетерономна» вообще религия откровения, а автономная мораль может мыслиться только в рамках «религии в пределах разума». Антоний не концентрируется на этом моменте, не отвергает Канта, философское противоречие становится жизненным парадоксом: «...вопрос, к которому непрестанно возвращало Антония чтение Канта: если разум может открыть свободу в себе, зачем тогда Откровение?»[10]. Эта мысль, вынесенная Антонием из Канта, разрешается у него не на почве философии, а через обращение к художественному образу, к поэтическому миру Достоевского. Общим местом стало представление о том, что предметом художественного анализа Достоевского является внутренний мир человека, мир того «волящего активного субъекта», о котором Антоний размышлял в своей диссертации. Конечно, Антоний проецирует «опыт личности» романов Достоевского на «автономный субъект» второй «Критики» Канта, давая свое прочтение и Достоевского и Канта. И здесь центральной интуицией становится идея «нравственного идеала» (термин Канта). «Идеал угодной Богу человечности (следовательно, такого морального совершенства, которое только возможно для существа, зависящего от своих потребностей и влечений) мы можем мыслить только в идее человека, который не ограничивается исполнением всего своего человеческого долга, посредством учения и примера распространяет вокруг себя добро в возможно большем объеме… готов принять на себя все страдания вплоть до позорной смерти ради улучшения мира и ради своих врагов»[11]. Кант пишет о Христе как примере, содержащемся прежде всего «в разуме, поскольку разуму никакой пример во внешнем опыте не адекватен, т.к. не раскрывает, что таится в глубинах образа мыслей»[12]. То, что пишет Кант, будет актуально для Антония: его идея духовного пастырства близка к Кантовской, пастырь — «пример» в кантовском смысле, он и «распространяет добро», и готов принять «страдания ради улучшения мира», причем сам идеал не внешний, он не может быть сведен к традиции, к послушанию авторитету, но он — раскрытие глубин «образа мыслей» пастыря.

---

[8] Флоренский Павел, свящ. Сочинения: В 4 т.— М., 1994–2000.— Т. 2.— С. 297.

[9] Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты.— Нижний Новгород, 2005.— С. 90.

[10] Там же. С. 91.

[11] Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.— С. 130.

[12] Там же. С. 131.

Антоний в центр церковной жизни, в центр экклезиологии полагает пастырство, «внутреннее пастырское настроение священника является главным для нравственного созидания ближнего… даже в обыденной жизни может переламываться порочная воля человека под влиянием другой воли… здесь действующей силой является не столько рассудочная убежденность философа, не столько даже пример праведника, сколько исходящая из сердца сострадательная любовь друга»[13]. Здесь Антоний отходит от Канта, для которого любовь есть долг: «…высшая, для человека никогда вполне недостижимая цель морального совершенства бренных творений — это любовь к закону»[14]. Для Антония основа пастырского воздействия «не в учености, не в психологической тонкости нравственного деятеля, а в чем-то другом, что не нуждается ни в каких посредствах, ни в внешних проявлениях… а непосредственно вливается в душу наставляемого»[15]. Это «вливание» становится возможным как вследствие «трансцендентального единства человечества», так и в силу нравственной автономии пастыря как волящей личности. Антоний, опираясь частью на Канта, частью на Достоевского, обнаруживает своеобразную естественную экклезиологию, в центре которой — харизматический пастырь (им был и Христос) или «старец», возрождающий души благодаря не столько своему иерархическому положению и связанной с ним властью совершителя таинств[16], а экзистенциальным проникновением в душу наставляемого, соединяясь с ним в деятельной сострадательной любви. Исходные мотивы такого представления мы встречаем у Достоевского: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в Я Христа, как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигшие на земле той же цели, вошли в состав Его окончательной натуры, то есть во Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле.) Как воскреснет тогда каждое я в этом общем синтезе, трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную»[17]. Запись в дневнике писателя от 16 апреля 1864 г. обнаруживает набор идей, близкий по составу к идеям и Канта, и митрополита Антония. Конечно, Антоний не мог разделять такой явно внецерковной реплики «раннего Достоевского», но типологически его идеал пастырства сходен с образом «преображения в “Я” Христа, как в свой идеал», о чем пишет Достоевский.

Антоний и далее предпринимает детализации своей пастырской экклезиологии, объясняя священство как дар пастырства. «В таинстве пастырю дается благодатная, сострадательная любовь к пастве, обуславливающая собой способность переживать в себе скорбь борьбы и радость о нравственном совершенствовании своих пасомых»[18]. Еще один мотив, дополнительно детализирующий тему пастырства у Антония, а вместе

---

[13] Антоний (Храповицкий), митрополит. Избранные труды, письма, материалы.— М., 2007.— С. 241.

[14] Кант И. Трактаты и письма. С. 219.

[15] Антоний (Храповицкий), митрополит. Избранные труды, письма, материалы. С. 271.

[16] Как отмечает Флоровский, у Антония «пастырством почти заслонено само священство. Сакраментальный момент в жизни Церкви и в пастырском делании остается совсем нераскрытым» (Флоровский Г., прот. Пути русского богословия.— Вильнюс, 1991.— С. 432).

[17] Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т.— Л., 1972–1991.— Т. 20.— С. 174.

[18] Антоний (Храповицкий), митрополит. Избранные труды, письма, материалы. С. 238.

с тем и построенную на пастырском фундаменте экклезиологию — мотив «расширения индивидуальности». К этой теме Антония приводит размышление о «сострадательной любви» как основе духовного руководства. «По каким законам душевной жизни часть одного существа переходит в душу другого и сливается с нею?»[19] Если мыслить «я» «в полной своей обособленности», в полной противоположности «не-я», это становится невозможно, но точное противопоставление «я» и «не-я», по Антонию, ошибочно и происходит из греховного самолюбия. Самолюбию, замыкающему «я» в себе, противопоставляется самоотвержение, проявляющееся, например, в любви матери к ребенку, в любви супружеской. «Все попечение, стремление и мысли такой матери и супруги направлены не к "я", как у большинства людей, но к "мы"; своей отдельной личной жизни она почти не чувствует, не имеет»[20].

Здесь Антоний обнаруживает основную коллизию своей экклезиологии: единство, о котором он пишет, единство, которое будет усваивать Церкви — это единство «мы», осуществленное через самоотречение, через преодоление эгоизма и отдельности; возникает вопрос: а что здесь специфически православного и христианского? Самоотвержение и преодоление эгоизма, как и наоборот, можно видеть где угодно. Как возможно укоренить описанную Антонием общечеловеческую картину самозамкнутости — самоотвержения в православной экклезиологии? И здесь Антоний усваивает «общечеловеческой» концепции экклезиологические черты: «Это единство пастыря со Христом и паствой не есть нечто умопредставляемое только, но единство действительное… Это не единодушие и не единомыслие, но единство по существу, ибо подобие ему — единство Отца с Сыном»[21].

«Единство искупаемого Христом человечества, или Церковь, есть как одно тело, возглавляемое Христом (см. Еф. 4,16)… такое явление невозможно в жизни мирской, ибо единство природы поколеблено падением и восстанавливается только в искупленном человечестве, в благодатной жизни Церкви, в новом Адаме — Христе. Соединяющийся с Ним добрый пастырь приобщается с Ним к душам ближних своих, возвращая их воссозидаемому Христом единству»[22]. Антоний подчеркивает тему единства Церкви как единства Тела Христова, но для него ведущим акцентом единства верных во Христе является пастырство. Ни таинства, ни иерархия, ни даже догматика сама по себе не являются выражением Церкви, они лишь обрамляют духовное руководство. Пастырство связывает догматику с церковной практикой (аскетикой), одновременно конституируя и то, и другое.

Один из вопросов, который в связи с этим ставит перед собой Антоний, — как понимать единство Церкви, если возрождение осуществляется внутри отдельной личности?

На него Антоний отвечает в статье «Нравственная идея догмата Церкви». Там он приводит общий тезис: «Современному богословию… недостает ясно выдержанной формулировки того, какие именно нравственные понятия содержатся в истинах веры, и каким образом первые определяют вторые»[23]. Сама по себе примечательна формула: приоритет этического над догматическим, устремление Антония очевидно — уйти от умозрительной богословской схоластики в учении о Церкви, обосновав

---

[19] Там же. С. 246.

[20] Там же.

[21] Там же. С. 247.

[22] Там же. С. 248.

[23] Там же. С. 23.

веру в Церковь «духовным опытом» — христианской практикой, показать «какое значение имеет догмат о Церкви для духовного совершенства личности»[24]. Антоний признает недостаточность как социологического (церковь — сообщество верующих), так и мистического (церковь — «Тело Христово») определения Церкви. Тема единства Церкви как организма видится Антонию слишком земной (он как-то затушевывает то, о чьем Теле идет речь и что это значит). Искомый образ единства Антоний находит в триадологии.

Вот что он пишет о единстве Церкви по образу единства Троицы: бытие Церкви «имеет себе подобие не на земле, где нет единства, а лишь разделение, но на небе, где единство Отца и Сына и Святого Духа совершает Трех Лиц в единое существо, так что уже нет трех богов, но единый Бог, живущий единой жизнью. Точно так же единое новое бытие, единый новый человек совершается Христом на земле из прежнего враждебного общества иудеев и язычников (Еф. 2,14–15). Конечно, цель этого нового бытия на земле заключается, однако не в нем самом как целом, а в его отношении к каждому из своих составных частей, то есть к личности человеческой»[25]. Фрагмент начинается достаточно рискованной мыслью о «совершении Трех Лиц» в единое естество. Антоний, конечно, не мог не знать, что между Тремя и Одним в Троице нет никакого «совершения» (т. е. нельзя помыслить Троицу ни как разъединенное единство, ни как тяготеющую к единству множественность). Однако, получается, что Лица Троицы, по Антонию, как бы преодолевают свою индивидуальность ради единства, то же самое происходит в Церкви. Антоний подчеркивает единство Церкви как образ единства Бога. Единство Бога «совершается» Лицами, и единство Церкви — тоже некое «совершение» индивидуумов прежнего земного «общества» в единство церковное.

В понятии Церкви, поясняет Антоний, «установилось примирение между свободной самооценкой личности и принципом самоутверждения и жизни для других, где бы эти другие (это “не-я”) не были бы чем-то противоположным мне, моему я, где бы свобода каждой личности совмещалась с метафизическим единством их бытия… Мы видели, что личность в Церкви совмещает полноту самоотверженной любви с высокой степенью индивидуальной воли»[26].

Церковь оказывается укоренена в самой человеческой природе, и здесь возникает вопрос, что же за инстанция, в конечном счете, осуществляет выбор между «свободной самооценкой» и свободным же самоотвержением. Такой инстанцией, по Антонию, является воля. Антоний вновь обращается к троической аналогии: «В существе Божием под понятием единого естества Божия богословие разумеет те духовные силы и свойства божественной жизни, которые приводятся в движение свободной волей божественных Лиц»[27]. То есть единая природа Трех Лиц — это духовные силы и свойства, некая потенция, обретающая действительность в воле Лиц, тоже единой. Богословский тезис Антония не безупречен, то, о чем пишет здесь Антоний — богословие божественных энергий. Если его излагать корректно, энергии (действия) или, по терминологии Антония, воля и силы, вовсе не сама природа, а ее действие[28].

---

[24] Там же. С. 24.

[25] Там же. С. 26.

[26] Там же. С. 30

[27] Там же. С. 31.

[28] Классическая формулировка Василия Великого: «Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действованиям, но не даем обещание приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия

Неправильно было бы утверждать, что сущность и есть энергия (воля), ведь при этом оказалось бы, что воля и силы логически предшествуют тому, что обладает волей или силами. То есть получилось бы, что волит сама воля. В философском срезе — это переход от Канта и Фихте к Шопенгауэру. В полной мере свое шопенгауэрианство Антоний обнаруживает в антропологии, для разъяснения которой он и приводит триадологическую иллюстрацию.

Человечество так же едино по природе, как и Бог, и так же, как и Троица, различно в индивидуумах — личностях: «Это различие в нас лица и естества не есть нечто непонятное и отвлеченное, но истина, прямо подтвержденная самонаблюдением и опытом»[29]. Свобода человека, пишет Антоний, «в направлении сил и свойств его общечеловеческой природы». В развитии одних наклонностей и в подавлении других. Антоний продолжает здесь мысль своей диссертации: есть нечто, стоящее за психической и физиологической природой человека, эта инстанция — личность, она не исчерпывается своими психологическими объективациями, такая независимость «я» и позволяет уже в рамках богословия пастырства входить во внутренний мир другого человека. В «Нравственной идее догмата Церкви» Антоний договаривает эту мысль до конца: «Психологическая природа наша — это досознательная общечеловеческая воля, нам неизбежно присущая»[30]. Здесь Антоний приходит к противоречию: что же центрально в человеке? «Досознательная воля», для которой индивид — «я» — есть только частная объективация (как у Шопенгауэра), или индивид «я», ни к чему не сводимый и не выводимый, есть основание собственных волевых импульсов? Тогда в центре будет не воля, а сознание, как, например, у Фихте (я есть я).

Антоний, скорее, идет по первому пути, всячески подчеркивая единство природы воли до грехопадения. До грехопадения это единство означало, что «каждой отдельной человеческой личности оставалось бы только свободно согласиться с бьющимся в ней источником любви, добродетели, разумности и радости»[31]. Грехопадение привело к «такой степени обособленности, что источником человеческого мышления сделалось противоречие между “я” и “не-я”»[32]. По Антонию, получается, что изначальная природа воли не имела «сознательной противоположности “я” и “не-я”». Индивидуализация стала следствием грехопадения, неслучайно он добрым словом поминает Платона и средневековых реалистов: «Платон смутно чувствовал, что бывают такие общие или обобщающие понятия, которые не являются чисто отвлеченными усмотрениями общих признаков каких-либо предметов, а существуют самостоятельно — реально»[33]. Бог творит только «обобщающие понятия», индивидуализация — следствие греховного самоутверждения. Круг замкнулся. На одном полюсе — харизматическое пастырство, взаимопроникновение душ старца и того к кому он обращает свою «сострадательную любовь». С другой стороны, оказывается, что «расширение индивидуальности» само по себе возможно в силу условности или даже мнимости индивидуальности как тако-

---

Его до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною» (Василий Великий. Письмо к Амфилохию (234) // Творения Василия Великого. Новый исправленный перевод МДА.— М., 1911.— Т. 3.— С 283).

[29] Там же. С. 31.

[30] Там же.

[31] Там же. С. 32.

[32] Там же. С. 33.

[33] Там же. С. 32.

вой. Многообразие «я» — лишь греховная объективация фундаментального единства природы — воли. Антоний выстраивает свою экклезиологию как попытку совместить эти взаимоисключающие смыслы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды, письма, материалы.— М., 2007.
2. Василий Великий. Письмо к Амфилохию (234) // Творения Василия Великого. Новый исправленный перевод МДА.— М., 1911.— Т. 3.
3. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты.— Нижний Новгород, 2005.
4. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т.— Л., 1972–1991.— Т. 20.
5. Зеньковский В. В. прот. История русской философии: В 2 т.— Л., 1991.— Т. 2. Ч. 1.
6. Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.
7. Флоренский Павел, свящ. Сочинения: В 4 т.— М., 1994–2000.
8. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия.— Вильнюс, 1991.

Материалы конференции «Актуальность Платона»

Актуальность Платона

23 июня в 2010 г. в Русской христианской гуманитарной академии прошла XVIII конференция «Универсум Платоновской мысли». Ее тема — «Актуальность Платона: наследие Платона и современная философия и культура».

Участники конференции исходили из мысли о том, что актуальность философии прошлого определяется не только ее местом в образовательном процессе или количеством ссылок на философа в научных и популярных публикациях. Гораздо важнее то, насколько понятийный ряд и базовые доктрины философа вошли в саму «плоть» культуры, науки и философии, став чем-то само собой разумеющимся. В сущности, все великие философы как бы теряют авторство на свои открытия, как только их доктрины превращаются в существенные и общепринятые моменты научного или философского мировоззрения целых эпох.

Нет сомнений, что Платон и его античные последователи принадлежат к числу таких мыслителей. Для этого достаточно было бы концепции идеального бытия, развиваемого в рамках Академии. Однако мы знаем, что наследие платонизма значительно богаче, а потому изучение его актуальности и интересно, и плодотворно.

Задачей конференции стал анализ различных способов влияния платонизма на современную философию, научные программы и культуру. Особенное внимание участники конференции уделили тем формам воздействия идей Платона, которые не кажутся очевидными или наоборот, настолько очевидны, что авторство Платона забывается. В настоящем обзоре представлены наиболее интересные из прозвучавших докладов.

Ключевые слова: история философии, история науки, история культуры, платонизм.

Relevance of Plato

The objecte of the conference was to analyze the various ways of the Platonic influence on modern philosophy, science and culture. This review presents the most interesting of the reports.

Keywords: history of philosophy, history of science, cultural history, Platonism.

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ.
Ведущие: доктор филос. наук, профессор Д. К. Бурлака, доктор филос. наук, профессор Р. В. Светлов

И. Н. Мочалова

«НОЧНОЕ СОБРАНИЕ»: ПЛАТОН И/ИЛИ ФИЛИПП ОПУНТСКИЙ

В статье анализируются поставленная Платоном проблема сохранения совершенного государства и «Ночное собрание» как особый институт, созданный для ее решения. Раскрывая неоднозначность этого платоновского института, автор показывает особенности его интерпретации Филиппом Опунтским.

Ключевые слова: Платон, закон, идеальное государство, «ночное собрание». Филипп Опунтский.

Mochalova I. N. The «Nocturnal Council»: Plato and/or Philip of Opus

The article analyses the problem posed by Plato on preservation of an ideal state and the «Nocturnal Meeting» as a special institution created for this goal. Revealing the ambiguity of Plato's Institute, the author demonstrates Philip of Opus's interpretation of its peculiar features.

Keywords: Plato, law, ideal state, «Nocturnal Council», Philip of Opus.

В «Законах», самом позднем и объемном своем сочинении, Платон решает две основные задачи: первая заключается в создании совершенного, насколько это возможно сделать человеку, законодательства и конструировании таким образом новой модели идеального государства; вторая состоит в разработке способа или средства сохранения уже созданной конструкции. Хотя решению первой из них посвящена большая часть «Законов», вошедших в историю политической мысли именно детальной, тщательной проработкой законодательства, наиболее теоретически значимым и сложным представляется решение второй задачи, специально обсуждаемой в заключительной XII книге.

В основе архитектурного оформления идеального платоновского государства лежит принцип «архе», утверждающий невозможность существования чего-либо без начала[1]. Его использование в политической теории приводит к проблеме правителя/законодателя, дающего начало государству и сохраняющего его без изменений. Очевидно, что как правитель, так и хранитель идеальной конструкции должны быть такими начальниками, которые уже над собой никаких начальников не могут иметь (регресс в бесконечность в случае замкнутой идеальной модели не представляется возможным), т. е. являться самодостаточными и самотождественными, венчающи-

[1] Метафизическое учение о начале в 60–50-е гг. IV в. до н. э. интенсивно разрабатывается в платоновской Академии и становится основой для создания новых как онтологических, так и гносеологических концепций.

ми властную пирамиду. Таким образом, перед Платоном возникает задача создания нового политического субъекта, не нуждающегося в управлении и контроле, и в этом смысле самодостаточного и потому способного выступить гарантом идеальной модели в целом.

Разрабатывая первую идеальную модель государства[2], Платон в качестве такого субъекта предлагает фигуру воина-стража, и она остается доминирующей в первых трех книгах «Государства», где представлена двучленная социальная структура: воины-стражы, с одной стороны, и земледельцы и ремесленники — с другой. Можно предположить, что лишение стражей собственности и семьи, их специальное обучение показалось Платону первоначально достаточным для того, чтобы в лице таких стражей государство получило надежную защиту. Однако дальнейшая работа показала, что этого недостаточно: Платон приходит к выводу, что совершенным государством должны управлять самые совершенные из людей — философы. Пестуя в себе божественное начало, философ созерцает Благо-Солнце[3]; добиваясь того, чтобы «созерцающее стало подобно созерцаемому» (Tim. 90d), он становится самодостаточным и потому гарантом идеального государства. Завершая «Государство», Платон предлагает улучшенную модель стража: «наш страж — и воин, и философ» (VII 525b)[4].

Однако стремление Платона к практической реализации своих теоретических разработок приводит его к созданию еще одной идеальной модели государства, государства «Законов», которое, по мысли Платона, хоть также как и первое, близко к бессмертию, но «занимает по своему значению второе место» (Leg. 739e). Таким государством не правят ни боги, как во времена Кроноса (Leg. 713c–d, ср. Pol. 269a–272d), ни философы, а смертные, а значит, оно не может избегнуть «зол и трудов» (Leg. 713e). Неслучайно поэтому, конструируя с учетом современных ему политических реалий полис магнетов, Платон, сохраняя базовые принципы, не пользуется такими понятиями, как «благо», «единое», «философия», «диалектика», учением об идеях, разрабатывая для новой модели иной язык описания, где ключевыми выступают ум, закон, душа. Именно в этом контексте, думается, следует рассматривать так называемое «Ночное собрание», созданное в качестве одного из концептов второго идеального государства.

Если философ-правитель, завершая пирамиду первой идеальной модели, придавал ей устойчивость почти вечной самодостаточности, то стражник, лишенный возможности созерцать божественное Единое-Благо, очевидно, этого сделать не мог. Два тезиса, в истинности которых был убежден Платон — никакая человеческая природа не в состоянии неограниченно править человеческими делами без того, чтобы не преисполниться заносчивости и несправедливости (Leg. 713c, пер. А. Н. Егунова) и человек — кукла и игрушка в руках богов (Leg. 644d–645c; 803c–804b), — делали практически неразрешимой в рамках заданной модели задачу сохранения законов

---

[2] Речь идет не только о первом по времени создания, но и первом по качеству идеальном государстве (Leg. 739 b).

[3] На протяжении всего творчества Платон связывает образ философа с Солнцем, светом, ясным днем, солнечным полднем. Примечательно, что беседа трех старцев устанавливающих совершенное государство, происходит летним жарким днем, днем летнего солнцеворота (Leg. 683 c).

[4] Ср. с кратким резюме в «Тимее» (Tim. 17c–19a): «Души стражей должны быть одновременно и пылкими, и философическими».

от порчи. Несмотря на это, Платон все же предпринимает попытки создания механизмов по спасению государства.

В «Законах» имеет место несколько вариантов разработки образа стража законов, причем все они так или иначе связаны с обращением Платона к предшествующему опыту, как к теоретическим разработкам, так и анализу исторической реальности[5].

Первый вариант — наиболее традиционный — это коллегия 37 стражей закона, призванных работать на благо полиса вместе с 10 законодателями, основавшими государство. И хотя жесткий отбор номофилаков позволяет выбрать лучших, они не являются надежной защитой государства от принятия несправедливых решений, ибо сами нуждаются в контроле.

В XII книге Платон предлагает на роль защитников государства евфинов, называя их божественными правителями над правителями (Leg. 945c). По мнению Платона, они должны обеспечить в государстве безупречную справедливость, связывающую воедино все органы государственного управления. Такую роль могут выполнить только люди, выделяющиеся своей исключительной добродетелью. Высокий статус добродетельного человека Платон подчеркивает целым рядом отличий, которые такой человек получает от государства, в частности, только они получают право быть украшенными лавровыми венками, в честь них учреждаются ежегодные мусические, гимнастические и конные состязания и т.д. Как человек, достигший наивысшей добродетели, евфин становится подобным философу-правителю «Государства». И хотя Платон об этом прямо не пишет, связывая фигуру евфина с культом Гелиоса и Апполона[6], он делает сходство очевидным. Совмещение в одном лице жреческого служения и, говоря современным языком, финансового аудита, делает фигуру евфина несомненно противоречивой и лишенной самодостаточности, ибо как аудитор он также нуждается в контроле, для чего Платон конструирует специальный суд, состоящий из стражей закона, бывших евфинов[7] и специально отобранных судей (Leg. 948a).

Если проанализировать в целом систему должностных лиц и органов управления полиса магнетов, то можно увидеть получающуюся систему взаимоотчетов и взаимоконтроля, разрушающую вертикаль власти и делающую ненужным специальный контролирующий орган. Однако Платон выбирает традиционный путь, предлагая третий вариант охранного института — «Ночное собрание»[8]. Анализу этого нового института Платон посвящает последнюю часть XII книги (Leg. 961a–969c). Начинает Платон с подведения итогов уже сделанного, подчеркивая этим очевидную необходимость такого «особого собрания», состав которого он определяет несколько раньше (Leg. 950c–d, ср.: 961a–b). В собрание входят жрецы, получившие знаки отличия, 10 старейших стражей законов, попечители всего в целом воспитания (исполняющий

---

[5] Сопоставление модели управления, разработанной Платоном, с исторической практикой Афин, Спарты, Крита см.: Евдокимов Р. Б. Должностные лица в идеальном государстве Платоновых «Законов» // Платон и его эпоха.— М.: Наука, 1979.— С. 191–211.

[6] Евфины не только избираются на священном участке Апполона и Гелиоса, но и остаются там жить (Leg. 945e–946c). Пространственная изоляция хранителей закона (ср. изолированное поселение воинов-стражей древних Афин (Crit. 110c), жизнь на акрополе членов ночного собрания и др.) отражает стремление Платона показать их самодостаточность и самотождественность, уподобление, в некотором смысле, истинному самотождественому бытию.

[7] По достижению 75 лет евфин заканчивал исполнение своей должности (Leg. 946c).

[8] Первое упоминание о ночном собрании встречается в X книге в связи с рассмотрением наказаний за нечестие (Leg. 908a).

обязанности и бывшие) и избранные собранием наиболее достойные феоры. Помимо престарелых людей в собрании участвуют молодые люди между 30 и 40 годами (таким способом Платон решает проблему преемственности и сохранности собрания в будущем), которых вводит в собрание каждый из участников.

Определяет Платон и время работы собрания: оно собирается ежедневно, на заре, до восхода Солнца (Leg. 951d); рано утром, пока каждый более свободен от своих личных и от государственных дел (Leg. 961b). Однако само собрание Платон называет ночным (Leg. 962e; 968c), что вызывает некоторое недоумение. Действительно, на протяжении всего творчества Платон связывает обретение добродетели и мудрости с устремленностью к свету и Солнцу. В «Государстве» философия света приобретает завершенную форму через утверждение Солнца как подобия Блага, а солнечного света как подобия умопостигаемого чистого света, или истинного бытия. Думается, однако, что противопоставление освещенного солнечным светом собрания философов-правителей «Государства» «Ночному собранию» «Законов» вряд ли оправдано. Называя высший совет идеального государства, призванный хранить законы, «Ночным собранием», Платон хотел подчеркнуть одно: собрание — это недремлющее око, стражи законов должны всегда быть на своем посту (особенно если речь идет о государстве второго порядка); именно ночное бодрствование подобает лицам, которые намерены до конца тщательно охранять государство (Leg. 807e). «Долгий сон,— по мнению Платона,— по самой природе не подходит ни нашему телу, ни нашей душе и мешает как телесной организации, так и душевной деятельности». «Правители, бодрствующие по ночам в государствах, страшны для дурных людей — как врагов, так и граждан,— но любезны и почтенны для людей справедливых и здравомыслящих; полезны они и самим себе, и всему государству» (Leg. 808b–c; ср. 758a–d). Таким образом, способность спать мало или не спать вообще становится отличительной чертой стража[9].

Подчеркивая большой объем работы собрания, Платон, однако, практически не уточняет его функций, отказываясь в этом случае от практики тщательной детализации, столь характерной для «Законов». Определив добродетель как единую цель и законов, и их стражей, Платон обосновывает необходимость более основательного образования для членов собрания, которые только в этом случае смогут спасти все государство в целом. Избранный в завершении «Законов» язык описания собрания придает ему очевидную двусмысленность: с одной стороны, устанавливаемое последним законом, завершающим законодательство Магнесии, «Ночное собрание» предстает как конкретный практически уже определенный в деталях политический институт, с другой — оно выступает как имеющая лишь самые общие и еще не совсем ясные очертания метафизическая конструкция. Столь же двусмысленным оказывается статус членов «Ночного собрания», совершенных стражей по охране добродетели: поселяет ли Платон на возвышающемся над всей страной акрополе работающих день и ночь на государство высших должностных лиц, или мудрецов, способных в глубине души иметь знание о единстве добродетели? Вопрос остается открытым. Думается, именно эта двусмысленность и создает впечатление незавершенности «Законов», формально законченных в соответствии с намеченным в первой книге планом.

---

[9] Хотя Сократ не является персонажем «Законов», ассоциации с его именем в данном случае очевидны.

Можно предположить, что именно желание внести ясность двигало учеником Платона и издателем «Законов» Филиппом Опунтским[10], после смерти учителя дописавшим XIII книгу, сегодня более известную как «Послезаконие», одним из названий которой стало «Ночное собрание» (D. L. III, 60).

Прославляя небесные тела как богов, а Небо как Высшего бога и истинное бытие, автор «Послезакония» объявляет астрономию истинной мудростью, а «истинного астронома» — «величайшим мудрецом» (Epin. 990a), высшая добродетель которого состоит в понимании единства Космоса. Только мудрость способна сделать человека счастливым, блаженным и безмятежным, позволяя находиться за пределами удовольствий и страданий. Однако это удел лишь немногих людей, они и должны стать членами Ночного собрания.

Изложенное в «Послезаконии» понимание мудрости не позволяет говорить о «Ночном собрании» как политическом институте с работающими в нем день и ночь над законами высшими чиновниками государства. Скорее его следует понимать как братство мудрецов, поселяющихся на акрополе, чтобы с его высоты созерцать божественное ночное небо. В этом случае ночная мудрость действительно оказывается противопоставленной полуденной философии Платона.

А. И. Макаров

АКТУАЛЬНОСТЬ ПЛАТОНА ДЛЯ МНЕМОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Проблема передачи во времени социального опыта не может быть решена только методами эмпирической психологии. В настоящее время ученые все чаще прибегают к гипотезе о надындивидуальной памяти, впервые появившейся у Платона.

Ключевые слова: мнемология, платонизм, социальная память.

Makarov A. I. The topicality of Plato for the study of memory

The problem of social experience translation in time can not be raised meaningfully in empirical psychology. So scientists are turning now to the idea of supra-individual memory. This idea was originated in the ancient Platonic tradition.

Keywords: psychology, supra-individual memory, Platonic tradition.

Достижения эмпирической психологии способствовали тому, что в XIX — начале XX в. интерес ученых сконцентрировался почти исключительно на исследованиях механизма индивидуальной памяти. Однако к 30-м гг. XX в. стало очевидно, что исключение из научного оборота идеи надындивидуального измерения памяти привело к серьезным трудностям в описании феномена межпоколенческой передачи опыта. С позиций эмпирической психологии не может быть предметно поставлена проблема трансляции социального опыта. Поэтому потребовалось обращение к забытой в эпоху Просвещения идее надындивидуальной памяти, которая была выдвинута в рамках античной платонической традиции.

---

[10] О Филиппе Опунтском см.: Taran L. Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo — Platonic Epinomis.— Philadelphia, 1975; Мочалова И. Н. Филипп Опунтский // Античная философия: Энциклопедический словарь.— М.: Прогресс-Традиция, 2008.— С. 757–761

Учение Платона об онтологической памяти и анамнезисе было актуализовано для новоевропейской науки А. Бергсоном и его учеником М. Хальбваксом. Они вернули в современную науку идею надындивидуальных структур памяти. Когда Хальбвакс ввел в научный оборот понятие «коллективная память», он лишь продолжил в феноменологическом аспекте линию философии памяти, которую впервые с такой убедительностью обозначил Платон. Интересно, что у Хальбвакса встречаются те же самые метафоры, которые использует Платон в качестве фреймов для размышлений о природе Прапамяти. В книге «Les cadres cociaux de la memoire» (Paris, 1925) Хальбвакс иллюстрирует свои рассуждения о коллективных рамках памяти с помощью метафоры памяти как морского прибоя, скал как мнемонических средств мышления и воспоминаний как лужиц, остающихся в скалах после отлива в пространстве образов памяти. Здесь явно видно влияние Платона, назвавшего процесс анамнестического воспоминания «приливом уходящей разумности»: следы опыта остаются в индивидуальной душе после воздействия на нее двух разнонаправленных сил — потока чувственных впечатлений, исходящих от материальной природы, и потока смыслов, порождаемых идеальной сферой Мировой души. Образы идей — это рамки, в которых впечатывается (о-формляется) и удерживается (за-поминается) поток чувственных образов.

Мысль А. Н. Уайхеда о том, что европейская философия — это развернутые примечания на полях диалогов Платона, не является преувеличением, если принять во внимание тот факт, что Платон в своих диалогах продемонстрировал парадигмальные, или «символические», формы основных категорий европейской философии памяти — в том числе социологических и психологических теорий надындивидуального измерения памяти. Символическая форма, модель — это нечто предшествующее исторической динамике содержания понятия. Это — предельно широкие рамки понятия. Это — топика того сегмента бытия европейской культуры, которое репрезентируется в соответствующем понятии. Символические формы в предельно возможном интеллегибельном виде представляют историческую логику становления содержательного наполнения понятия. Генезис содержательного наполнения понятия зависит от культурно-исторической динамики. Его символическая форма имеет более устойчивый, парадигмальный характер, т. е. ее историческое изменение обусловлено сменой эпистем, имеющих цивилизационный характер. Заданные Платоном символические формы обеспечивают длительность европейской философии памяти. Правда, все это не означает, что в философии памяти всегда господствует платонизм. На мнемологическую проблематику, которая входит в более широкую проблему сознания, оказывают влияние те же факторы, которые приводят к смене мировоззренческих парадигм — античной, средневековой и нововременной.

Платоновское наследие актуально не только методологически, но и методически. Так, в основу герменевтического анализа мнемологической метафорики Платона, предпринятого в целях выдвижения гипотезы для историко-философского анализа античного учения о памяти, я положил платоновский метод диарезиса. Диарезис имеет прямое отношение к самому феномену анамнестического воспоминания: откуда как не из надындивидуального измерения памяти, сообщающегося с индивидуальным модусом сознания, мы извлекаем (последовательно применяя принцип строгой классификации) значения, составляющие в итоге определение искомого понятия.

В диалоге «Софист» Платон показывает механизм последовательного поиска критериев для удваивания смысла понятия, мнящегося рассудку слитным, и приемы синтезирования полученных значений в некоем общем определении понятия инте-

ресующего феномена[11]. Примененный принцип строгой классификации к анализу понятия «надындивидуальная память» (анализ начинался с понятия «структура памяти» и породил следующий набор смыслов, составивших содержательное наполнение интересующего нас понятия: «структура», «сетевая», «идеальная», «всецелая», «символическая») позволил сформулировать следующее определение надындивидуальной памяти: ***память — это идеальная сетевая структура, соединяющая в систему все элементы космоса с помощью символов.***

Креативный потенциал диарезиса, на мой взгляд, состоит в том, что этот диалектический прием позволяет запустить моторику мышления и достаточно эффективно провести процедуры проблематизации и концептуализации.

М. П. Косых

ОПЫТ ЗЛА ДЛЯ ПРАВЕДНОГО СУДЬИ

Для принятия справедливого решения необходимо знание как блага, так и зла. Каким образом судьи в идеальном государстве Платона обретали опыт зла?

Ключевые слова: Платонизма, этика, справедливость, суд.

Kosyh M. P. The experience of evil for the righteous judge

To reach a fair solution requires knowledge of both benefits and evil. How can a judge in the state idelanom Plato got experience of evil?

Keywords: Platonism, ethics, justice, court.

В моральном установлении жизни всем приходится быть судьями, упрекать других и самим выслушивать упреки в неправильном поведении. Полагают даже, что оценку поступков и выражение их одобрения или неодобрения нужно возводить в обязанность. Вместе с тем говорят, что следует воздерживаться от осуждения и часто раздражаются, когда судящий сам не лучше тех, кого он порицает. В произведениях Платона можно встретить любопытные соображения по поводу праведности судьи в широком смысле слова, которые интересно рассмотреть в связи с моральным суждением и «моральным судьей».

Например, в речи Протагора из одноименного диалога, очевидно выражающей расхожее мнение, указывается на то, что всем подобает быть причастными справедливости (по крайней мере, провозглашать себя справедливыми) и «всякий сердится на другого и вразумляет его, потому что эту добродетель можно приобрести старанием и обучением» (Прот., 324a). В «Алкивиаде I» Сократ напоминает Алкивиаду о том, что тот в детстве не затруднялся в высказывании относительно несправедливых детей и их поступков, но «весьма уверенно и отважно высказывал свое мнение о любом из мальчишек — что, мол, он мошенник и негодяй и играет нечестно» (Алк. I, 110b). Конечно,

[11] Метод диарезиса, к сожалению, очень мало изучен, а он, на наш взгляд, вполне актуален для решения задачи введения операциональных определений, обеспечивающих проведение исследований. См. вводную статью А. Ф. Лосева к диалогу «Софист» (Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч.— СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007.— С. 581–592.

получить знание того, что такое справедливость, трудно, существуют разногласия и споры по вопросам справедливости и несправедливости, но суждения о ней производят все, даже те, кто лишен добродетели. По видимому, они делают это с помощью «чудесной сметливости», о которой упоминается в двенадцатой книге «Законов»: «Даже плохие люди обладают некой чудесной сметливостью, имеющей божественное происхождение, так что многие из них, даже самые худшие, прекрасно различают в своих отзывах и в своем мнении людей хороших и дурных» (Зак., 950b-c).

Однако подлинному судье необходимо быть добродетельным. К примеру, в суждениях о конных, гимнастических или мусических состязаниях все обладают мерилом удовольствия, но подлинными судьями выступают не первые встречные, а получившие хорошее воспитание и добродетельные. Истинные судьи должны быть «причастными ко всей остальной разумности, особенно к мужеству». Такой судья «не должен быть ослеплен шумом толпы и своей собственной невоспитанностью… не должен из-за недостатка мужества, из-за трусости легкомысленно произносить ложное суждение…» (Зак., 659b). «Ведь судья восседает в театре не как ученик зрителей, но по справедливости как их учитель, чтобы оказывать противодействие тем, кто доставляет зрителям неподобающее удовольствие» (Зак., 659b). Еще более необходимо быть хорошо воспитанными и добродетельными тем, кто собирается стать судьями и разбирать взаимные обвинения обращающихся в суд. Добродетель такого судьи «проявляется в том, что ни ради даров, ни из страха или из сострадания, а также из вражды или дружбы» его уменье справедливо творить суд «не склоняется к нарушению распоряжения законодателя» (Пол., 305c). Вместе с тем судья как бы становится правителем, «когда своим приговором заканчивает судебное дело» (Зак., 767a).

В государстве, где стремятся устроить суды надлежащим образом, отбирают хорошо воспитанных судей и проверяют их прошлое, а задача по вынесению решения о наказании облегчается тем, что судьям дается «общий обзор и типы взысканий, которые служили бы судьям образцами и препятствовали бы им выходить за пределы правосудия» (Зак., 876e).

Воспитание хороших судей, по Платону, должно отличаться от воспитания хороших врачей. Последним для того, чтобы стать искусными и лечить тело душой, нужно иметь дело с большим числом безнадежно больных, самим перенести болезни и быть не слишком здоровыми от природы (см. Гос., 408d-e). Но душе судьи, поскольку она правит душой над душами, нельзя воспитываться среди порочных душ, проходить через несправедливости и самой поступать несправедливо, «чтобы по собственному опыту заключать о чужих поступках, как о чужих болезнях заключают по своим» (Гос., 409a). Хорошим судьей оказывается старик, познакомившийся с тем, что такое несправедливость, только в зрелые годы и подметивший ее «в душах других людей как нечто ему чуждое». «Понадобилось много времени, чтобы он научился разбираться в том, каково это зло,— ведь для него оно предмет знания, а не собственного опыта» (Гос., 409b). А вот ловкий человек, «во всем подозревающий лишь дурное, сам совершивший немало несправедливостей», оказывается псевдомудрецом. Такой человек только кажется знатоком, общаясь с себе подобными, «потому что он всего остерегается, наблюдая на самом себе дурные примеры, но, когда он встречается с хорошими людьми и с теми, кто постарше его, он выглядит глупо, так как бывает некстати недоверчив из-за своего неведения здоровых нравов…» (Гос., 409c). Выходит так, что «порочность никогда не может познать ни добродетель, ни самое себя, тогда

как добродетель человеческой природы, своевременно получившей воспитание, приобретает знание и о самой себе и о порочности» (Гос., 409d).

Получается, что суждение возможно хотя бы с помощью «чудесной сметливости» и естественного мерила удовольствия, оно может корректироваться и направляться через указание образцов — «законов», но для подлинно праведного судьи необходимо соответствующе воспитание, уберегающее его от опыта зла-несправедливости. Однако можно вести речь о подобном опыте для судьи, имея в виду опыт наблюдения у других и опыт претерпевания несправедливости на пути к подлинной праведности, когда молодые порядочные люди казались простоватыми и легко поддавались обману (см.: Гос., 409a). Наверное, они тоже выглядели глупо, когда были некстати доверчивы и даже в некотором смысле были несправедливы, доверяя негодяям и участвуя в их делах.

По-видимому, в платоновском хорошо устроенном государстве мудрые воспитатели берегут будущих праведных судей от прямого опыта зла, а мудрые законодатели помогают им судить с помощью законов, созданных по идеальным образцам. В обычных условиях для большинства людей опыт зла кажется неизбежным, и можно говорить о некой достаточной степени праведности для вынесения моральных суждений. Ведь имеющие такой, даже прямой, опыт все-таки не полностью утрачивают добродетель. Сохраняется возможность лечения душевной болезни-несправедливости с помощью воспитания, в том числе взаимного и само-воспитания, само-лечения и само-познания. К тому же этот опыт можно толковать как перенесенную болезнь или прививку, позволяющую получить нравственный иммунитет и укрепить здоровье-справедливость.

М. Е. Буланенко

ФОРМЫ ЗНАНИЯ В АНТИЧНОМ ПЛАТОНИЗМЕ И ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

В античной философии со времен Платона в целом было признано, что человек с уверенностью может судить только об общем (т. е. «идее» или «форме»). В христианской традиции (особенно у Максима Исповедника и Иоанна Дунса Скота) возникает противоположная точка зрения: так как Бог всемогущ, Ему не требуется никакой «идеальной модели». В свою очередь немецкая классическая философия пересматривает понятие интеллектуальной интуиции, в результате чего ее носителем оказывается человеческий дух, как нечто «универсальное» («Das Allgemeine»), а не индивидуальное. Таким образом, происходит возрождение старой платонической традиции.

Ключевые слова: знание, платонизм, христианская традиция, немецкая классическая философия.

Bulanenko M. E. Forms of knowledge in ancient Platonism and in Christian philosophical tradition

In the ancient philosophy since Plato it was generally accepted that human knowledge can only be stable and certain if it is of what individuals have in common (i. e. of ‘idea’ or ‘form’). In Christian tradition (especially in St. Maximus the Confessor and in John Duns Scotus) emerges quite an opposite view: since God is omnipotent, He needs not any ‘ideal models’ to create concrete individuals. The German classical philosophy in its turn reconsiders the notion of intellectual intuition: if for Kant it is solely God who contemplates (and it means ‘creates by contemplation’) individuals in their actual fullness, for Fichte, Schelling and Hegel this capacity also belongs

to human spirit, but they conceive of its content again as 'the universal' ('das Allgemeine'), not individuals, thus recapitulating the old Platonic tradition.
Keywords: knowledge, Platonism, Christian tradition, the German classical philosophy.

В «сравнении с линиями» (Государство 534a) Платон перечисляет четыре вида познания, из которых низшие два несовершенны и относятся к чувственно воспринимаемому, а два высшие — дискурсивный рассудок и созерцающий ум — принадлежат философскому познанию (правда, познание блага, пребывающего «по ту сторону сущего», должно совершаться как-то иначе). Это означает, что с точки зрения достоверного познания многое в существующем избыточно (поскольку определяется не умопостигаемой сущностью, а материей как «иным» идеи). Если единичное непознаваемо как таковое, а лишь путем его подведения под общее, то общее превосходит единичное и является главной целью познания (ср. Тимей 51c).

Согласно Аристотелю, для каждого предмета есть соответствующий ему вид познания: ни один из них не «дискриминируется», но высшие формы, дающие достоверное и истинное знание, — дискурсивная наука (ἐπιστήμη) и интеллектуальная теория (Метафизика A. 1–2, Вторая аналитика 100b). Вслед за Платоном Аристотель признает, что наука и созерцание познают только общее, тогда как единичному соответствует лишь чувственное восприятие, не дающее устойчивого и неизменного знания.

Каков онтологический статус общего? Когда Плотин утверждает, что «сколько логосов содержится в космосе, столько и в каждой душе» (V 7, 1), то как отличить, существуют ли логосы только в каждой душе, или также и «в космосе», т. е. обладают самостоятельным существованием? О том, что вопрос непрост, свидетельствует принципиальное расхождение между двумя самыми близкими и самыми гениальными философами в истории.

В лице Иоанна Дунса Скота (1265/66–1308) христианская интеллектуальная традиция предложила полностью противоположный взгляд на относительное достоинство общего и единичного в познании: наиболее совершенно познание единичных предметов как наиболее сущего, обладающего наибольшей полнотой (ultimae actualitatis et unitatis — Quaestiones in Metaphysicam VII, q. 15, n. 14). Бог может познавать их совершенно (интеллектуальной интуицией) и без чувственного восприятия, человеку же чувственное восприятие необходимо (хотя бы для встречи с предметом), а интеллектуальная интуиция хотя и обеспечивает ему познание индивидуального предмета в его целостности, но все же далеким от совершенства образом (Ordinatio II, d. 3, pars 2, q. 320–321).

Среди предшественников Дунса Скота можно в первую очередь назвать Максима Исповедника (582–662) с его учением о «воипостазированности» всякой природы и наибольшей бытийной полнотой индивидуального (хотя и индивидуальное, со своей стороны, также не существует без общего) (Opuscula 16, PG 91, 205AB). Эта полнота обосновывается характером творения мира Богом: поскольку всемогущему Богу незачем создавать идеальную модель, содержащую в себе «первообразы» единичных вещей, Он творит все многообразие индивидуальных вещей на всем протяжении существования мира в соответствии со своими «замыслами» («логосами») или «волениями» (θελήματα) о каждом из них. Однако для человека с его конечным — по причине тварности — разумом такая полнота познания индивидуального недоступна: «...точное постижение даже и самых последних из творений превосходит силу действия нашего рассуждения» (Трудность XVII; PG 91, 1224D).

В свою очередь среди предшественников Максима можно назвать стоиков с учением о «семенных логосах» (но это не «замыслы», не «воления» и не принцип познания индивидуального, а скорее, принцип его «развертывания») и Плотина с индивидуальными идеями — но поскольку это именно «идеи», а не целостные предметы, то бытие предметов содержит в себе нечто «лишнее», причем «лишнее» не как проявления свободы и самостоятельности твари, как в христианстве, а как затронутости злом и небытием (материей).

Во многом схожими проблемами занималась немецкая классическая философия. Кант, устанавливая специфику человеческого познания, допускает, что существовала бы возможность не «составного» (соединения чувственного восприятия и понятий), а целостного нечувственного и непонятийного (интуитивного) познания индивидуальной вещи — для иного рода, не-человеческой (божественной), способности мышления, которая бы представляла собой деятельность по созданию предметов мысли (Критика чистого разума B 68 и 72). Дальнейшее развитие немецкого идеализма во многом представляет собой попытку доказать, что такой способностью обладает и человеческий разум.

Для Фихте «я» способно к исчерпывающему познанию всего потому, что само создает все. Интеллектуальная интуиция и умозрительное «конструирование» предмета (проблематика, идущая от Канта) у Шеллинга и Гегеля предполагают, что конечный разум способен «вместить» в себя абсолют, переняв его способность к созданию предметов, на которые направлено мышление. Однако и Фихте, и Шеллинг, и Гегель вновь возвращаются к античному представлению об истинном познании как о мышлении в понятиях и созерцании общих идей, тогда как индивидуальный предмет, содержащий в себе «иное» идеи, тем самым оказывается, с точки зрения немецких идеалистов, принципиально неполным по сравнению с идеей.

Д. Ю. Дорофеев

БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБРАЗ УЧИТЕЛЯ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА, ИЛИ БЫЛ ЛИ СОКРАТ ЛИЧНОСТЬЮ

Внимание автора обращено на проблему понимания человеческой личности в связи с такой центральной фигурой древнегреческой философии, как Сократ, чей биографический образ был представлен в диалогах Платона. Как теоретическая конструкция понятие личности родилось и развивалось только начиная с христианской культуры. Однако оно может быть понято и как практическое воплощение в жизни человеческой уникальности и самоценности. В этом смысле Сократ был воспринят его учениками, в первую очередь Платоном, именно как настоящая личность во всей полноте этого понятия.

Ключевые слова: Сократ, понятие личности, диалоги Платона.

Dorofeev D. Y. Biographical image of Teacher in Plato's dialogues, or was Socrates with person?

The attention of author was devoted to problem of understanding of conception human person in relation to such central figure of Ancient Greek culture and philosophy as Socrates whose biographical image was presented exclusive by means of investigation of Plato's dialogues. A conception person can be understand as theoretical construction and in this sense it was born and had been developing only since Christian culture; but person may be understand as practical

living incarnation of human unique and self-value, and in this sense Socrates was perceived with his pupils, first of all Plato, as real person, although Ancient did not know this conception.
Keywords: Socrates, human person, Plato's dialogues.

Даже по отношению к событиям собственной частной жизни человек зачастую непроизвольно заменяет в своем отношении к прошлому живое непосредственное ощущение минувшей действительности формализованными и опосредующими оценками, установками, впоследствии пришедшими знанием и опытом. Что же говорить о событиях, которые подвергались рассмотрению сотнями поколений и чей живой образ, кажется, уже окончательно потонул и скрылся под надстройками многочисленных интерпретаций и комментариев. Для европейской культуры и философии таким *событием* является Сократ.

Такова судьба всех тех, кто, не принадлежа себе, становится уделом истории, становится *мифом*. Если в современном виртуальном мире пользователь одновременно является автором (см. принципы художественного письма Милорада Павича), то *мифологизирующая деятельность* — это проявление нашей, современников, активности в деле создания образа чем-то выдающегося предка. И хотя деятельность эта неизбежна и отвечает самой сути человеческого сознания, что было уже не раз исследовано в феноменологии сознания и мифа (даже если она и называлась диалектикой, как это было у А. Лосева), влечение к той первичной глубинной очевидности не настоящих, а прошедших времен все же неизбежно живет в философах и, прежде всего, в историках философии.

Это стремление побуждает нас вновь попытаться *критически* отнестись к тому шлейфу представлений, через которые мы привыкли смотреть на Сократа. Здесь мы ограничимся осуществлением этой задачи в отношении уместности применения к древнегреческому мыслителю понятия *личность* и созданию *биографического образа* Сократа в диалогах Платона, его ученика и младшего современника.

Вопрос о том, возможно ли говорить об античной, особенно древнегреческой личности, приобретает особую остроту применительно к Сократу. Многие уважаемые исследователи античной культуры (Вернан и Жернэ, Лосев и Ярхо, Адкинс и Тахо-Годи и др.) признают, что в Древней Греции не было представления о личности. И дело здесь не только в том, что в древнегреческом языке не было соответствующего понятия (хотя и существует позиция, считающая, что отсутствие в языке слова автоматически означает отсутствие явления, им обозначаемого, но она кажется безосновательной — ведь никто не будет спорить, что в Древней Греции, при отсутствии соответствующего языкового понятия, существовала культура). Скорее дело в том, что древнегреческая культура исходила из *приоритета общности перед отдельностью (Sondersein),* рассматривала человека как *растворенного в* общности (космическо-полисной), понимала его исключительно *из* нее, как служащего средством или эманацией (пастухом, проводником, как будет говорить Хайдеггер) ее проявления. Античная антропология, по крайней мере классического периода, основывалась на принципах космоцентризма, телесной определенности, внешних общинно-групповых механизмах самоопределения; об этом у нас, впрочем, много писалось[12].

---

[12] См. напр.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II.— М.: Искусство, 1994.— С. 277–303, 511–524; Кон И. С. Открытие «Я».— М.: Политиздат, 1978.— С. 145–168.

При этом не будем забывать, что и само понятие личности может трактоваться самым разнообразным образом, хотя зачастую проблема как раз состоит в том, что исследователи употребляют это понятие как общепринятое, само собой разумеющееся, т. е. без артикуляции собственного понимания, без ясной и отчетливой определенности. Личность в философской антропологии — это не то же самое, что личность в психологии, социальных науках или в истории. В каждой из перечисленных дисциплин ее рассмотрение строится на своих собственных принципах. Поэтому, например, многие представители современной исторической антропологии считают уместным говорить об античной личности, т.к. для них нет принципиального отличия между индивидуальностью и личностью, а индивидуальность в Древней Греции была выражена ярко[13].

Но очень часто бывает, что понятие со своим устойчиво утверждаемым значением и способом применения не помогает понять живую действительность, а наоборот, редуцирует ее к искусственно конституированным схемам. Это приводит к тому, что понятие начинает обосабливаться от обозначаемого явления, начинает обретать автономную и самодостаточную жизнь, приобщаясь логике, которой исследователь замыкается в «понятийной реальности», теряя какую-либо связь с реальностью жизненной, непосредственной — даже если она и имела место быть почти двадцать пять веков назад. Время от времени необходимо уметь порываться сквозь заслоны понятий к живой реальности, т. е. использовать не дедукцию как путь исследования от общего понятия к единичному примеру, а индукцию, от единичного — к общему.

В качестве такого единичного примера мы и возьмем Сократа, который сам использовал индуктивный метод исследований. Поэтому давайте попытаемся максимально непредвзято отнестись как к самому понятию «личность», так и к Сократу. В конце концов, личность — это ведь не исключительно «теоретическая конструкция», которая, действительно, стала активно развиваться позже, в христианстве, и мы не можем отказать в ней человеку, который, как представитель своей эпохи и культуры, не подпадает под правила этой конструкции. Да и сам Сократ был не спекулятивным теоретиком, его философия воплощалась в уникальной, яркой, трагической жизни, нашедшей полноту своего воплощение, свою «плерому» в живых беседах на агоре и в мужественном принятии смерти в темнице. Поэтому все ученики Сократа, и не только ученики, признавали бесспорное значение и ощутили на себе всю силу влияния неповторимой сократовской… да, здесь уместней и точней всего сказать «личности», это определение трудно заменить каким-нибудь другим. Так, собственно, и поступает Вернер Йегер, говоря, что главный мотив многочисленных описаний Сократа заключался «в переживании того, что мы называем личностью, пусть даже в языке не было понятия для выражения этой идеи»[14].

Личность — не объективируемая «метка», наличие или отсутствие которой позволяет говорить о уместности соответствующего («личностного») понимания человека; скорее, личность — это *определенное самоотношение*. Но подобное лич-

---

[13] Что и подтвердил состоявшийся еще в 1988 г. семинар по исторической психологии и антропологии под руководством А. Я. Гуревича на тему «Индивидуальность и личность в истории» (Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. 1990.— М.: Наука, 1990.— С. 6–90).

[14] Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2.— М.: Греко-латинский кабинет Ю. В. Шичалина, 1987.— С. 52.

ностное самоотношение не может себя не проявлять, а потому оно не может не быть воспринятым окружающими. В этом смысле очевидно, что Сократ манифестировал себя совсем иначе, чем его предшественники и даже современники (среди которых было, конечно же, большое количество ярчайших индивидуальностей), и эта инаковость, *личностная инаковость*, не могла быть не замеченной и не оцененной. Возможно, Сократ был признан тем, что позже будут называть «личностью», его друзьями, для себя же самого он был афинским гражданином, пекущимся о благе своего полиса, т. е. своих сограждан. Можно сказать, что он был личностью, не зная об этом.

И неудивительно, что «личностность» (Personlichkeit) Сократа привела к возникновению литературных жанров, в которых можно было по-новому, более полно, чем раньше, выразить понимание человека — жанра диалогов и воспоминаний. Более того, можно предположить, что именно *уникальность* Сократа побудила к появлению жанра *личностной биографии*. Во времена Сократа, как известно, интерес к человеку выражался преимущественно двумя *риторическими* способами: *энкомием*, похвальным словом, и *псогосом*, формой поношения и осуждения; оба они были ограничены в своих возможностях и не столько выражали уникальность человека, сколько конструировали по заданным схемам изначально выбранный образ. В дальнейшем появится и βίος, форма максимально полной *справочной биографии*, наиболее характерным примером которой можно назвать «Жизнеописания» Диогена Лаэртского. И хотя давно уже считается общепризнанным, что в наиболее близком к современному пониманию биография предстала на рубеже I–II вв. н.э. у Плутарха, я хотел бы попытаться показать, что некоторые главные черты этого жанра были представлены (правда, в разобщенной форме) уже в диалогах Платона, где предстает уникальный личностный образ Сократа.

Для этого не следует оценивать и разбирать *сократовскую философию* ни саму по себе, ни через диалоги его ученика. Достаточно лишь попытаться «сухо» представить биографические данные жизни Сократа, найденные нами в диалогах Платона. Конечно, среди них есть диалоги с большей или меньшей биографической ценностью. Так, пожалуй, самым значимым в качестве биографического источника жизни Сократа являются ранние произведения, и прежде всего «Апология Сократа», а вот, например, «Филеб» и вообще все поздние диалоги Платона дают в этом плане крайне мало. Однако зрелые диалоги Платона почти всегда имеют вводную часть, в которой как непроизвольно, так и сознательно вводятся важные детали биографического образа Сократа; много интересных и важных характеристик разбросаны и позже. Можно постараться эти детали собрать, оставляя их интерпретацию на будущее, чтобы увидеть неприкрытый ничем остов сократовской жизни, который выразительней любых комментариев. Многие факты жизни хорошо известны, особенно философам, но давайте посмотрим их в контексте личностной проблематики. И пусть тогда каждый ответит для себя сам, был ли Сократ «личностью».

А. А. Клестов

ПЛАТОНОВСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ В УЧЕНИИ О ПРИРОДЕ И МЕХАНИЧЕСКИХ ИСКУССТВАХ ГУГО СЕН-ВИКТОРСКОГО

Новые философские тенденции в философии XII в. в значительной степени были связаны с деятельностью магистра Гуго Сен-Викторского. Это философ стал первым, кто ввел в область средневековой философии искусство механики, что значительно расширило кругозор философской мысли. Гуго Сен-Викторский делает предметом изучения диалог Платона «Тимей» в его интерпретации неоплатоника Халкидия, что определяет его натурфилософские воззрения. Вместе с использованием концепции знания как «припоминания» это становится одним из самых ярких примеров возвращения Гуго к платонизму.

Ключевые слова: августинизм, Гуго-Сен-Викторский, дидаскалион, механические проблемы, платонизм, неоплатонизм.

Klestov A. A. The reminiscences from Platon in the doctrine of nature and arts of mechanics of Hugue of Saint-Victor.

The Intellectual Renaissance is a period of the flight of the philosophy of Boethius and Augustine, biblical exegesis (glossarium, summae), development of Episcopal education. To a considerable extent these new philosophical tendencies were connected with the Victorien School and activity of magister Hugues of Saint Victor. This philosopher is a first in the Middle Ages, who put into the field of the philosophy the arts of Mechanics, broadening her intellectual horizon. It happens by a new state of a questions of the Nature for the Augustinism. Hugue introduces and wide uses the dialogue of Platon «Timeus» interpreted by neo-plutonian Chalchidius (VI). As a greet nation for the connection and imitation Homo Faber to the Nature, Hugue come out platonisien term «reminiscence».

Keywords: Augustinism, Hugue of Saint-Victor, Didascalicon, matters of mechanics, Platonism, Neo-Platonism.

«Интеллектуальный ренессанс» как термин появился с 1928 г. в работах Ч. Г. Гаскинса[15]. В последующем понятие получило довольно широкое распространение среди специалистов и теперь является термином с устойчивым содержанием для характеристики *философии* Европы XII в. «Интеллектуальный ренессанс» — период взлета философии Боэция и Августина, библейской экзегезы (глоссарии, суммы), развития епископальной образованности, новых методов школьного обучения. Речь идет, правда, об отдельных очагах образованности в Париже, Болонье, Монпелье, Салерно, Лаоне, Реймсе, Тулузе, Кентербери. Значительная часть этих изменений связана с развитием исследуемого нами августинианского движения, с аббатством Сен-Виктор и его школой. В 1115 г. Гуго становится каноником и заканчивает школу аббатства. Около 1120 г. он — магистр школы Сен-Виктор, а с 1133 г. — ведущий магистр. Умер Гуго в 1141 г. В эти 11 лет развивается педагогическая и философская активность великого викторинца, которая оказалась столь значительной, что человечество уже более 800 лет пристально всматривается в его образ и изучает его наследие. Гуго — Учитель Европы в прямом значении слова. С особенной силой образ этот запечатлен в «Дидаскаликоне». Но каково историко-философское содержит произведения? На первый взгляд, это план

[15] Haskins Ch. H. Renaissance of the Twelth century.— Cambridge, 1928.

лекций по философии Августина, нечто среднее между компендиумом и сентентиарием. Иногда «Дидаскаликон» называют философской суммой, даже энциклопедией. Для нас важно и то, что в «Дидаскаликоне» присутствует новая классификация наук. «...Что поражает прежде всего в этой классификации — говорит исследовательница — так это расширение интеллектуального горизонта»[16]. Уместно задать вопрос: какая часть знаний более всего способствует «расширению интеллектуального горизонта» и куда это «расширение» ведет? Ответ дан во многих исследованиях по философии Гуго: *расширение интеллектуальных горизонтов осуществляется в теоретическом знании и механических искусствах.* О последнем следует сказать подробно, имея ввиду нашем случай.

Область механических искусств получает свое место и значение по Гуго в природе. В то же время механические искусства изучаются им в числе благородных наук, наравне с теорией (тривиум и квадривиум), которая познает божественные сферы. Эти два мира знания, если даже не тождественны, то, по Гуго, *едины* и *равнозначны.* Это и составляет *открытие* Механики в философии Гуго. Действительно, разве человек живет только мудростью, а благородство доступно немногим носителям теоретического знания? Разве милостив Бог только к ним, а, что касается творцов механики — разве «напрасно они рано встают»[17] и «не восхищяет нас ремесленник в бесконечных родах живописи, ткачества, скульптуры и литья?»[18]. Наш викторинец первым в истории философии обратил внимание на механические искусства. Он включил сукноделие, орудия и инструменты, навигацию, сельское хозяйство, охоту, медицину и театр в состав философского знания и, более того, уподобил их структуру иерархии теоретических наук: «Три из них [сукноделие, орудия и инструменты, навигация] касаются внешнего одеяния человеческой природы, того, благодаря чему природа предохраняется от случайностей. Четыре [сельское хозяйство, охоту, медицину и театр] поддерживают человеческую природу. Здесь подобие тривиума и квадривиума [теории]»[19]. Здесь наблюдается отмеченное «интеллектуальное расширение», и мы переходим непосредственно к этой теме.

Итак, природа содержит: а) признаки онтологической завершенности и берет начало из того, что «есть то, что́ есть, то, причина и действие чего не являются различными»[20]; б) природа выступает как *умопостигаемая вещь, Бытие,* или *Γενεσις (Genesis),* вечное и неизменное, принадлежащее «надлунному миру», и называется «Елисейскими полями и управляется высшим законом»[21]. Для более полного объяснения этого уровня природы, Гуго вводит положения из «Тимея» Платона — диалога, известного тогда в передаче и с комментарием Халкидия: природа выступает как упорядоченная органичная «animal intelligens, unus et perfectus»[22], как *мировая душа,* которая

---

[16] См.: M. L. Arduini. Ugo di San Vittore e il problema della storia: il Didascalicon. De studio legendi, ovvero i criteri per la metodologia della ricerca storica // Aevum. 2. P. 332. 1999.

[17] Пс. 126, 2.

[18] Buttimer Ch. H. Hugonis de S. Victore. Didascalicon. De studio legendi, I, I, IX // Stadies and Renaissance latin.— X.— 1939. Далее — (Did.)

[19] Ibid. I, II, XX.

[20] Did. I, I, 6.

[21] Ibid. I, I 7.

[22] Мыслящая душа, единая и совершенная (*лат.*). См.: Wrobel Joh., Platonem Timeus Interprete Chalcidio cum ejus commentario.— Lipsiae, 1876.— P. 30.

посредством образования живых существ воздушной, водной, земной среды, разворачивает посредническую функцию между тождественным и различным, разумным и чувственным, началом жизни и космосом. Гуго вслед за Платоном — Халкидием выделяет четыре вещественных элемента, составляющих природу: огонь, воздух, воду землю, «природа создает, чтобы все вещи, обладающие весом, падали на землю, те, которые являются легкими, поднимались бы, чтобы огонь жег, а вода текла»[23], в) наконец, природа выступает как *мир сотворенных вещей, среди которых живет человек.* Этот мир называется «подлунным». Здесь разворачивают свою деятельность механические искусства, руками ремесленника подражающего природе: «Плод человека назван механическим и не является природой, но ее имитирует…<...>…Человек получил исключительно важную возможность провести некоторый опыт: в то время, как другие покрываются от природы, он, пользуясь только разумом, защищает себя по собственному усмотрению»[24]. Есть плод Божий — творение или Природа и плод ремесленника — вещь, они соотносимы по принципу, выраженному в платоновской *идее подражания* человека Природе: «Чтобы отлить статую, мы изучаем человека»[25]. Каким образом? Здесь мы обращаемся к знаменитой Первой главе «Дидаскаликона». Итак, приведя изречение Платона, что Природа, *ἔντελεχεια,* или Душа мира, состоит из разных смешений, всеобщей делимой и неделимой субстанции, что в движении Душа нисходит к чувственному и восходит к невидимому, что душа человека способна содержать вещи, «образ и подобие которых она являет», и через свойство *припоминания* всякий раз их воспроизводить в разуме, Гуго сравнивает взаимодействие божественной и человеческой душ с работой ремесленника в металле: как оттиск (или образ) в металле есть *подобие предмета* в свойственных металлу формах, так наша душа содержит образ, как «силовой» оттиск связи с реальной вещью. Душа человеческая *припоминает* образ в качестве предмета механической деятельности.

Механические искусства являются у викторинца *adulterinae, незаконнорожденными,* за «подражательский» характер. *Платонизм* викторинца выглядит скорее номинальным, чем содержательным. Этот платонизм часто мешается с аристотелевскими интенциями. Но мы видим, однако, сколь близок Гуго к идеям *неплатонизма* и сколь востребован был Платон, который появится в толедских переводах различных арабских интерпретаций уже через каких-нибудь десять лет после смерти Гуго.

Р. В. Светлов

ДО ВИТГЕНШТЕЙНА ЛИ ДАМАСКИЮ?

Поздняя античность показывает нам немало примеров рефлексии о технике высказывания, которая выходит за рамки Платоновской онтологии. В работе подчеркивается глубинная связь подобной рефлексии с проблематикой «философии языка» XX в., в том числе — с темой «языковых игр», впервые развитой Витгенштейном.

Ключевые слова: Платонизм, апофатика, лингвистическая философия, языковые игры, апоретика.

---

[23] Did. I, I, 10

[24] Did. I, I, 9.

[25] Ibid.

Svetlov R. V. Does Damaskios Care about Wittgenstein?

In late antiquity, we find the reflection of the expression technique that does not belong to the sphere of the standard «platonic» ontology. This echoes the contemporary problems of a «language games» of L. Wittgenstein.

Keywords: Platonism, apophatics, linguistic philosophy, language games, aporetikos.

Неоднократно отмечалось, что знаменитый «Лингвистический поворот» в европейской философии начался с выхода в свет знаменитых сказок Льюиса Кэрролла об Алисе. Наиболее показательным является то место, где один из самых странных персонажей Кэрролла, Шалтай-Болтай, заявляет: «Если я употребляю слово, оно означает ровно то, что я решил». Удивленная Алиса задумывается: «А можно ли сделать так, чтобы слова означали что-то другое?»

В дальнейшем европейские философы по-разному отвечали на этот вопрос, не пытаясь отмахнуться от очевидных парадоксов, поставленных персонажами Кэрролла и их многочисленными подражателями из ученой среды XX столетия.

Наиболее выдающимся представителем «лингвистической» линии в философии прошлого века стал Л. Витгенштейн. Хотелось бы прежде всего остановиться на нескольких идеях, высказанных им в «Философских исследованиях», подытоживших многолетние искания мыслителя.

Напомним, что одним из основных тезисов Витгенштейна является утверждение: «Любая философия — это критика языка». В зрелый период его творчества этот тезис оказался дополнен интересом к обиходному использованию языка. Витгенштейна стало интересовать использование языковых знаков в рамках конкретных обиходных ситуаций и вызванного ею специфического поведения (т. н. многообразие языковых игр). По мнению философа, значение знака определяется его употреблением,

Витгенштейн пишет: «Главный источник нашего недопонимания в том, что мы не обозреваем употребления наших слов. Нашей грамматике не достает такой наглядности. Именно наглядное действие рождает то понимание, которое заключается в усмотрении связей»[26] (Философские исследования, 122). Отсюда следует, что язык не представляет собой покоящейся системы, изменения в которой происходят только в периоды каких-то культурных катаклизмов. Слова и предложения полифункциональны, их смысл связан с их конкретным употреблением. «Значение слова есть то употребление, каким мы его наделяем» (О достоверности, 138). Антиметафизический настрой Витгенштейна, который в «Логико-философском трактате» он выражал следующим образом: «...всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, [философ должен] доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений», только усилился в поздней группе текстов Витгенштейна.

При этом было замечено (М. С. Козлова), что онтология Витгенштейна, не касаясь «вещи в себе», разделяется на феноменальную сферу объектов, на которые направлен логический анализ, и столь же феноменальную сферу предметов, участвующих в эмпирических ситуациях. Истинность утверждений открывается, только когда мы соотносим логический вывод с эмпирической ситуацией: этой процедуре посвящены многие параграфы «Философских исследований». Эмпирическую же ситуацию характеризует то, что Витгенштейн называл «применением слов». Один из наиболее его знаменитых образов — уподобление слова коробке, в которой лежат различные

[26] Здесь и далее — переводы М. С. Козловой.

инструменты (Культура и ценность, 11). Инструментализм в понимании значения слова разрушал незыблемую привязку знака к значению (классу значений), делая акцент на контексте языковой игры. Когда изменяются языковые игры, тогда изменяются и понятия, а вместе с понятиями — и значения слов. Но без учета ситуации языковой игры их раскрытие невозможно, — так можно подытожить размышления Витгенштейна.

Контекст «языковой игры» наш философ разбирает в своем сочинении «О достоверности». С его точки зрения говорить о действительности возможно лишь с определенной долей достоверности, которая озвучивается через уверенность говорящего. «Я убежден (знаю)» — это рассказ о моем некотором внутреннем состоянии. Вместе с тем это и есть ближайший критерий достоверности. Принятие этого критерия окружающими позволяет сформировать контекст языковой ситуации, при анализе которой философ должен наблюдать не смыслы, а способы употребления слова. Только таким образом формируется понимание. В результате «философия просто все предъявляет нам, ничего не объясняя и не делая выводов».

Казалось бы, нет ничего более далекого от концепции Витгенштейна, чем античный платонизм. В диалоге «Софист» Платон предполагает, что любое слово относится к существующему (а не к представлению), следовательно, слово имеет прямое отношение к прояснению и раскрытию бытия. «Согласен ли ты, что если кто-то говорит о чем-либо, тот необходимо должен говорить об этом как об одном?.. А сочтем ли мы возможным, чтобы к небытию когда-либо присоединялось что-либо из существующего?.. Всякое число ведь мы относим к бытию… Следовательно говорящий не о чем-либо, как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит»[27] (327c-e).

Это предположение вызывает известную апорию о невозможности лжи. Упуская подробности, приведем решение этой апории: «Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное» (357b). Лжи, которая в обыденном мнении понималась как речь о не-существующем, Платон противопоставляет представление о том, что ложь вещает нам лишь об относительном небытии. Когда говорится неправда, происходит своего рода подстановка: на месте одного предмета оказывается иной. Но бытийная предметность речи никуда не исчезает: о том, о чем нельзя говорить, речь невозможна. Диалог «Парменид» и «Письма» Платона только усиливают этот вывод из его текстов.

Вместе с тем в относительно раннем диалоге «Кратил» мы сталкиваемся с инструментальным пониманием речи и имени, правда, в иной, чем у Витгенштейна, трактовке. Имя, по мнению Платона, — инструмент, который соответствует предмету, подобно сверлу или огню. Имена должны соответствовать вещи по природе, а не «по установлению». Только в этом случае они раскрывают сущее, предъявляя его слушателю. Поиск однозначного соответствия, предпринятый в «Кратиле», не приводит к положительному результату, завершаясь призывом изучать не имена, а идеи, как подлинную реальность. Таким образом, магическому взаимно-однозначному соответствию имени и вещи, по крайней мере вне рамок религиозно-теургических действий, Платон отказывает в истинности.

Вместе с тем попытки найти звуковые референты «бытийного звучания» предмета очень любопытны, так как они показывают наш внутренний настрой на контекст «языковой ситуации». Древнегреческое «ухо» очень хорошо чувствовало это и не-

[27] Здесь и далее — перевод С. А. Ананьина.

однократно пыталось передать внутренний «характер» слова, например, во время процедуры толкования смысла какого-либо понятия через его этимологию.

«О чем невозможно говорить, о том следует молчать», — утверждал Витгенштейн. Он не один раз обосновывал это следующим тропом: то, что не познаваемо, не может быть выражено и в языке. Соответственно, мы можем лишь стремиться обнаружить пределы познания и языка, но никогда не сумеем «посмотреть на них с той стороны».

Однако и сам поздний Витгенштейн, и некоторые традиции, идущие от его творчества (например, лингвистическая апологетика), не могут не признать наличие некоторых ситуаций (языковых игр), когда язык совершает попытку трасцендировать за свои пределы.

Речь идет об апофатических суждениях о Первоначале. В античной философии они лучше всего представлены именно среди последователей Платона. Опираясь на известные места из «Государства», «Филеба», «Паремнида» и «Писем», неоплатоники, начиная с Плотина, выстраивают стратегию понимания Первоанчала, в которой важную роль играет именно апофатика. Но здесь возникает проблема: апофатическая диалектика приводит к выводу о том, что Единому невозможно приписать предикат существования. Поэтому для Единого «как такового» оказывается невозможно не только его интеллектуальное познание, но, в принципе, и сказывание о нем.

Между тем, неоплатонические тексты наполнены рассуждениями о едином — и не только о едином сущем (проблематика 2-й гипотезы «Парменида»), но и о едином «таинственном». Возникает парадоксальная ситуация, когда наша речь формирует некоторую предметность, которой невозможно законное приписывание бытия. Вот некоторые из цитат последнего великого античного философа, завершающего плеяду диадохов Академии, Дамаския: «Прежде единого имеется попросту и всецело неизреченное, непредположимое, несопоставимое и никоим образом не мыслимое; к нему-то и устремлен самый путь восхождения…»[28] (О началах, I.38, 22–25), «Неизреченное — предмет мысли, который не только не произносит сам не одного звука, но и возлюбил беззвучность и благоволит к такому безыскусному неведению». «Поскольку единое столь велико, строить предположения в отношении его в качестве таинственного необходимо как о едином таинственном охвате всего разом, столь таинственном, что он является вовсе даже и не охватом, и не является, и не таинственным…» (Там же I.41.18–20).

Выбраться из возникающей апории оказывается возможно лишь при принятии утверждения Витгенштейна, что языковая игра не формальна, но демонстрирует нам «миры» ее участников. «По достижении высших родов» (выражение Плотина) сверхсущее присутствие Начала становится достоверностью, которая находит в нас отражение. Вот что говорит об этом Дамаский: «Если бы некто, приходя в недоумение по данному поводу, сказал бы, что в качестве начала хватит и единого и сделал бы тот окончательный вывод, что ни понятия, ни предположения, более простого, чем само единое, мы иметь не можем, так вот, как при таких условиях мы будем строить предположения относительно чего, потустороннего последнему предположению и мысли?… Однако… существует некое совместное ощущение этой блистательной истины, основанное на переходе от вполне нам знакомого к неизреченному, когда необходимо *привыкнуть к родовым мукам неизреченного в нас* [Курсив наш.— *Р. С.*]» (1.5, 15–20).

[28] Здесь и далее — перевод Л. Ю. Лукомского.

И еще: «Разве мы могли бы высказывать подобное предположение в отношении этого начала… если бы в нас самих не было некого следа, стремящегося к нему?» (1.17,25).

Таким образом, в позднеантичном дискурсе мы обнаруживаем настоящую рефлексию над техникой речения о том, что не относится к сфере стандартной «платонической» онтологии. Вместе с практикой многозначительных умолчаний и невысказыванием она придает неоплатоническим текстам утонченный мистический оттенок. И, наряду с этим, перекликается с современной проблематикой «языковых игр», которую Л. Витгенштейн разрабатывал, казалось бы, решая совершенно другие задачи. Все это доказывает, что финал позднеантичной философии был вызван не «исчерпанием» ее проблемного поля, но историческими обстоятельствами, в которых она находилась.

СЕКЦИЯ № 1
Ведущие: доктор филос. наук, профессор Д. В. Шмонин, кандидат филос. наук, доцент И. Н. Мочалова

Р. Н. Дёмин

БЕНДЖАМИН ДЖОУЭТТ — ПЕРЕВОДЧИК ПЛАТОНА, ТЕОЛОГ И ФИЛОСОФ

Бенджамин Джоуэтт — английский ученый, теолог, философ, глава Баллиол колледжа в Оксфорде. Известен также как переводчик Платона на английский язык. Автор пытается показать роль Джоуэтта в формировании Британского идеализма и возрождении платонизма.

Ключевые слова: Бенджамин Джоуэтт, Оксфорд, переводчик Платона, Британский идеализм, платонизм.

Dyomin R. N. Benjamin Jowett — translator of Plato, theologian and philosopher

This material deals with some information on Benjamin Jowett (1817–1893). B. Jowett was an English scholar, theologian and philosopher. He was a Master of Balliol College, Oxford. He also had succeeded as translator in making Plato an English classic. The author tries to show the role B. Jowett in formation of British idealism and revival of Platonism.

Keywords: Benjamin Jowett, Oxford, translator of Plato, British idealism, Platonism.

Думаю, что не ошибусь, предположив, что всем присутствующим хорошо известно имя ученого и писателя, жившего в XIX в., чья судьба была тесно связана с Оксфордом. Однако, наверное, далеко не все знают, что шедевр поэтического нонсенса «Папа Вильям», прочитанный Алисой по предложению Гусеницы, по мнению некоторых

комментаторов, представляет собой высмеивание реформ, проводимых в Оксфорде. Согласно Кэрроллу, в результате этих реформ все в Оксфорде было поставлено с ног на голову. А вот имя того, кого, возможно, высмеивал автор «Охоты на Снарка», скорее всего большинству либо мало известно, либо неизвестно совсем. Речь идет о Бенджамине Джоуэтте (1817–1893). Этот ученый, педагог, теолог и философ получил широкую известность у себя на родине прежде всего как переводчик сочинений Платона и инициатор реформ в области образования. Однако мало известным или, по крайней мере, мало осознаваемым остается тот факт, что издание собрания сочинений Платона, переведенных Джоуэттом, и педагогическая деятельность Джоуэтта послужили одним из источников распространения в Англии идеализма, приведшего в конечном итоге к возникновению того вида абсолютного идеализма, который получил название **British idealism,** или английское неогегельянство.

Как известно, гегелевская философия первоначально была принесена на английскую почву поэтом-романтиком Кольриджем. Сыграл определенную роль и т.н. неоидеализм Т. Карлейля. В известной степени оказали свое влияние в 50–60-е гг. XIX в. работы Дж. Ферриера и Джона Грота, чьи философские взгляды были связаны с гегельянством.

Однако первой английской работой, своим происхождением прямо обязанной влиянию Гегеля, была книга Джеймса Хатчисона Стёрлинга «Секрет Гегеля» (1865). Стёрлинг по образованию был врачом. В случайном разговоре он услышал, что о Гегеле говорят как о человеке, пытающимся согласовать философию и религию. Стёрлинг, воодушевленный этой идеей, скоро оставил свою медицинскую практику и несколько лет жил на континенте — в Германии и Франции, посвятив себя страстному изучению философии, особенно философской системы Гегеля. Возвратившись, он опубликовал результаты своих изысканий в книге «Секрет Гегеля». Позднее он опубликовал и ряд других книг по философии, но «Секрет Гегеля» остается его главным трудом. Будучи глубоко убежденным в истинности системы Гегеля, Стёрлинг посвятил свою книгу изложению и защите этой системы. Но, как отмечают, стиль его изложения, делает произведение почти таким же трудным для понимания, как и оригинал, который он намеревался сделать ясным.

Важную роль в распространении гегелевских идей сыграла также вышедшая в 1883 г. книга Эдварда Кэрда «Гегель». Кэрд учился в Оксфорде. После того как его назначили профессором моральной философии в Глазго, он, благодаря обаянию своей личности и красноречию, немало способствовал распространению гегельянства в Шотландии. В Шотландии он преподавал этику в Глазго. С 1883 г. стал преподавать в Оксфорде. На этом посту он пробыл до своей отставки в 1907 г. Несколько поколений учившихся у него студентов, многие из которых впоследствии жили и работали в отдаленных уголках Британской империи, обеспечили широкое влияние его интерпретации философии Гегеля. Кэрд был автором небольшой (но оказавшей большое влияние) книги о Гегеле (1883).

Наряду с работами и деятельностью Дж. Стёрлинга и Э. Кэрда некоторые исследователи указывают как на один из важных источников передачи гегелевских идей на работы профессора греческого языка в Оксфорде Бенджамина Джоуэтта. Как пишет Джон Пассмор, «в Оксфорде перевод Платона Бенджамином Джоуэттом (1871) произвел на некоторых студентов не меньшее влияние, чем также рекомендованный Джоуэттом немецкий идеализм». Напомню, что Джоуэтт, известный прежде всего как человек, сделавший Платона классиком английской литературы, препода-

вал в Оксфорде с 1855 по 1893 гг. Джоуэтт изучал Гегеля, и отмечают, что переводы сочинений Платона с греческого на английский язык носят печать этого изучения. Кроме того, двое из его учеников, Т. Х. Грин — глава раннего абсолютного идеализма, и упомянутый выше Кэрд, стали основателями центров изучения гегелевской философии в Оксфорде и Глазго. Следует также напомнить, что Кэрд в Оксфорде учился именно у Джоуэтта и, кроме того, в 1883 г. сменил на посту главы Колледжа Баллиол своего учителя.

Взглянем же несколько подробнее на Бенджамина Джоуэтта. Джоуэтт родился 15 апреля 1817 г. в Лондоне. Степень бакалавра он получил в 1839 г. В 1842 г. он стал дьяконом Англиканской церкви и тьютором в колледже Баллиол в Оксфорде. Тьюторство не было формальной обязанностью для Джоуэтта. Искусно помогая ученикам познать свои слабые и сильные стороны, он превращал их в своих друзей на всю жизнь. Неудивительно, что он заслужил репутацию «великого наставника» (great tutor). В 1845–1846 гг. Джоуэтт, путешествуя в летнее время по континенту, завязал знакомства с некоторыми ведущими немецкими учеными. Он был весьма заинтересован в философии Гегеля. Одно время он вместе с одним из своих друзей перевел значительную часть «Науки логики». Однако, говоря об образовательной ценности метафизики, и прежде всего германской метафизики, он, бывало, добавлял, что «философское движение в Греции было много важнее». Особый интерес у него вызывали опубликованные гегелевские лекции по истории философии. Большое впечатление на него произвели также работы главы тюбингенской школы Ф. К. Бауэра (1792–1860).

Однако он оставался независимым в своих суждениях, и появившаяся в 1855 г. работа о св. Павле носит отпечаток оригинальных размышлений и самостоятельных исследований. В 1848 г. он читал лекции по политической экономии. В 50-х гг. Джоуэтт был вовлечен в университетскую реформу, способствующую зачислению более бедных студентов, и в реформу Индийской гражданской службы. У Джоуэтта было два брата, которые служили и умерли в Индии, поэтому глубокий и имеющий практический характер интерес к делам в Индии Джоуэтт сохранил до самой старости.

Его комментарии к посланиям апостола Павла, вышедшие в свет в 1855 г., считаются вехой в либеральной теологии. Джоуэтт утверждал, что раз мысли святого Павла превосходят силу его выражения, смысл их должен быть определен скорее контекстом, чем строго грамматическим и синтаксическим анализом слов. Эта позиция вызвала негодование не только у консервативных теологов, но и филологов. Несмотря на осуждение консервативных деятелей церкви, осенью 1855 г. Джоуэтт получил место профессора греческого языка в Оксфорде. Джоуэтт начал серию лекции о Платоне и о фрагментах ранних греческих философов. Громадный успех этих лекций стимулировал изучение греческой классики как в самом университете, так и вне его.

Однако все последующие годы теологические взгляды Джоуэтта вызывали все большее и большее подозрение. Публикация его эссе «Об интерпретации Священного писания» вызвала в Англиканской церкви возмущение, за которым последовало обвинение в ереси. Но вместо того, чтобы уступить, Джоуэтт вместе с некоторыми другими, подвергавшимися подобным нападкам, издал в 1860 г. сборник «Эссе и ревю». Однако постепенно его влияние росло, и оппозиция очутилась в меньшинстве. Постепенно его прежние ученики занимали важные посты, в том числе и в обеих палатах парламента.

С 1860 по 1870 гг. Джоуэтту пришлось осуществить огромное количество дел. Он выступал как покровитель различных административных реформ в университете, це-

лью которых было ослабить жесткую регламентацию студентов. Его влияние сказалось и на реформах начальной и средней школы по всей Англии. В своем административном кругу как глава Баллиоля он делал упор на учебу, а не на исследование. Немало было сделано не только в области реформирования образования. Орган, новый холл, площадка для крикета — все это были плоды его активности. В 1871 г. он опубликовал свой знаменитый четырехтомник переводов диалогов Платона, исправленное издание которого в пяти томах вышло в 1875 г. Он также опубликовал «Историю» Фукидида в 1881 г. В 1882–1886 гг. Джоуэтт был вице-канцляром в Оксфорде. Длительные непрестанные заботы привели к тому, что в 1887 г. он почувствовал серьезное недомогание. В течение предшествующей жизни у него не было серьезных заболеваний и он, бывало, говорил тому или иному болезненному юноше: «Немного времени теряется из-за плохого здоровья, но много из-за праздности». Однако после заболевания 1887 г. он оставил всякую надежду на создание оригинальных трудов. Теперь он сосредоточился на комментариях к «Государству» Платона и на написании эссе, посвященных Аристотелю. Эти эссе образовали сопроводительный том к переведенной им «Политике». Эссе должны были сопровождать и перевод Фукидида, но этому не суждено было сбыться. 1 октября 1893 г. Бенджамин Джоуэтт умер.

Представляется, что если бы мы хотели подобрать некоторую параллель данной фигуре в истории русской философии, то следует указать на профессора философии Петербургской Духовной Академии В. Н. Карпова, философа и переводчика сочинений Платона.

Т. В. Антонов

СКЕПТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В АКАДЕМИИ

Доклад посвящен истории Академии в III–II вв. до н.э. Демонстрирется, что «скептический поворот» был вызван не влиянием Пиррона, а внутренней эволюции академических идей.

Ключевые слова: платонизм, скептицизм, афинская Академия.

Antonov T. V. The «skeptical turn» in the Academy

The report focuses on the history of the Academy in the III–II cent. BC. The «skeptical turn» explains as as the internal evolution of academic ideas, but not as the result of the Pyrrho's influence.

Keywords: Platonism, skepticism, the Academy of Athens.

В истории философии перманентно возникают своеобразные проблемные кризисы, захватывающие само поле философствования, его структуру на определенном этапе. Причина данных кризисов кроется в том, что прежде чем расширить свое проблемное поле, философия заходит в тупик, поскольку использует старые методы для осмысления сущего.

В античной философии, по моему мнению, разразились два кризиса — софистический и скептический. Причем если в первом случае софистический релятивизм был преодолен Сократом, то во втором дело обстоит гораздо сложнее, поскольку не име-

ется однозначного ответа на вопрос, кто и каким образом сумел *снять* скептическое воздержание от категорических суждений.

Прежде всего, мы должны обратиться к истории возникновения скептического поворота в Академии, учитывая, что речь идет не о чистых скептиках, а об академиках-скептиках, пытавшихся совместить философию Платона со скептическим методом.

Основная сложность в понимании природы академического скептицизма состоит в различных интерпретациях его истоков. После сложных философских систем Спевсиппа и Ксенократа Академия постепенно стала заниматься этическими вопросами — Полемон пытался выстроить академическую этику с акцентом на ее практическую составляющую. Однако уже у Полемона мы можем наблюдать наличие стоических элементов, и наоборот, в философии Зенона из Китиона заметно влияние его учителя. Отказавшись от метафизических построений первых двух схолархов, Академия испытывала острую потребность в спецификации своего метода. Существовала реальная опасность стоического поворота в развитии Академии — Полемон, по-видимому, принимал в общих чертах положения стоической физики, рассматривавшей космос исключительно как телесный. Подобная монистическая физика стоиков в корне противоречила многоуровневой картине космоса платоновского «Тимея» и философским установкам платонизма. Необходимо было жестко дистанцироваться от стоической философии, в противном случае Академия была бы некоторым дубликатом Стои. Таким образом, можно констатировать, что изменения в Академии были отчасти обусловлены внешней причиной — угрозой экспансии стоицизма. Но не стоит упрощать ситуацию…

Внутренний фактор, безусловно, был определяющим. Можно сказать, что к 265 г. до н.э. (начало схолархата Аркесилая) Академия зашла в своеобразный тупик — переосмысление платоновского наследия, осуществленное Спевсиппом и Ксенократом, не привело к четкой логической системе, которая объясняла бы удовлетворительно соотношение умопостигаемого и чувственно воспринимаемого. Концептуальная перегруженность их философии только усложнила и без того противоречивую космологическую картину позднего Платона. Догматический путь развития на этой стадии истории Академии, видимо, был исчерпан. Кроме того, нельзя не учитывать и критику Аристотеля, который упрекал наследников Платона в постоянных противоречиях и умножении сущностей. По этим причинам Академия нуждалась во внутреннем обновлении, если бы его не произошло, то, вероятно, Академию ожидала судьба Перипата, который после смерти Стратона (268 г. до н.э.) перестал играть важную роль в истории философии.

Безусловно, Аркесилай знал учение Пиррона из Элиды. Однако, как нам кажется, не стоит говорить о непосредственном влиянии последнего на философию Аркесилая. По всей видимости, Аркесилай просто воспринял скептический метод в общих чертах — пирроновское учение в то время не было систематизировано и имело, как правило, устный или поэтический характер (Тимон из Флиунта). По этой причине Аркесилаю необходимо было найти внутренние резервы для своего метода, и он их увидел в философии Сократа и Платона. Скептический поворот в Академии был обусловлен внутренней эволюцией, опиравшейся на переосмысление метода Сократа и диалогов Платона. Безусловно, философское вопрошание, сомнение в традиционных этических нормах и антидогматизм в философии Сократа стали тем базисом, на котором Аркесилай стал стоить Новую Академию. «Сократические» диалоги Платона, дискуссионный характер большинства его произведений также послужили хорошим

подспорьем для пересмотра всей платоновской философии, изначально содержащей в себе многочисленные возможности для различных вариантов интерпретации. Внутриакадемическая эволюция сохранила дух платонизма в Академии, скептические образы Сократа и Платона пришли на смену догматическому подходу. Академия внутренне обновилась, использовав при этом по преимуществу собственное наследие.

Е. А. Маковецкий

ПОДРАЖАНИЕ У ПЛАТОНА, ИЛИ ЧЕМ ФИЛОСОФ ЛУЧШЕ ХУДОЖНИКА

Теория подражания, описанная в «Государстве», рассматривается в статье в качестве иронического средства, предупреждающего философа об опасности идейно-вещного дуализма.

Ключевые слова: Платон, Государство, подражание, ирония, благо, идеи, вещи.

Makovetskiy E. A. Plato's mimesis: is the philosopher better than the painter?

The Plato's theory of mimesis as it was interpreted in the Republic is considered in the article as an ironic means. An object of irony here is the ideas-things dualism.

Keywords: Plato, Republic, mimesis, irony, good, ideas, things.

Только философ знает, как ему нужно оправдание. Поэтому только он один и может сформулировать самые убийственные обвинения в свой собственный адрес. Одно из самых серьезных находим в описании мимесиса, произведенного Платоном в «Государстве». Здесь философ обвиняется в расщеплении бытия на идеи и вещи, чреватом своего рода атомным взрывом, здесь философ подходит слишком близко к самой границе бытия, и это слишком опасно для последнего. Но никого это не пугает, дело это для философа житейское, тем более, выясняется, что и не только для философа: все подражатели оказываются в «Государстве» эдакими потенциальными атомными взрывателями — их воображаемую и не очень завидную судьбу Платон очень подробно описывает, а вот про философов как будто забывает. Может быть, чтобы они сами что-то про себя поняли?

В известном смысле «Государство» Платона — это книга о подражании: сама идея исследования души посредством построения ее увеличенной копии (воображаемого государства) есть идея, основанная на подражании: «…мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно также рассмотрим ее в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего» (368e–369a).

Платон в «Государстве» описывает три смысла подражания.

Во-первых, оно нужно для понимания (воображаемое государство как модель души). *Во-вторых,* для воспитания (подражание — это царский путь пайдейи). *В-третьих,* как средство для достижения блага или для отклонения от него (это, может быть, самый главный представленный ироническим образом смысл подражания).

Последний смысл подражания — самый неочевидный, но в нем и заключается интересующая нас интрига «Государства», связывающая философа с художником в их отношении к благу.

Соответственно трем видам мимесиса есть и три его деятеля: философ, воспитатель и художник — и для всех них актуальным оказывается предупреждение Платона об опасности мемесиса: может быть плохой воспитатель и плохой художник, если они создают ложные образы блага, но может ли быть плохой философ?

Наш тезис состоит в следующем: подражание — это только средство (причем используемое ироническим образом) прояснения статуса идейно-вещной дихотомии: в постижении космоса философ имеет дело с вещами и идеями, в собственно же космическом бытии идеи отличимы, но неотделимы от вещей. Здесь идеи — это виды блага, которое разумеется, по-разному открывается из разных мест космоса. Поэтому у вещи есть «своя» идея, т. е. благо той или иной вещи, без причастности к которому вещь бессмысленна и лишена бытия. Ирония Платона, на наш взгляд, состоит в том, что даже несмотря на обилие вроде бы прямых указаний в тексте «Государства» на расколотость космоса на идеи и вещи, исповедуемую школьным платонизмом, никакой онтологической расколотости нет и в помине: есть возможность увидеть мир двойственным — у философа, воспитателя и художника,— более того, существует возможность внести искажение в космос, произведя ложные образы блага. Но, заметим, сама возможность производить не только истинные, но и ложные образы блага открыта для воспитателя и художника, а также обоснована для них именно философом. И если таится в подражании некая опасность раскалывать мир на части, то ответственен за нее в первую очередь не кто иной, как философ. Но если труд воспитателя и художника жестко регламентируется Платоном, то почему он так снисходителен к философу? Здесь-то, в этом предостерегающем молчании и заключается ирония.

Но вернемся предварительно к «прямым» свидетельствам идейно-вещной дихотомии в тексте «Государства». Не сам ли Платон говорит о двухчастном строении человека (душа и тело — например, в десятой книге — 611c)? Не он ли в шестой книге говорит о двух мирах — умопостигаемом и видимом — и их разделах (508c — 511e)? И в умопостигаемом, и в чувственном мире сходная иерархия: «...чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» (508c). И далее: «...правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно» (509a), потому что благо дает познаваемым вещам бытие и существование, как солнце дает существование зримым вещам, «хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (509b). Область зримого делится на две части — подлинную и не подлинную, подобную и уподобляемую — первая состоит из живых существ, растений, всего сделанного человеком, вторая — из образов (т. е. теней и отражений). Также на две части делится область умопостигаемого — разумную и рассудочную, — первая достигается разумом с помощью диалектической способности, когда «разум приходит… к заключению, вовсе не пользуясь ни чем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении…» (511b-c). Вторая часть умопостигаемого отыскивается душой на основании образов и вещей зримого мира, как это делает геометр или ваятель. Пользуясь образами, душа в этом разделе умопостигаемого «устремляется не к началу, а к завершению» (510b), не к идее блага, являющейся целью познания, а к тому, что через благо суще-

ствует. Эта наша нумерация разделов бытия — генетическая, как оно должно было бы быть в мире при производстве его идеями. Необходимо бы внести в нее еще одно изменение: область умопостигаемого расположить раньше область зримого. Так бы Платон и сделал, если бы говорил об онтологии воплощения, если бы вообще имел в виду возможность некоего воплощения. Но дело обстоит иначе: сначала — образы, затем — вещи, дальше — рассудочное познание, опирающееся на образы и вещи, и только в конце — разумное познание, имеющее дело с чистыми идеями. Платон говорит не об онтологии, не о генезисе мира, а о его познании, здесь он *гносеолог*. И этот путь познания естествен для человека (которого, заметим, нет среди вещей, растений и животных), поскольку «к благу стремится любая душа и ради него всё совершает» (505e). Этот путь к благу, путь познания, противоположен по направлению пути воплощения и только на этом пути есть разделение миров на зримый и умопостигаемый, только для человеческого познания оно есть.

То же самое мы скажем и о разделении самого человека на тело и душу. Оно особенно актуально для Платона в третьей книге, когда речь идет о воспитании юношей: о том, что нужны как гимнастика, развивающая тело, так и мусические искусства, развивающие душу. Но речь идет как раз о гармонизации человека, о равном развитии того и другого в его душе, результатом чего должен стать замечательно воспитанный человек, как раз-таки цельный, не разваливающийся на половинки.

Выразим ту же мысль иначе. Если Платон предполагал действительное, а не только познавательное, разделение космоса на мир идей и мир вещей, то как он отвечает на следующий вопрос: зачем вечным и неизменным, бесконечно прекрасным идеям «пачкаться» творением чего-то заведомо несовершенного и преходящего? Зачем им вещи? Разумеется, у Платона нет ни ответа на этот вопрос, ни самого вопроса. Причина проста: он не мыслил никакого действительного разделения космоса! Я, будучи православным, могу задавать этот вопрос о том, зачем было Богу создавать мир, но это именно христианский вопрос и на него есть совершенно удовлетворительный ответ. Но это не платоновские вопрос и ответ.

Итак, не производя разделения космоса, Платон все-таки знает об опасности такого деления. Сказать об этом прямо — верх неосмотрительности: кто же станет слушать человека, серьезно рассуждающего, что есть, мол, плохие художники, воспитатели и философы, что это нехорошо, и поэтому каждый должен стараться быть хорошим. Это было бы еще большей нелепостью, чем, скажем, Эразму Роттердамскому писать *серьезную* книгу, изобличающую глупость. Дело ведь в том, что ошибки подражания куда страшнее, чем совокупный вред от всех дураков на свете.

Почему же, наконец, подражание? Потому что все дело в нем. Где подражатель, а где бытие? — скажем мы с насмешкой и обязательно ошибемся, потому что это почти одно и то же. Когда и только когда речь заходит о подражании? Когда надо что-то исправить, когда нужно сделать что-то лучше, чем есть на самом деле или, точнее, понять как оно есть на самом деле и почему является не таким, каким должно быть. Мальчик подражает герою, художник подражает природе, христианин подражает Апостолу, как Апостол подражал Христу. Если что-то уже не так или еще не так, вот тогда человек прибегает к подражанию. Когда в бытии есть трещина, когда мир расколот. Но причем здесь философ? При том, что именно он с этим расколом работает, называя его на своем языке делением бытия на идеи и вещи. Подражание — то, где расколотость мира виднее всего ведь, собственно, в этом смысл подражания и есть, чтобы эту расколотость преодолеть. Никто ведь и не говорит, что действительный

мир совершенен во всех своих деталях. Наоборот, утверждают обратное, но также все уверены в необходимости что-то с этим делать, как-то это исправить. Подражание и становится таким онтологическим пластырем, склеивающим бытие в тех местах, где по нему пошли трещины: старых соединить с молодыми, искусство с природой, знание о мире с миром — всё это делает подражание. Вернее, всё это можно сделать с помощью подражания! Тогда становится понятно, что будет, когда кто-то эти пластыри снимет. Зажил ли уже мир под ними, или бытие сейчас же развалится? Знает ли это художник, философ и воспитатель? Если даже и знает, то всё равно должен быть предельно осторожен, об этом, собственно, и написано «Государство»

Так, Гомер изгоняется из воображаемого государства, потому что учит неправильным вещам: бояться смерти, например, больше, чем позора. Но не тому ли же самому учит и Платон, когда говорит о идейно-вещной двойственности космоса? Понятая буквально, эта мысль означает, что идеи на самом деле существуют. Как это у художника: он создает идеальные образы того, что в действительности может быть куда менее притягательным и «настоящим». Он как бы онтологизирует то, что для философа является только гносеологической процедурой: делить космос на идеи и вещи. Так, Гомер создает такой идеальный образ смерти, который заставляет ее бояться, хотя на самом деле страшна не она, а позор. Это пример ложного идеального образа, может быть, разумеется, образ истинный, который не дезориентирует человека, отвлекая от блага, а, наоборот, к благу человека приводит. Такие образы создают, например, сочинители од. Но заметим, истинность этого образа тоже условна в том смысле, что идеи вообще не бывают сами по себе, они плодородны, плодотворны, нет «бездетных» идей, как и нет вещей, не причастных благу. Выделить их может только философ в процессе познания. Опять же заметим: истинные или ложные — потому что ведут к благу или уводят от него, — но идеи всегда прекрасны и привлекательны. Этим фактом объясняется доступная немногим сладость и красота знания, а также доступная всем притягательность произведения искусства как выделенной из космоса идеи. А идеи притягательны, повторимся, поскольку являются образами, или видами, блага. Но заметим еще раз, что художники, создавая истинные или ложные образы блага, делают то же самое, что и сам Платон: отделяют идеи от вещей.

Вот тут-то и место платоновской иронии, как способу предупредить, чтобы не очень напугать, но и не слишком рассмешить. Ее задача — только привязать смехом к страху. Ирония — это ведь не только когда смешно, это когда еще и страшно. Патриарх из «Трактата о манекенах» Бруно Шульца, выдумывающий свои прекрасные и очень рациональные миры, конечно, был посрамлен истинным Творцом, когда упал в обморок от вида девических коленок. Это, конечно, смешно, но ведь и страшно тоже: сумасшествие, гордыня, богоборчество — всё это вселяет ужас. Так Бруно Шульц иронизирует над своим героем, не так ли Платон-автор иронизирует над Платоном-героем? Достаточно ли в ответ на его самоиронию только улыбнуться?

Изгнание Гомера и большинства подражателей из воображаемого государства, что это как не ирония о подражании? Платон ведь и сам был поэтом, а разве для Платона-философа совсем уж не свойственным было вносить в мир некую пусть и гносеологическую двойственность, деля его на идеи и вещи? Это ведь, некоторым образом, самоирония, и если некоторая неприкосновенность подражателям (художникам, поэтам, музыкантам и т.д.) гарантирована общественным одобрением их труда (подражатели появляются как первый знак того государства, в котором действительно можно жить), то чем Платон защитит философа? Правда, и нападает на философов

он меньше, чем на художников, но ведь очевидно, что философ должен оказаться следующим в списке подвергнутых воображаемому остракизму. Что спасает Платона-философа от его же самоиронии? Приведем здесь несколько возможных аргументов, защищающих философа от его же возможных нападок:

1. Молчание о философе — это ключ к ироническому построению: Платон, вроде бы обрушиваясь на Гомера, на самом деле смеется над самим собой, таким же подражателем. Смысл этой иронии — доведение до абсурда идейно-вещной дихотомии.

2. Философы не создают новое бытие, а мыслят об уже существующем, значит, их построения куда менее привлекательны и соблазнительны для остальных, они не апеллируют к страсти и новизне.

3. Если иметь ввиду, что философ занимал в древнегреческой культуре такое же центральное место, как святой в христианской, то путь философа через расщепление бытия — это все равно всегда путь к благу. Как опытный старец может сочетаться со страстью, ради ее изучения и победы над ней; при этом никто ведь не думает, что он отказывается служить Богу. Так и философ для греков — человек в полной мере, поскольку если человек должен быть логосом космоса, то речь философа самая чистая и осмысленная, он работник космоса по определению, ожидать от него, что он изменит своему предназначению, — нелепо, кто же тогда из людей исполнит свое человеческое предназначение?

4. Возможно, что философ просто умнее художника и не даст себя увлечь красоте вымышленных миров, идеальных миров, оторванных от вещей.

5. Может быть, философ — это в некотором роде учитель, т. е. проводник воспитательного мимесиса, тогда одно участие в пайдейе — это его железная защита от всех упреков в неправильном мимесисе. Потому что воспитательный мимесис — это всегда и по определению мимесис правильный. Ведь прощалось софистам за их учительство их же релятивистское отношение к истине.

Разумеется, «зашита» может быть продолжена, но могла бы и не начинаться вовсе, потому что, к сожалению, это самая неблагодарная задача: истолковывать ту иронию, которой, возможно, никогда и не существовало.

М. А. Приходько

УЧЕНИЕ ИУСТИНА ФИЛОСОФА О «СЕМЕНИ ЛОГОСА» В ЕГО ОТНОШЕНИИ К АНАЛОГИЧНЫМ АНТИЧНЫМ КОНЦЕПЦИЯМ

В докладе рассматриваются подлинные христианские интуиции Иустина Философа, лежащие в основании его учение о «семенном Логосе», и их значение в процессе его философского осмысления сходных идей античной традиции.

Ключевые слова: учение о логосе, апологетика, стоицизм, раннее христианство.

Prihodko M. A. The Justin Philosopher's doctrine of the «seed of the Logos» in its relation to the same ancient concepts.

In the report we would like to reveal authentic christian intuitions of Justin Philosopher underlying his doctrine on «Seminal Logos», and to show their value in his philosophical processing of similar antique concepts.

Keywords: Logos, apologetics, stoicism, early Christianity.

Концепция «семенного Логоса» — наиболее оригинальный и специфический элемент учения раннехристианского апологета II века н.э. Иустина Философа. Однако ее подлинное содержание, учитывающее связь античных концепций «семенного логоса» с опытом откровения Логоса как Личности, в полной мере до сих пор не раскрыто. Отечественные исследователи не рассматривали учение Иустина о «семенном Логосе» как научную проблему. Данный аспект учения Иустина впервые стал предметом активного обсуждения в западной философско-богословской мысли.

Эрвин Гуденаф подчеркивал зависимость рассматриваемого учения Иустина от концепции Логоса Филона Александрийского, приписывая апологету стоико-пантеистический уклон этого мыслителя.

Лесли Барнард и Карл Андерсен стремятся дать морально-этическую интерпретацию концепции Иустина, понимая «семя Логоса» по аналогии с моральными потенциями души среднего платонизма.

Эрик Осборн, применяя при интерпретации учения Иустина платоническую доктрину «участия в бытии», пытается разъяснить различие двух принципов причастности человека Логосу — «по естеству» и «по благодати».

М. Дж. Эдвардс сосредоточивает внимание на библейских и эллино-иудаистических корнях доктрины «семенного Логоса» Иустина. Верно отождествляя ветхозаветное иудейское понятие Закона и новозаветное христианское понятие Логоса в сочинениях апологета, исследователь в то же время некорректно приписывает ему раввинистическое понимание Закона.

Общим недостатком этих подходов является то, что они преувеличивают влияние античных и иных источников на учение Иустина, в результате чего остаются нераскрытыми в полной мере основополагающие христианские интуиции апологета.

В своем докладе мы хотели бы раскрыть содержание самостоятельных христианских интуиций Иустина Философа, лежащих в основе его учения о «семени Логоса», и показать их значение в его философской переработке аналогичных античных доктрин.

Концепция «семенного Логоса» Иустина Философа является частью его учения о Логосе, которое вырастает на основе богословия Четвертого Евангелия. В учении апологета оно отражается следующим образом: Логос совечен и единосущен Отцу, Он ипостасен (иной по числу, но не по сущности) (Д.128), рождается прежде творения, является Первообразом всего творения (Д.61,129), исполнителем домостроительства Отца в истории и воплощается в существе евангельского Иисуса как «всецелый Логос» (2А.10).

Доктрина «семенного Логоса» Иустина выражает основополагающую идею как апологетики, так и всего миросозерцания раннехристианского писателя — связь Иисуса Христа как вечного Логоса с миром в его пространственно-временном историческом становлении и каждым человеком, включенным в это мировое становление. Об этом мы читаем в следующем пассаже: «Мы научены, что Христос есть Перворожденный Бога, и что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария, Мисаил, Илия и многие другие…» (1А. 45).

Мы видим, что христианское содержание концепции «семени Логоса» у Иустина не было для него препятствием для признания, хотя и существенно ограниченной,

но все же причастности язычников к Иисусу Христу как вечному Логосу и одновременно — исполнителю домостроительства Отца в истории. Из этого признания и проистекает принятие Иустином отдельных элементов античных концепций о «логосе-сперматикосе», начиная с самого этого термина. При этом общим моментом, объединяющим Иустина с античными мыслителями, является понимание принципа связи отдельных вещей с мировым Первоначалом как наделение творческой потенцией, возводящей их к этому Первоначалу.

В античной философии мы находим разные истолкования этого принципа. У стоиков это — семенные логосы, своеобразные сгустки творческого огня, формообразующие потенции вещей, составляющие в совокупности мировой Логос — тонко-материальную, эфирно-огненную душу космоса[29]. Частично принимая вытекающее из этой концепции представление об имманентности Логоса миру, Иустин не приемлет полного отождествления мира с Логосом: «Слово,— говорит Иустин, — было и есть во всем» (2А.10). Однако это «все» не сводится апологетом к Логосу, Который вечно пребывал с Отцом (Д.61), был рожден прежде бытия мира (Д.62), воплотился и стал человеком (Д.100). Несмотря на явное сочувствие стоицизму в воззрении на разумность как на связь с Божеством, Иустин не считает эту связь субстанциальной.

Значительно больше точек соприкосновения наблюдается у Иустина с традицией платонизма. Исследователи отмечают определенную аналогию между Логосом Иустина и платоническим Нусом (Вторым Умом средних платоников)[30]. Эта связь раскрывается прежде всего в демиургической функции Логоса: «Бог Словом помыслил и создал мир» (1 А. 64,), эта фраза предполагает понимание Логоса как «Разума», в Котором созрел «мысленный план творения». Еще апологет говорит: «...посредством Него (т. е. Логоса) Бог все сотворил и украсил». Нельзя не заметить, что Иустин здесь прямо использует платоническую терминологию («Бог помыслил», «Бог украсил»). Комментируя диалог «Тимей», Иустин непосредственно соотносит Логос с платоновской Душой Мира: «...у Платона в Тимее говорится в физиологическом отношении о Сыне Божием, когда говорится, что Он (Бог) поместил Его во вселенной на подобие буквы Х» (1А.60). Однако сближение Иустином платонической души Мира с христианским Логосом предполагает коренное переосмысление тех категорий и концепций платонизма, в которых усматривается связь с его собственным учением о «семени Логоса». Прежде всего это касается средне-платонической концепции врожденных «качеств» или «семян силы» как этико-моральных потенций человека. К этим потенциям исследователи нередко и сводят содержание понятия «Логос сперматикос» у Иустина, стремясь показать специфику его концепции в сравнении с материалистическими построениями стоиков. Такой подход реализован английским исследователем Лесли Барнардом[31]. Однако, увлекаясь моральной интерпретацией «семени Логоса», этот автор изолирует «Логос сперматикос» от Логоса воплощенного, от личности Иисуса Христа, а это никак не отвечает позиции Иустина, который во второй Апологии пишет: «... все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями,

---

[29] Аверинцев С. С. София-Логос: Словарь.— Киев, 2006.— С. 278.

[30] См.: Osborn E. Justin Martyr.— Tübingen, 1973.— P. 35–36; Barnard L. W. Justin Martyr, his life and thought.— Cambrige, 1967.— P. 85–87.

[31] Barnard L. W. Justin Martyr, his life and thought. P. 96–99.

все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств *Слова, Которое есть Христос* то часто говорили даже противное самим себе» (10). Связь между «семенем Логоса» и Логосом ипостастным очень важна для Иустина. Через эту связь осуществляется для него домостроительство спасения всего человечества, направляющее его ко Христу.

Еще одним направлением взаимодействия с традицией платонизма является использование Иустином терминов «мимеа» и «метусиа» для обозначения различия причастности Логосу язычников и христиан. Это различие проводится апологетом как выделение двух типов причастности Логосу: жизни согласно с частью семенного Логоса, которая соответствует естественно-разумной сфере бытия человека, и жизни во всецелом Логосе-Христе, согласно всецелому Логосу, который есть Христос (2А.8). Это различие Иустин также формулирует и как разницу онтологическую: иное — семя Логоса, которое он называет «некоторое **подобие,** данное в меру сил», что является уделом язычников, и иное — «**участие** в Логосе по благодати и становление Его подобием, которое имеют христиане». (2А.13)

Указанное различие австралийский исследователь Эрик Осборн иллюстрирует через платоническое понимание искусства как копии копии. Причастие Логосу, или участие в Логосе, у Иустина имеет двойное значение: христианское участие происходит во Христе, Который есть весь Логос. Христиане становятся образом Логоса от Самого Логоса. Язычники же формируют свой ανθρωπειου λογου κατασκευη (2 А. 10) от семени Логоса, поэтому могут достичь только образ образа, что на шаг далее от обладания истиной. Γνοσις христиан утверждается благодатью, Самим Логосом т. е. сверхъестественно, а копия, которой обладают язычники, существует благодаря природной способности «в меру сил». Μετουσια (образ) и μιμησις (подобие) приобретаются только благодатью. Знание Христа и участие в Его благодати являются для Иустина конституитивными элементами персонального контакта между Христом-Логосом и христианами. Эта связь есть знание Логоса как Личности, что по существу выше связи между Логосом и язычниками, которая *безлична* и рассеяна [32]. В полемике с ограниченным платоническим пониманием связи отдельной души со сферой Божественного, доступной лишь горстке философов, Иустин постулирует всеобщую связь с Логосом, Который в дохристианские времена открывался как всеобщий Закон, являлся в теофаниях, заключался в тексте Писания, а затем воплотился в существе Иисуса Христа. «Он был и есть Слово, Которое находится во всем и предвозвещало будущее, то чрез пророков, то и Само чрез Себя. когда соделалось подобострастным нам и учило, этому поверили не только философы и ученые, но и ремесленники и вовсе необразованные, презирая и славу, и страх и смерть, потому что все это производит сила неизреченного Отца, а не средства человеческого разума.»; «явившийся ради нас Христос по всему был Слово, т. е. и по телу, и по Слову, и по душе». Тем самым преодолевается дуализм платонизма, особенно ярко выраженный в концепциях средних платоников, и утверждается всеобщая онтологическая доступность Логоса и упразднение Им тех разделений, которые с позиций платонизма представлялись либо труднопреодолимыми, либо непреодолимыми вовсе.

Утверждение Иустином превосходства христианского постижения истины над языческим не означает унижение естественного разума. Апологет демонстрирует способность войти в нехристианскую культуру, поскольку имеет широкое представ-

[32] Osborn E. F. Justin Martyr. P. 141.

ление о действии божественного Логоса и неограниченную уверенность в Его силе. Эта уверенность у Иустина и выражается в его переработке философских концепций античности.

Апологет в своем взгляде логично соединял дохристианские, частичные выявления семени Логоса и полное Его явление во Христе, последовательно проводя тем самым новый для античного сознания *принцип историзма*. Здесь мы видим, как в сознании Иустина разворачивается диалектическая картина явления Истины в сфере становления (которая в платонизме имела подчиненное и второстепенное значение): с одной стороны, Истина является в истории во всей своей богочеловеческой полноте, с другой — она является как завершение и исполнение тех зерен истины, которые были рассеяны в дохристианском человечестве, и одновременно она остается заданием и целью всего последующего процесса становления. Таким образом, у Иустина показано, как во Христе явлена связь прошлого, настоящего и будущего, мир получает связность и цельность в движении времени. Иными словами, дано видение мира в исторической перспективе, взаимопроникновение эпистемологии и исторического мышления: *Истина является в истории и тем самым история обретает истинность*. Учение о «семени Логоса» у Иустина Философа в своем глубочайшим значении раскрывается в теснейшей связи с принципом историзма, создающим почву для перехода от частичного и проблематичного обладания истиной и бытием, что являлось уделом античной культуры, к обладанию всей полнотой Истины, явленной Христианством. Это означает, что для античной культуры открывается возможность трансформации в иной тип культуры — христианский. Мы бы сказали, что дело Иустина (не только апологетическое, но и культурологическое) уже есть реализация такой возможности.

О. А. Медведева

ИЛЛЮЗИЯ: ПЕЩЕРНАЯ ЖИЗНЬ ИЛИ БЕГСТВО ОТ РЕАЛЬНОСТИ. СИМВОЛИЗМ ПЛАТОНА И ФАНТАСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ МИРЧИ ЭЛИАДЕ

Данная статья посвящена теме иллюзии в платоновском «Государстве» и в произведениях румынского философа и писателя М. Элиаде. И Платон, и Элиаде писали о слепоте души, ограниченности ее способов видения. Для Платона это выражалось в невозможности созерцания истинного бытия. Для Элиаде это — неспособность увидеть признаки священной реальности. Платон символически показывает данную ситуацию как «пещеру». Элиаде же обращается к фантастическому реализму, понимая его как бегство от реальности.

Ключевые слова: Платон, идеализм, Элиаде, фантастический реализм.

Medvedeva O. A. Illusion: cave life or an escape from reality. The symbolism of Plato and fantastic realism of Mircea Eliade

Plato and Eliade viewed as the creators of different ways of getting rid of illusions and finding «a genuine view».

This article is devoted to the theme of illusion in Plato`s “ The state» and in the works of Rumanian philosopher and writer M. Eliade. Both Plato and Eliade wrote about blindness of the soul, limitedness of vision of the soul. For Plato this is an impossibility of contemplation of true

being. For Eliade this is a disability to see the signs of the sacred reality. Plato symbolically shows this situation as a «cave life»; Eliade within fantastic realism writes about it as an escape from reality.
Keywords: Plato, idealism, Eliade, fantastic realism.

Тема иллюзии у Платона оказывается поводом еще раз поговорить о «человеческом убожестве» и загадке привязанности человека к этому своему состоянию. Иллюзия как следствие дефекта зрения либо сознательный уход в иную реальность — подход к объяснению может быть совершенно разным в зависимости от философских и стилистических установок авторов. Интересно проследить взаимодействие различных тенденций в понимании иллюзии на примере диалога Платона «Государство» и литературно-философского творчества Мирчи Элиаде.

Миф о пещере, излагаемый Платоном в седьмой книге «Государства», является не просто иносказанием. Он символизирует, во-первых, типы реальности, во-вторых, ступени познания, в-третьих — различное понимание жизни: пещерная жизнь — иллюзорное бытие, ограниченное чувственным восприятием мира; выход из пещеры — бытие истинное, «подъем души в умопостигаемое».

В иносказании одно просто именуется другим; в символическом изображении, в отличие от иносказания, очень существенно *подобие* того, что автор желает выразить, тому, посредством чего он это делает. «Странный ты рисуешь образ и странных узников!» — отмечает Главкон. «Подобных нам», — отвечает Сократ (515a). Символическое изображение в данном случае призвано раскрыть странность, иллюзорность ситуации — качество, которое в реальном виде человек не в состоянии заметить.

Пещера — некое место, где люди живут в несвободе. Это узники, находящиеся в полной неподвижности по причине оков, обращенные спиной к свету и принимающие тени вещей за вещи, а эхо — за звуки реального мира. Складывается ситуация иллюзии: мы не видим всего, что есть, и часть принимаем за целое, ведь тени — это не искажение вещей и не их отражение, а то, что сопутствует вещам. Таким образом, «оковы» — символ того, что ограничивает, а не искажает. Для оценки данной ситуации как несвободы нужна, безусловно, позиция некого стороннего наблюдателя — позиция, с которой Сократ и ведет свое повествование.

По мере изложения мифа становится понятно, что главной проблемой здесь является не различение родов бытия, а проблема зрения человеческой души. Речь идет о дефектах восприятия, приводящих к иллюзии, что обусловлено, с одной стороны, самой ситуацией несвободы, а с другой — переходом души в другие состояния: это как освобождение, выход на свет, так и возвращение обратно в пещеру. Сократ говорит о двух родах нарушения зрения: «...либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет» (518a). Симптомы этого болезненного состояния, «замешательства души» — ослепление и помраченность зрения. Восходя к умопостигаемому бытию, человек не в силах смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. В таком состоянии человеку гораздо проще считать достоверным то, что он видел раньше; у него болят глаза, и пещерная жизнь тянет его обратно. С другой стороны, если освободившийся от уз возвращается в пещеру, он вообще теряет способность что-либо видеть. Человек, который перешел от божественных созерцаний к «человеческому убожеству» (517d), выглядит жалким, равно как и тот, кто, выйдя из тьмы на свет, ослеплен ярким сиянием. И то, и другое — признак иллюзии.

Ограничение рождает привычку, а расставание с привычным — боль.

Согласно Платону, именно *привычка* является причиной болезненного состояния души, расстающейся с иллюзией, а также страх перед новым и неизведанным, боязнь показаться смешным и нелепым. Именно привычка привязывает нас к кому-то или к чему-то, но такая привязанность — не что иное, как оковы.

Парадоксальное свойство пещерной жизни — любовь человека к своим оковам, к иллюзии, к слепоте. Любовь к иллюзии продлевает ее существование. Освобождение воспринимается как насилие, несвобода, истина — как заблуждение (515d). Пещера — некий перевернутый мир, «ад обетованный», где, по выражению М. Метерлинка, «в объяснении нуждается не истина, а ложь»[33].

Может быть, из пещеры и выходить не стоит, раз выход сопряжен с болью и страхом? Такой вопрос у Платона нигде не звучит. Несмотря ни на что, нужно стремиться к созерцанию истинного бытия, поскольку, во-первых, существует идея блага, которая является причиной всего правильного и прекрасного; во-вторых, в нас заложена способность видеть благо (518d), а также способность понимания, которая имеет божественное происхождение и «никогда не теряет своей силы» (518e). Нужно лечить болезнь душевной слепоты, и здесь очень важна постепенность привыкания; подобное лечится подобным. «Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи…» (516a). Лечение дефектов душевного зрения неслучайно именуется Сократом «искусством обращения» (518d). Действительно, способность видеть у человека имеется, но проблема в том, что она неверно направлена, и необходимо повернуть его лицом к свету, причем делать это нужно с большой осторожностью.

Данное искусство именуется также **диалектикой — «освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу»** (532в). Диалектика — искусство постепенного постижения сущности — удел философов. Призвание философа требует мужества, поскольку оно обрекает человека на одиночество, непонимание и агрессию толпы (517a).

Особый тип людей — те, которые заботятся только о собственном усовершенствовании, которые «еще при жизни переселились на Острова блаженных» (519c). Такое бегство от жизни не осуждается Платоном, но, в соответствии со своей просветительской задачей, он считает его неприемлемым в идеальном государстве. Жизнь героя, поднявшегося к созерцанию блага, достойна восхищения, но она не приносит пользы тем, кто остался в пещере.

Искусство как иллюзорный мир, «отражение отражения», также не удостаивается высокой оценки Платона. Наиболее полезны те из выдающихся людей, кто, научившись «совершать восхождение к благу», не боится спуститься в пещеру, чтобы созерцать «темные стороны жизни» (520c), — философы, владеющие диалектикой. Величие их призвания — в «искусстве обращения», в умении повернуть к свету узников пещеры, привыкших к полутьме.

Итак, понятием «иллюзия» у Платона мы можем объединить как пещерную жизнь, так и дефект зрения души. В обоих случаях это несвобода.

Мирча Элиаде, румынский философ и писатель, — представитель совершенно иной традиции в понимании иллюзорного и истинного. Знакомясь с его творчеством, мы обнаруживаем вплетение платоновской мысли в ткань новой культуры — фанта-

---

[33] Метерлинк М. Сокровище смиренных.— СПб., 1903.— С. 115.

стического реализма. **Фантастический реализм —** направление в литературе, сутью которого является сочетание фантастических образов с достоверными бытовыми подробностями, которые заставляют читателя поверить в подлинность всего повествования. Вытеснение реальности фантастикой, точнее, прояснение смысла реальности через фантастику — такова главная идея этого направления. В западной литературе зачинателем его был Э. По, в русской — Достоевский, Гоголь и Андрей Белый.

Центральное место в литературном творчестве Мирчи Элиаде занимает тема иного мира. Этот мир не является потусторонним; он представляет собой разрыв реальности либо выпадение человека в другую реальность. Возможны следующие варианты контакта человека с этим миром. Во-первых, человек может случайно попасть в него, совершенно не подозревая о его существовании («У цыганок»). Во-вторых, опять-таки не по своей воле, человек может войти в этот фантастический мир через сказочное изменение своей внешности, и тогда уже реальность предстает перед ним чем-то иллюзорным («Великан», «Змей»). В-третьих, человек может сознательно стремиться к поиску этого фантастического мира — то, что Элиаде именует «великий побег» («На улице Мынтулясы»).

Как и у Платона, в новеллах Элиаде важно не само по себе разграничение родов бытия, а связанная с ним проблема зрения души. «Люди разучились смотреть вокруг себя, и все грехи и все зло проистекают от того, что в наши дни люди почти ослепли» («На улице Мынтулясы»)[34]. Иллюзия у Элиаде — душевная слепота, неумение и нежелание увидеть знаки фантастического мира в той действительности, которую мы привыкли считать единственно реальной.

Этот мир имеет свои пространственные характеристики, которые в новеллах Элиаде складываются в некий собирательный образ. Это диковинный сад посреди обжигающего жара городского асфальта. Это укромная пещера в горах, где прячется великан. Это рассекающая тьму лунная дорожка, по которой ползет змей, ослепительный по красоте и ужасу. И, наконец, это заброшенные, залитые водой подвалы, скрывающие вход в таинственные, полные магических кристаллов пещеры.

Странной представляется не фантастичность этих мест и даже не соседство их с обычным миром, а то, что человек замечает их внезапно: этот фантастичный мир буквально врывается в его сознание. «Будто вдруг неведомая сила перенесла его в горный лес… Бесконечная печаль овладела им. Сколько лет проезжать на трамвае мимо этого сада и ни разу не остановиться, не увидеть его вблизи!» («У цыганок»)[35].

Что касается времени, то оно искривляется так же, как и пространство: человек, возвращаясь в обычный мир, попадает в собственное будущее либо в прошлое. Это насмешка времени над совершенно не подготовленным к таким экспериментам человеком. В случае же сознательных поисков время фантастического события связывает настоящее героя с очень далеким мифологическим прошлым, которое освещает все события настоящего, поясняя их смысл и связывая их воедино.

Все эти странности пространства и времени фантастического мира отчасти объясняются Элиаде в его «Трактате по истории религии»[36]. Речь здесь идет о мифологическом понимании сакрального пространства и времени. Сакральное время противопоставляется профанному: оно не гомогенно, оно может быть концентри-

---

[34] Элиаде М. Гадальщик на камешках.— СПб., 2001.— С. 217.

[35] Там же. С. 34.

[36] Элиаде М. Трактат по истории религии. Т. 2.— СПб., 2000.— С. 285.

рованным и разреженным. Сакральное же пространство разрывает пространство профанное.

Всякое событие, уже в силу того, что происходит оно в пространстве и времени, представляет собой *разрыв* в профанной длительности и потому является иерофаническим; оно отсылает нас в далекое время, in illo tempore, когда творились великие космогонии, и только изредка то героическое время проявляет себя в неких фантастических моментах — например, в образах великанов, поражающих обычных людей своими невероятными размерами («Великан», «На улице Мынтулясы»), либо в фольклорных обрядах — например, заклинание змея («Змей»).

Событие перебрасывает нас в далекое мифическое пространство: у Платона — Острова блаженных (Государство, 519с), у Элиаде — подземная Страна блаженных («На улице Мынтулясы»). Событие, пишет Элиаде, — это разрыв в потоке серой и однообразной профанной длительности. Оно погружает нас в миф, а миф необходим для понимания жизни[37]. Разрыв — это освобождение, снятие оков, что, конечно, не может не быть болезненным.

Важной особенностью мифологического сознания является, как было сказано, соединенность мира естественного и фантастического, взаимосвязь событий прошлого и будущего; собственно говоря, это отсутствие прошлого и будущего — одно непрерывно длящееся мифологическое настоящее.

Кто становится героем события? Сакральный мир может напомнить о себе посредством произвольного выбора, и тогда совершенно случайный человек становится объектом его эксперимента. С таким человеком начинают происходить совершенно невероятные вещи, которые он не может объяснить причинно-следственными связями и из-за которых он становится смешным и нелепым для окружающих. Иллюзией в данном случае является *неподготовленность восприятия к встрече с фантастическим*, и хорошо еще, если такая встреча ожидает человека рассеянного, с артистической натурой: разрыв сознания будет для такого человека не слишком болезненным (учитель музыки Гаврилеску, «У цыганок»).

Другой вариант — сознательные поиски сакрального мира, бегство от серой и однообразной действительности в волшебный мир, который открывается, как пещера, полная чудодейственных кристаллов и освещенная светом тысячи свечей («На улице Мынтулясы»). Поиски этого мира могут увенчаться успехом лишь для самых смелых и одержимых. Главный признак героя — особенность зрения, умение видеть в обыденной жизни знаки иной действительности. Эти знаки могут быть изображены на стенах заброшенного подвала, скрывающего и одновременно открывающего вход в пещеру, они могут быть и иными; главное — уметь их различать. Герои события — избранные люди, «кто таил в себе что-то особенное, кто видел в жизни не только то, что видим мы, люди озабоченные и ограниченные» («На улице Мынтулясы»)[38]. Интересной особенностью героев является также их способность менять до полной неузнаваемости внешность и даже возраст.

В данном случае иллюзия — это *ограниченность зрения, душевная слепота.* Тема исцеления этого порока неоднократно звучит у Элиаде. И если у Платона иллюзия лечится посредством выхода из пещеры и постепенным привыканием к солнечному свету, то у Элиаде, наоборот, уходом в пещеру, погружением в под-

---

[37] Там же. С. 298.

[38] Элиаде М. Гадальщик на камешках. С. 210.

земный мир, в котором серый свет обыденной действительности заменен светом свечей и где находятся волшебные кристаллы, возвращающие человеку зрение («На улице Мынтулясы»).

Герой и философ — в чем разница между ними? Философ — тот, кто умеет осторожно приблизиться к созерцанию блага и помочь в этом другим. Герой — тот, кто просто *уходит* от обыденной жизни, чтобы вернуть себе утраченное зрение.

В завершение хочется отметить светлую, оптимистическую ноту, которая объединяет символизм Платона и фантастический реализм Мирчи Элиаде. Это убежденность в том, что человеку дано зрение души — либо для созерцания истинного бытия и приближения к идее блага (Государство, 518c), либо для того, чтобы замечать знаки иной действительности, стать участником события, придающего обыденной жизни человека сакральный смысл.

С. Ю. Иванов

СЛЕЗЫ АЛКИВИАДА

В статье рассматривается значение понятия «эрос» у Платона как движущей силы. Душа как самодвижущееся, как, равным образом, и всё вообще, определяется как насильственно продвигаемое. Цель же этого продвижения фиксируется как виртуальность.

Ключевые слова: эрос, движение, предъявление, виртуальность.

Ivanov S. Y. Alcibiades' tears

The meaning of Plato's «Eros» as a motive power is considered in this article. The soul as a self-moving, like equally everything in general, is determined as forcibly advanced. And the aim of this advance is fixed as virtuality.

Keywords: Eros, motion, presentation, virtuality.

В «Пире» Платон рассказывает, как Алкивиад, будучи весьма уже опьянен вином, повествует, заливаясь слезами, как Сократ отверг его самого и его любовь. По поводу этого сюжета мне довелось однажды услышать следующий комментарий: «Ах! Эти пьяные слезы!». В этом ироническом определении слышится как отсылка к *ясности ума*, так и рецепция Сократа как существа *неподверженного воздействиям*.

Аристотель определяет *действие* так: «Имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность (οὐσία καὶ ἐνέργεια). И движет так предмет желания (ὀρεκτόν)[39] и предмет мысли (νοητόν); они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу (τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά)»[40]. Это неподвижное движущее определяется как «то, ради чего», движущее «как предмет любви» (ἐρώμενον), — «движимое же им движет все прочее»[41]. То, чем движимо движимое, в первичном смысле — эрос. В то же время движущее не в собственном смысле производит механическое движение.

---

[39] В английском варианте перевода «ὀρεκτόν» переводится как «desire».

[40] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т.— Т. 1.— М., 1981.— 1072a25 и сл.

[41] Там же. 1072b1 и сл.

Итак, как говорит Эриксимах, действующая сила во всем — Эрос: он *есть* (ἐστὶν) не в одной только человеческой душе [в ее отношении] к прекрасному (πρὸς τοὺς καλοὺς), но еще и ко многому другому и в другом, в телах всех животных и в растущем на земле (ἐν τῇ γῇ φυομένος), и, как говорится, в каждом сущем (ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι)[42]. Человеческая душа, таким образом, определяется в своей *связанности* с чем-то иным, как нечто, обусловленное эросом. Эрос определяется, тем самым, как движущая сила, а значит, в отношении души к иному, которое и маркируется термином *эротическое*, сама же душа выступает в качестве *претерпевающего*, а отнюдь не действующего. Именно душу влечет к предмету желания. Это означает, что то, к чему движется душа, есть не что иное, как *ее собственное содержание*, εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. В этом отношении души к самой себе как к иному душа только и становится сама собой: насильственное движение души есть ее приведение к ее собственному виду.

Но тогда мы оказываемся перед странным вопросом: Сократ — *удивительный человек*, и он действительно не подвержен никаким воздействиям? Мотивация Сократа в этом *воздержании* известна: нет смысла обменивать нечто подлинное и вечное, на нечто сомнительное и скоротечное. Речь идет о принципиальном различии *явления*, т. е. того, что, так или иначе доступно в чувственном восприятии (αἴσθησις), и того, что в этом явлении является как принципиально недоступное. Чувство вообще — некоторая несомненная и неотменимая данность, вопросы о которой, как известно, лишены смысла: «...тем, кто спрашивает бел ли снег, следует обратиться к своим чувствам»[43]. Снег, тем самым, *всегда* бел, родители почитаемы, а боги исповедуемы…

Алкивиад, разумеется, не прекрасное *как* оно само, но прекрасное *не предъявлено* иначе, нежели *как* Алкивиад или Федр. Саму эта формулировка καθ' αυτόν: *как* оно само, подразумевает тем самым уже *наличие некого зазора*, отделяющего сущее от самого себя; отсылающего к закону тождества, и фиксирующего внутреннее отношение равенства сущего самому себе. Таким образом, само по себе сущее уже оказывается самому себе иным, хотя и таким, которое состоит в отношении тождества с самим собой. Отношение же его с чем-то другим, обозначаемое термином *причастности* (μετοχή), предъявляет прежде всего *различие* и внутреннюю рассогласованность сущего. *Это-вот* (τόδε τι) есть не что иное, как связность некоторого предъявленного *вот* и иного, которое в качестве *вот* отсутствует, но из которого присутствующее *вот* понимается именно *как это*, а не *как то*. Эрос, таким образом, оказывается *принудительным продвижением* всякого предъявленного *вот* к отсутствующему, но фиксированному *как оно само*, из которого это *вот* определяется *как это*. Речь, соответственно, идет о том, что всякое сущее всегда фиксируется либо в связи с чем-то иным, т. е. в отношении его причастности чему-то, либо в отношении себя самого, т. е. в качестве цели (τέλος) для иного ему причастного.

Алкивиад как нечто прекрасное тем самым сам продвигается к прекрасному как таковому, выступающему в качестве его виртуального τέλος'а, и в то же время выступает в качестве источника вхождения теплоты/красоты в глаза как *предъявление* прекрасного. На тех же основаниях, на каких Закон — лишь иронический образ Блага, вызывающий у Сократа и его учеников только безудержный смех, Алкивиад — лишь иронический образ прекрасного. Но, все дело в том, что это *само по себе* имеет место

---

[42] Platon. Symposion // Platon. Sämtliche Werke. Bd. IV.— Frankfurt a.M.; Leipzig, 1991.— 186a–b.

[43] Аристотель. Топика // Аристотель. Сочинения: В 4 т.— Т. 2.— М., 1978.— 105a5–7.

лишь в качестве некой *виртуальности*, непосредственно *отсутствующего*, о чем мы судим *лишь аналитически*, отталкиваясь от редуцируемого наличного.

Говорят, Сократ — чуть ли не изобретатель этики… Неравноценность обмена, останавливающая Сократа, фиксируется как несоразмерность телесной красоты Алкивиада и душевной красоты Сократа. А это значит, что сам Сократ — такой же иронический образ *Прекрасного*, как и Алкивиад. Причем *действительно* иронический (εἰρωνικός), поскольку в отличие от непосредственного предъявления телесного, он при помощи слов производит такой εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ Алкивиада, который уже вряд ли возможно отличить от тех εἴδωλα, что возникают в душах неопытных юношей, далеко отстоящих от истины, при помощи искусства показывать нечто издали. И весь вопрос, таким образом, состоит лишь в том, отчего же Алкивиад не смеется?

СЕКЦИЯ № 2
Ведущие: доктор филос. наук, профессор О. Е. Иванов, кандидат филос. наук, доцент Д. Ю. Дорофеев

С. П. Лебедев

ВПЕРЕД К ПЛАТОНУ?

Высказывается предположение о существовании сходства в динамике современной науки и доплатоновской философии. Это предположение основано на общности изменений в предметной сфере. Такие изменения могут стать важнейшим фактором преобразования исследовательской активности в современной науке, как это уже было в античности.

Ключевые слова: Современная наука, античная философия, досократики, платонизм.

Lebedev S. P. Ahead to Plato?

In thesis there is stated the supposition regarding the similarity in the dynamic in the contemporary science and the pre-Plato philosophy. This supposition is based on the likeliness of changes in the subject sphere. These changes can become the crucial factor of the modification in research activity in contemporary science like it was in antiquity.

Keywords: Modern science, ancient philosophy, presocratics, Platonism.

История развития мышления напоминает движение по спирали: в определенные периоды времени познавательная активность человека попадает в гносеологические ситуации, очень похожие на те, которые однажды уже имели место. Нечто подобное происходит с современной наукой. Последняя (лучше сказать, научный образ мышления) оказалась в гносеологическом положении, в котором когда-то находилась философия, совершая переход от досократовской физики к метафизике Платона

и Аристотеля. Переход от физики к метафизике, каким он проявился в истории античной философии, возможно, был своего рода матрицей, «форму» которой будет неизбежно принимать на себя любое «другое» познание, оказавшееся в сходных субъект-объектных отношениях. В связи со сказанным можно сделать предположение, что современная наука, как когда-то древнегреческая физика, совершает постепенный, не всегда осознаваемый ею и не всегда последовательный, переход от «физического» образа мышления к «метафизическому»[44].

Существенной «фоновой» чертой древнегреческой физики следует считать чувственный характер мышления, сохраняющий свою адекватность лишь в отношении к чувственно же воспринимаемым объектам. На основе этого мышления в границах физики сложились исследовательский алгоритм и соответствующая ему стратегия познания, имеющие совершенно определенное содержание. Важнейшим исходным пунктом указанного алгоритма стала убежденность в том, что реально существуют только чувственно воспринимаемые вещи. С этой убежденностью алгоритмично связаны доминирование рассудочного типа мышления, ориентация на поиск только двух видов начал (материального и движущего), использование метода качественно-количественных изменений, предположение о том, что начало следует отыскивать путем разложения сложного объекта и что процесс разложения вещи противоположен процессу ее возникновения. Стратегией познания, основанного на указанном алгоритме, является стремление свести все многообразие реальности к количественным изменениям некоего исходного простейшего качества.

В судьбе физического алгоритма большую роль сыграло обнаруженное в рамках натурфилософии отвлеченное мышление. Появившись, оно показало мнимый характер метода качественно-количественных изменений (противоречивость «скачка» при описании возникновения и гибели вещей), способствовало усилению субъективистских и релятивистских тенденций в физике, умалению интереса к натурфилософским проблематике и ее способу философствования, наконец, способствовало также перенесению внимания на человеческую деятельность и ее начала.

Изучая деятельность, философия в лице софистов впервые столкнулась с целевым видом причинности. Начала деятельности (целевая причина) оказались не похожими на то, что физиками и софистами понималось под началами природы (материальная и движущая причины).

Мысль Платона, стремившаяся преодолеть софистику, оказалась перед двуединой задачей: 1) усмотреть единство между мышлением и чувственным восприятием (если оно есть), 2) найти единство между началами природы и началами деятельности. Решая эту задачу, Платон пришел к закладыванию основ нового познавательного алгоритма. Базовым для нового алгоритма стало допущение (переросшее позднее в непосредственное усмотрение) существования, наряду с чувственно воспринимаемыми вещами, вещей умозрительных, являющихся причинами и сущностями первых. Указанное усмотрение (интуиция) стало основанием новой стратегии, заключающейся в стремлении выявить внутреннее непротиворечивое единство вещей умозрительных и чувственно воспринимаемых. Умозрительная интуиция и соответствующая ей стратегия стимулировали, с одной стороны, постепенный отказ от метода качественно-количественных

[44] Под «метафизическим» здесь понимается не такая форма мышления, которая противоположна «диалектической», а такая, посредством которой выявляется внутреннее единство между умозрительными сущностями и чувственно воспринимаемыми вещами.

изменений и от использования количественных средств объяснения[45], с другой стороны — формирование цепи гносео-методологических действий, образующих внутренне связанную, целостную их систему. На смену категориям «качество» и «количество» приходят в роли основного средства объяснения генезиса вещей категории «возможность» и «действительность» (окончательное оформление этой тенденции произошло у Аристотеля). Отношения между этими категориями выстраиваются посредством метода тождества противоположностей. Вместо двух чувственно воспринимаемых причин (материальной и движущей) возникновение вещей предлагается описывать с помощью четырех (добавляются умозрительные формальная и целевая причины[46]). Более того, все четыре начала показываются как разные аспекты функционирования одного начала (у Аристотеля). Начало генезиса вещей, таким образом, перестает казаться предельно простым, своего рода атомом (чувственно воспринимаемым или умозрительным), оно предстает сложным целостным образованием, неоднородность коего делается причиной возникновения из него зрелой вещи. Инициированные Платоном и завершенные Аристотелем теоретико-методологические преобразования позволили непротиворечиво решить вышеуказанную двуединую задачу: выявить внутреннее единство чувственно воспринимаемых и умозрительных вещей, найти единство начал природы и человеческой деятельности, и непротиворечиво (без скачка) описать генезис вещей.

Следует отметить, что использование физического алгоритма с его количественными методами было оправданным и вполне продуктивным до тех пор, пока объектом изучения была чувственная воспринимаемость тел, тогда как целесообразность ускользала от внимания. Однако появление в поле зрения философии именно целесообразно устроенных объектов (человеческой деятельности и организмов), понятых в их специфике, стало началом замены физического алгоритма метафизическим. Попадание в поле зрения исследования целесообразности и ее начал является объективным условием смены физического алгоритма метафизическим. Нужно при этом особо подчеркнуть, что необходимым условием такой замены оказались также и субъективные условия — уважение к требованиям отвлеченного мышления (его строгости, точности и последовательности) и умозрительная интуиция. Только при наличии обоих условий — объективного и субъективного — метафизический алгоритм может прийти на смену физическому. Это обстоятельство есть, вероятно, общее правило смены алгоритмов.

Новоевропейская наука, как представляется, тоже движется обнаруженным выше путем. Она возникает вследствие отказа от метафизического (аристотелевского) образа мышления и возврата к физическому алгоритму в описании простейшего объекта — механического движения. Галилей почти без изменений заимствует классический продукт физического алгоритма — представление о падающих (прямолинейно и равномерно) атомах, изъяв из него именно падение, дабы исключить намек на «естественное место»; падение он заменяет понятием инерции (в котором уже не обнаруживается присутствие целевой причины), а движение интерпретирует только с помощью чувственно воспринимаемых начал — материального и движущего. Удаление из сферы

---

[45] Платон лишь заложил для этого определенные предпосылки, но не прошел путь отказа от количественных представлений до конца. Зато этот путь прошел Аристотель.

[46] Эти причины были усмотрены первоначально, видимо, в человеческой деятельности, затем, общими усилиями Платона и Аристотеля, перенесены на природные объекты.

рассмотрения целевой причины движения делает последнее удобным для применения к его описанию математического аппарата.

Успешность физического алгоритма при описании простых явлений побудило научное сообщество перенести его методы в иные предметные сферы, в которых объектом изучения становятся, возможно, чуть более сложные, но все-таки однотипные явления, которые могут быть достаточно адекватно интерпретированы с помощью лишь материальной и движущей причин. Свой потенциал этот алгоритм распространяет и на биологию XIX в., прежде всего на объяснение возникновения многообразия биологических видов (дарвиновская гипотеза). Целесообразность живого признается, однако начала целесообразности — формальная и целевая причины — не выявлены еще как самостоятельный объект и не признаются в качестве причины. Целесообразность интерпретируется как случайное следствие взаимодействия в лучшем случае материальной и движущей причин. Лишь социальное знание по мере сил и с переменным успехом отстаивало право на отказ от применения к изучению человеческой деятельности (целесообразной) методов естественных наук.

Появление генетики фактически свидетельствовало о присутствии целевых и формальных начал также и в живой природе, а не только в человеческой деятельности. Наличие генетической информации, предшествующей появлению организма и управляющей его строительством, указывает на то, что целевой и формальный факторы занимают уровень причин и сущности. Наука, таким образом, столкнулась с теми же самыми объектами, целесообразное устройство которых способствовало преобразованию физики в метафизику в древности. Объективное условие такого перехода оказывается выполненым, и пренебрежение к умозрительным причинам в этой ситуации становится свидетельством неадекватного описания объекта исследования.

И все же приходится констатировать неготовность субъективного условия. Наличие явных признаков причинного функционирования целевого и формального факторов в генетической информации пока не изменило принципиальным образом фундаментальных установок господствующего в науке физического алгоритма. Только некорректное отождествление информации с ее носителями позволяет его адептам создавать видимость действительного объяснения. Коррекции методологии в сторону метафизического алгоритма препятствуют: 1) как минимум настороженное отношение к метафизическому образу мышления и отсутствие в научной среде навыка к нему; 2) неумение (или невозможность) привычными методами воздействовать на умозрительные причины так же, как позволяют воздействовать на себя причины чувственно воспринимаемые; 3) трудности в применении прежде всего к целевым причинам математических методов; 4) невозможность внешне ориентированными методами практически воздействовать на умозрительные причины.

Научное мышление, как когда-то античное, оказалось на распутье: либо, не обращая внимания на некоторую некорректность и не выходя за пределы мнения, сохранять привычное движение на основе физического алгоритма, гарантирующего практическую эффектность и эффективность; либо же долго и трудно приводить в соответствие с умозрительными причинами свой понятийный аппарат и свои методы, меняя постепенно представления о стандартах научности. Каким путем пойдет научное мышление, пойдет ли оно вперед, к Платону?

В. В. Мурский

ОСОБЕННОСТИ ФИХТЕВСКОГО И АНТИЧНОГО ПОНИМАНИЙ ДИАЛЕКТИКИ

Отношение Фихте к диалектике парадоксально. Фихте развивает диалектику. Тем не менее он не дает ясного ее определения. Данное понятие он использует в очень широком смысле. Чтобы понять этот парадокс, необходимо обращение к античной философии.

Ключевые слова: диалектика, Фихте, античная философия.

Murskiy V. V. The features of the Fichte`s and antique conception of the dialectics

The ratio of Fichte to the dialectic is paradoxical. Fichte develops dialectics. However, Fichte does not give a clear definition of dialectics. Fichte generally use that term very rarely. To comprehend this paradox, it should make an historical-philosophical digression in Antiquity.

Keywords: dialectic, Fichte, ancient philosophy.

Отношение Фихте к диалектике имеет одну парадоксальную особенность. С одной стороны, не подлежит сомнению то, что Фихте занимается развитием диалектики; а с другой стороны, этому противоречит тот факт, что Фихте не дает четкого определения диалектики, да и вообще употребляет этот термин крайне редко и, что важно, никогда не использует его в сочинениях, посвященных его главной дисциплине — наукоучению. А между тем для Фихте как раз характерно ставить читателя или слушателя в известность относительно метода, который он в данный момент использует.

Чтобы осмыслить этот парадокс, следует произвести историко-философский экскурс в период возникновения диалектики.

Диалектика появляется уже у Элеатов, к которым, скорее всего, следует приписать и Ксенофана. Яркими примерами в этом отношении являются рассуждения Ксенофана о сущности бога, в которых он доказывает, что если бог есть, то он не возник, един, себе подобен и т. д.[47], а также то место в поэме Парменида «О Природе», в котором речь идет о сущем как таковом.

Вопрос о наличии и характере диалектики у Гераклита весьма темен. Изречения Гераклита, как правило, не представляют собой умозаключений. Конечно, у Гераклита прослеживается мысль о единстве противоположного, но Гераклит не аргументирует, а просто указывает на это единство, апеллируя к очевидности. Для Гераклита, как и для ионийцев, характерен чувственно-образный подход к описанию начала и космоса («вечно живой огонь») и происхождению из него и, соответственно, возвращению в него вещей: «под залог огня вещи».

Критикуя изменчивое сущее ионийцев (и, скорее всего, Гераклита), элейцы говорили о сущем как таковом и о смысле, который заключается в слове сущее. То есть они вслушивались в смысл слов. Однако, несмотря на присущую всем элеатам общность метода, между ними все-таки имеются заметные различия. Различия эти касаются в том числе предикатов, которыми наделяется сущее. У Ксенофана Бог не бесконечен и не конечен, не движется и не покоится, у Парменида сущее конечно и неподвижно, а у Мелисса бесконечно. Но есть не менее важное различие в способе доказательства.

---

[47] Псевдо-Аристотель. О Мелиссе, Ксенофане, Горгии. Гл. 3–4; 977а // Фрагменты ранних греческих философов / Сост. А. В. Лебедев.— М., 1989.— С. 160.

Если Ксенофан умозаключает гипотетически: если нечто есть, то оно не возникло и т. д., то Парменид в своей поэме уже утверждает категорически и даже аподиктически: «сущее есть и не быть ему невозможно». В этом отношении Парменид похож на Гераклита: оба ссылаются на очевидность; Гераклит по аналогии, а Парменид прямо на смысл слова сущее.

Элейская школа оказала беспрецедентное влияние на последующую историю философии. Например, после того, как элеатами была доказана немыслимость возникновения, следующее поколение физиков (Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит) уже было вынуждено проявлять изобретательность, порой прибегая к диалектике, чтобы избежать использования категории возникновения.

Диалектика элейской школы оказала также влияние на софистов. А учения некоторых софистов напрямую связаны с элейской традицией. Самый известный из них — Горгий, утверждая, что ничто не существует, сталкивает между собою аргументацию Ксенофана и Мелисса, утверждавших что сущее есть, но наделявших его разными свойствами. В результате — противоречие и вывод, что ничто не существует. Таким образом, получается, что Горгий осуществляет саморефлексию элейской школы.

Случай Сократа примечателен не только тем, что он не оставил сочинений, но и тем, что его ученики не представляли собой единой философской школы, но некоторые из них стали основателями собственных школ, весьма различных по содержанию. Так, например, у основателя кинической школы Антисфена в гносеологической части его учения заметно влияние Горгия, а в учении мегарской школы вообще прослеживается аргументация элеатов, только перенесенная в область этики: место единого сущего у мегариков занимает благо.

Платон был знаком с несколькими философскими учениями. В его сочинениях можно проследить влияние элеатов, пифагорейцев, Анаксагора, а также он был знаком с рассуждениями Сократа и софистов. Темы, разрабатывавшиеся прежними философами, присутствуют в различных его диалогах; причем они, как правило, излагаются соответствующими персонажами.

В зависимости от темы диалога применяется соответствующий метод. В диалогах этико-практической направленности имеет место метод, характерный для софистики; их действие проходит в оживленных спорах и беседах. Таковы ранние диалоги, включая начальную часть «Государства». В диалогах метафизического характера используется диалектический метод, начавший свое развитие у элеатов. В диалоге «Тимей» открыто заявляется, что самое большее, на что мы можем претендовать при обсуждении видимого космоса, — это правдоподобный миф. В диалогах, посвященных душе, присутствуют как диалектические рассуждения, так и мифы. В диалогах нравственно-практического характера Платон тоже использует мифы.

Диалектика, присутствующая во всех названных типах диалогов, тоже имеет отличия. При этом можно обнаружить несколько видов диалектического рассуждения, в общем, согласующихся с тематикой. В диалогах с этико-политической тематикой часто присутствует так называемая отрицательная диалектика Сократа, когда тезис оппонента критикуется путем выявления противоречий в его позиции. Диалектика метафизических диалогов и метафизических частей диалогов, посвященных душе имеет элейский характер. Однако в ней можно выделить два вида. Один из них наиболее ярко представлен в диалоге «Парменид». Он состоит в беспристрастном рассмотрении разных гипотез с выводами. Этот вид диалектики появился уже у Ксенофана. Это

не отрицательная диалектика; рассуждения здесь заканчиваются выводами, просто это выводы из гипотез. Третий вид диалектики — это положительная конструктивная диалектика, где рассуждение направлено на решение противоречий. Этот вид диалектики тоже можно найти у элеатов; потом он применялся теми из философов-физиков, которые приняли положение элеатов о немыслимости возникновения. У Платона яркий пример такой конструктивной диалектики представлен в диалоге «Софист». Этот вид диалектического рассуждения активно использовался в дальнейшем. Его можно обнаружить у неоплатоников, средневековых мыслителей и новоевропейских философов. Например, когда Кант в «Критике чистого разума» рассматривает антиномии, то устанавливает он их с помощью диалектики, характерной для второй части диалога «Парменид», а критически разрешает третью антиномию, касающуюся проблемы свободной причинности, с помощью конструктивной диалектики.

Пожалуй, еще можно отдельно отметить как особый вид диалектики тот способ рассуждений, который имеет место в четвертой теореме диалога «Федон». А именно, в ней доказывается бессмертие души путем указания на то, что душа есть сама жизнь, а потому несовместима со смертью. Этот способ рассуждения присутствовал уже у Парменида, когда он говорил, что сущее есть и не может не быть. Начиная со средних веков этот вид диалектики будет применяться при так называемом онтологическом доказательстве бытия Божия; с той, однако, разницей, что в средние века этому способу рассуждения будут стараться придать вид силлогизма. Наконец, на этом виде диалектики будет строиться наукоучение Фихте в той его части, где речь пойдет об основоположении.

Платон дает несколько определений диалектики. В диалоге «Софист» он определяет предмет диалектического знания в том, чтобы «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый»[48]. В шестой книге «Государства» Платон характеризует диалектическую способность как способность разума восходить к беспредпосылочному началу. «Свои предположения он (разум.— *В. М.*) не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним»[49]. Платоновские определения диалектики характеризуют ее положительным образом. Для него это чисто умозрительный способ познания.

Аристотель положил начало традиции негативного отношения к диалектике. Для Аристотеля диалектика имеет дело лишь с правдоподобным. «Диалектические (доводы.— *В. М.*) — те, которые заключают от правдоподобного к одному из членов противоречия»[50]. А во второй главе четвертой книги «Метафизики» Аристотель даже прямо противопоставляет диалектику наряду с софистикой философии. «…Софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности… Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия»[51]. Но, в отличие от фило-

---

[48] Платон. Софист. 253d.

[49] Платон. Государство. 511b.

[50] Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения: В 4 т.— Т. 2.— М., 1978.— С. 537.

[51] Аристотель. Метафизика. 1004b 15–25.

софии, диалектика занимается привходящими свойствами вещей, а не сущим как таковым. То есть Аристотель, как и Платон, связывает диалектику с познанием идей, но отказывает им в статусе сущего самого по себе и, соответственно, отвергает диалектику как способ истинного познания; хотя сам Аристотель, конечно же, занимается диалектикой, например, в двенадцатой книге «Метафизики», когда он рассуждает об уме.

Начиная со средних веков аристотелевская точка зрения в отношении диалектики стала господствующей. Таковой она продолжала оставаться вплоть до девятнадцатого века, поскольку логические сочинения Аристотеля продолжали пользоваться авторитетом. Именно вследствие этого даже такой философ, как Спиноза, вся «Этика» которого построена на диалектике, этого слова не употребляет, а вместо этого говорит о геометрическом методе.

Кант называл диалектику логикой видимости, отмечая при этом ее необходимость. И хотя он имел свои причины для такого определения, поскольку диалектика выходит за рамки опытного познания, но все-таки в самом этом словоупотреблении заметно влияние аристотелевской традиции, в том числе и потому, что Кант связывает диалектику с идеями чистого разума. В своей «Критике чистого разума» Кант очень часто говорит о диалектике, но именно в указанном критическом смысле, как о неизбежном источнике трансцендетальной иллюзии. У Канта диалектика является логикой видимости потому, что она выходит за пределы опыта, единственно которым и может ограничиваться человеческое знание.

Фихте, конечно, испытал сильное влияние Канта, в том числе и терминологическое. Контекст, в котором Фихте говорит о диалектике, а также смысл этого термина, различаются в разные периоды его творчества. В ранней работе «Опыт критики всяческого откровения» (1792). Фихте говорит о диалектике в кантовском смысле, в смысле логики видимости. Такое понимание сохраняется и в йенский период. Во второй берлинский период Фихте употребляет этот термин в смысле остроумия, а в третий говорит о ней в связи со скептическим умонастроением, а также как о методе подведения к очевидности. Последнее согласуется с платоновским пониманием диалектики из шестой книги «Государства».

А. М. Толстенко

ЭРОС В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА

Преобразование греческой мудрости в метафизику начинается с Платона. Это выражается в страстных поисках истины, алетейи. Для греческой мысли природа как physis, т. е. как спонтанный мир явлений, это также — poiesis. Данное положение разделяли и Платон, и Аристотель. Важно отметить, что платоновская философия является «эротософией». Это означает, что идея высшего блага, проявляется только в любовном восхождении к ней, которое очищает от телесных импульсов и позволяет душе найти утраченную гармонию и полноту жизни.

Ключевые слова: Алетейя, фюсис, пойэзис, эротософия.

Tolstenko A. M. Eros in the philosophy of Plato

The transformation of Greek wisdom in metaphysics starts with Plato. Philosophical questioning the newly is revived. It's expressed in a passionate quest for truth, aletheia. For Greek

thought nature as physis, i.e. as spontaneous world of phenomena, is too a poiesis. This is the position of Plato and Aristotle. It is important to note that Platonic philosophy is a erotosophy. This means that the idea of the highest good, being the focus of the immutable existence, reveal itself only in erotic comprehension, which clears from bodily impulses and allows the soul to find the lost harmony and completeness of the life.

Keywords: aletheia, physis, poiesis, erotosophy.

В условиях нарастающего соперничества между греческими полисами и внутренних междоусобиц движение софистов ориентировалось на здравый смысл и предприимчивость. Достойными внимания оказывались тщеславие, стремление к власти и прославлению, апеллирующие к риторике как особого рода дискурсу убеждения, как руководству к пользе и успеху в сугубо обыденных делах. «У софистов, — подчеркивает Гегель, — индивидуум был для самого себя последним удовлетворением, и, расшатывая и колебля все другое, незыблемой точкой сделалось для них следующее положение: “Мое удовольствие, тщеславие, слава, честь, особенная субъективность,— вот то, что я делаю своей целью”. Софистов поэтому упрекали в том, что они поощряли страсти, частные интересы и т. д.»[52] Софистика разрабатывала прежде всего риторику, знающую заранее, что и кто является к чему-либо предназначенным. Природная одаренность и устное «живое» слово оказывались недостаточными для ораторского мастерства, которое ориентировалось на профессиональную выучку. Софистика представляла особого рода «технологию» обработки слова в аспекте пользы для человеческого существования. Так, в одном из платоновских диалогов Горгий заявляет, что софистика наделяет человека силой и властью в полисе. Сократ просит объяснить, что он имеет в виду, говоря о величайшем для людей благе и называя себя его создателем.

> Горгий. То, что поистине составляет величайшее благо и дает людям как свободу, так равно и власть над другими людьми, каждому в своем городе.
>
> Сократ. Что же это, наконец?
>
> Горгий. Способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя наживает деньги, а для другого — для тебя, владеющего словом и уменьем убеждать толпу.…Оратор способен выступать против любого противника и по любому поводу так, что убедит толпу скорее всякого другого; короче говоря, он достигнет всего, чего ни пожелает (Gorg. 452d-e, 457a-b)[53].

Поскольку вопрошание об истине, этой отличительной особенности бытия, не вызывает интереса у софистов, они ведут спор с целью наживы денег (Soph. 225d — 226a). В силу того, что именующая сущность языка была утрачена, об одной вещи, как полагали софисты, можно было высказывать два часто взаимоисключающих суждения. С помощью софистического искусства сомнительным можно было сделать все что угодно. Платон приводит несколько примеров риторического «фокуса». Со-

---

[52] Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2.— СПб., 1996.— С. 22.

[53] Платон. Сочинения: В 4 т.— М., 1990–1994.— Т. 1: Горгий / Пер. С. П. Маркиша.— С. 477–574; Евтидем / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн.— С. 158–202.

фист Евтидем, приехавший в Афины, убеждает оппонента в том, что отец отдельного человека является отцом не только всех людей, но и всех животных (Euthyd. 298c-d). Его брат Дионисодор ловко заключает: «Следовательно, будучи отцом, он твой отец, так что отцом твоим оказывается пес, а ты сам — брат щенятам» (Euthyd. 298e).

После софистов гармония человеческой мысли со всем сущим была утрачена. С Платона начинается преобразование греческой мудрости в метафизику. В диалоге «Софист» Платон со всей решительностью настаивает на том, что «тонус» философа совершенно другой природы, чем «тонус» софиста, несмотря на их подобие. Философия благодаря Сократу и Платону стремится восстановить былое созвучие мысли и бытия. Что означает эта перемена в философском вопрошании? Суть дела заключается в том, что для Платона поворот мысли от сущего к бытию выражается в страстном стремлении к истине-«алетейе».

Примечательно, что вопрос о бытии сущего являлся изначальным вопросом греческой философии и приводил греков в удивление, так как по своей природе они были исследователями и хранителями «феноменов», т. е. всего того, чему свойственна полнота явленности. О таком приведении из сокрытости в открытость говорит Платон в диалоге «Пир»: «Всякий повод для перехода и выхода чего бы то ни было из небытия в бытие есть “пойэсис” (*про-из*-ведение), и, следовательно, создание любых ремесленных изделий можно назвать “пойэсисом” (творчеством), а всех создателей их — “пойэтами” (творцами)» (Symp. 205b). Событие явления происходит лишь постольку, поскольку скрытое становится являемым. Именно эта явленность скрытого имела решающее значение для греков, для которой у них было специальное слово «алетейа», т. е. истина. Какое же отношение «пойэсис» имеет к «алетейе»? Согласно Хайдеггеру, когда задаются такого рода вопросом, нужно понять следующее: в древнегреческой мысли именно «на раскрытии потаенности стоит всякое *про-из*-ведение»[54]. Не только ремесленное изготовление есть «выпускающее выведение к явленности», но и природа как «фюсис», т. е. как самовосхождение, саморазвертывание мира явлений, для греческой мысли тоже «пойэсис».

Согласно Аристотелю, природа-сущее относится к природе-бытию по-другому, нежели это происходит в сфере «техники». Производимое к бытию переходит из чего-то во что-то, поскольку производится. Иначе говоря, оно восходит в то, чем станет, т. е. само себя целесообразно осуществляет, достигая своего бытия (Phys. II, 1)[55]. На аристотелевское противопоставление природного и технического указывает и Х. Субири: «Только природные сущие заслуживают того, чтобы называться сущими и, следовательно, только они обладают сущностью… Для Аристотеля искусственные сущие, строго говоря, не являются сущими и в собственном смысле не обладают сущностью. Кровать из каштанового дерева, строго говоря, не есть сущее. Это подтверждается тем, что, если бы я посадил ее в землю и мог заставить прорасти, то выросли бы не кровати, а каштановые деревья. Сущее — это каштановое дерево, а не кровать. Для греков искусство, то, что мы неудачно называем техникой, есть нечто низшее в сравнении с природой. В любом случае техника греков делает не то, что делает природа, а то, чего природа не делает; она в лучшем случае помогает природе

---

[54] Хайдеггер М. Вопрос о технике / Пер. с нем. В. В. Бибихина // Новая технократическая волна на Западе. Сборник научных трудов.— М., 1986.— С. 50.

[55] Aristoteles. Physica / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross.— Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1950. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

в ее делании. Истинно сущим характером обладает природа. Поэтому только у природных сущих есть сущность»[56].

Именно эта явленность скрытого имела решающее значение для греков. Выведение из потаенности и загадочности и есть осуществление истины — нечто поэтическое («пойэтическое»). С этим, пожалуй, были согласны и софисты. Однако только Сократ и Платон поставили вопрос о бытийной самодостаточности природы и возрождении удивления «чтойностью» вещей. Где имеет место раскрытие — а Платон говорит о загадочности мира идей, требующей разгадки, — там дарует место богам, ибо решающим оказывается возможность и повторение священного обнаружения, не дающего ничему скрыться. Но если в освящении представлено воздаяние светлости и зримости бога, то в нем с необходимостью обнаруживается и другой момент. Сам «идеальный космос» в своем бытии зависит от того, насколько всякое выдающееся сущее, в котором обеспечивается *со*общение людей и богов, наделяется блеском и сиянием. Прежде всего это касается восприятия («оптики») подлинных ликов бытия. Так, в диалоге «Тимей» Платон уподобляет природу глаз огненной природе высших богов (Tim. 47c): то, что «является», предоставляет себя взгляду наших глаз и раскрывается так, чтобы быть увиденным. С другой стороны, правильно истолкованное в слове было тождественно подлинному овладению ходом событий, следованию велениям неизбежной судьбы. Сами события взывали к тому, чтобы подтвердить те или иные словесные ожидания. Проблема правильного истолкования того, что уже знаемо, но непостижимо и не сознаваемо, раскрывается особенно наглядно у Платона. В его диалогах речь шла о таком постижении природы вещей, в котором самым трудным и важнейшим моментом оказывалось узнавание «сущности» всего сущего.

Но есть и иной аспект философии Платона, на который важно обратить внимание: платоновская философия оказывается уже не столько гармонией человеческой мысли со всем сущим, сколько стремлением к гармонии — «эротософией». Это означает, что идея высшего блага, будучи средоточием неизменного бытия, открывается только в эросном умопостижении, которое очищает от телесных влечений и позволяет душе обрести утраченную гармонию и полноту, позволяя человеку восстановить свою способность воспринимать мир в едином и целостном бытии. В стремлении к мудрости человек способен преображаться так, что его мышление становится свободным от всего чувственного, тем самым памятливым, всегда вменяемым и, таким образом, всегда способным достигать чистого умосозерцания. Когда человек обращается к своему эросному началу, тогда в нем начинается противоборство души низшей и высшей. Низшая превращает Эрос в средство безмерных телесных вожделений, лишенных всякого смысла. Она лишает человека окрыленности и умного зрения. Стало быть, любовь как эросный пафос ограничена стремлением к чувственно-телесной красоте? Тогда что же может сила Эроса дать высшей душе, если ей уже изначально присуще умосозерцание всего истинно сущего, т. е. идеального космоса? Ответ Платона совершенно неожиданный: единение с красотой, опосредующей чувственно изменчивый и идеальный миры. В «Пире» Платон подчеркивает, что Эрос есть неистощимое стремление к красоте, влекущей к благу и истине. Именно через красоту происходит приобщение к истинному миру, к бытию-как-идее. Эрос преображает человека.

Не всем представителям платоновской Академии эротософия Платона была понятна: «Спевсипп и Филипп Опунтский отказывались от идей, Ксенократ сфор-

[56] Субири Х. О сущности / Пер. с исп. Г. В. Вдовиной.— М., 2009.— С. 66.

мулировал концепцию метафизического атомизма, в основе которого лежало отождествление идей либо с числами, либо с неделимыми частями пространственных величин; свою модификацию теории идей предложил Евдокс Книдский»[57]. Не соглашался с Платоном и Аристотель, высказывая сомнения относительно бытия-как-идеи в своих экзотерических сочинениях. Однако для Платона важным было показать всю уникальность понимания бытия-как-идеи, не сводимого ни к мыслям, ни к понятиям, ни к софистическим ухищрениям, ни к метафорам. Его философия «идей» — это прежде всего «эротософия». Подлинное значение Эроса состоит именно в возрождении и преображении в сфере красоты, которая есть излучение и сияние благостной истины (Symp. 206 b-c). Иными словами, в слепом и чувственно-стихийном влечении Эрос воспроизводит жизнь лишь на краткое время в сугубо чувственных телах, непрерывно умирающих, тогда как высший Эрос преображает и возрождает человека к идеальному и вечному космосу. Преображение мира и человека в красоте — такова интенция философствования Платона, определяющая путь к истинной любви, устремляет раздробленное в половом плане человеческое существо к андрогинизму, в котором преодолевается его расколотость по половым признакам и восстанавливается целостность существования.

С. А. Махотин

«ЗНАНИЕ БЛАГА»: ТРАНСЛЯЦИЯ В ИДЕАЛАХ СОВРЕМЕННОСТИ ОСУЩЕСТВЛЕННОГО И НЕСБЫВШЕГОСЯ ИЗ СОЧИНЕНИЙ ПЛАТОНА. ЗАМЕЧАНИЯ О ПОДЛИННОЙ АКТУАЛЬНОСТИ ПЛАТОНА

Ключевые слова: платонизм, миф о пещере, христианство.

Mahotin S. A. «Knowledge of goods»: translation in the ideals of modernity carried out and failed Op. Plato. Remarks on the true relevance of Plato

Keywords: Platonism, the myth of the cave, Christianity

Размышления на тему непреходящего интереса и вечной актуальности Платона носят чаше всего локальный характер. При этом указывается: его заслуженное и фундаментальное место в истории философии, несмолкаемые философские результаты его деятельности. Указывается, что гиганты и титаны мысли стояли на его плечах столь часто, что эту точку опоры не сдвинуть никуда, как невозможно лишить дом фундамента. При упоминании фундамента, мысль, вроде бы, должна становиться универсальной и глобальной, в крайнем случае, фундамент должен же быть хоть «фундаментален». Но и это все локально, локально в силу того, что уникальное не становиться менее таковым, когда встраивается в бесконечные ряды развития, когда гиганты стоят на плечах гигантов. Это «стояние» знаменует интеллектуальную историю человечества, хотя это больше похоже на смену почетного караула у госу-

[57] Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // AKADEMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Вып. 3 / Под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба.— СПб., 2000.— С. 264.

дарственно важного места. С мыслителями тут всегда одна неувязка: говорили они на разных языках, чаще были не очень любопытны к творчеству друг друга, энциклопедизм пришел после и, промелькнув, ушел, как незваный гость, выставленный за порог принципиальными хозяевами. Когда их спрашивали об источниках своих прозрений и открытий, то они чаще указывали на стихии природы, чем на книги на пыльных полках. Таким образом, не старались «герои философского фронта» маршировать строем и идти фалангами и шеренгами, были весьма самостоятельны и считали, что активность ума и ясность изложения вносят ясность в мысль, а слова лишь выражают то, что можно выразить с разной степенью точности понимания этого. Стратегия понимания в выстраивании пирамид мыслителей решается, обычно, просто указанием, что поскольку есть точка зрения автора, то ей вполне уместно считаться сосредоточием объективности — точкой, с которой лучше видно все. Редко, очень редко авторы считают необходимым, подобно, например, А. Ф. Лосеву[58], аргументировать позицию.

Вернемся, однако, к Платону. Он занимает уникальное место, не имеющее аналогов в европейской культуре. Он выступает «универсальным элементом», из которого состоит европейская интеллектуальная культура. Подобно тому как христианство служит фундаментом европейской культуры, так Платон служит фундаментом европейского интеллекта, универсальным элементом всех соединений, что были, существуют и будут возможны. Идеальная неподвижная образцовость мира, познание которого невозможно полностью, если это относится к подлинному. Образцы познания заложены вне рамок монотеистической религии. Действие, совершенное как возможный для человека манифест подлинной деятельности — деятельности познания, — именно эта черта служит отличительной для всего, что считается европейским. Отсюда растет вся европейская история, вместе с всеми конфессиями христианства и конфликтами между ними и отсюда европейская экспансия в другие культуры и все познавательные, переименовывающие мир «новыми» сущностями, проекты европейских мыслителей.

Уникальность эта имеет определенные предпосылки, которые заложены в самих диалогах Платона. Конструкция мира, отличная от воспринимаемого чувствами, но вместе с тем подлинного, была известна и до Платона, но построить полномасштабную стратегию изменения мира, который не соответствует идеальным представлениям, которые, при этом, могут еще и быть неправильно (иногда) осознаны. Мир, поделенный на видное и безвидное, объясненный на основе того, что в человеке есть сила и способность его воспринимать, — душа как способность познания. «Видное и безвидное» мира — это не просто две части мира, которые подсудны и подвластны некоторым Богам, что соединяют видное и безвидное, а то, что мир поделен на основе принципов, которые конструируют его на основе элементов, подвластных нашей познавательной способности. Проще говоря, вещь в мире ставится в зависимость от познавательных способностей, так как миру дают имена не мифических героев, не богов (соединяющих смертное и бессмертное в рамках одной видной, раскрывающей характер в ассамблее поступков). Бытие как способность воздействовать и претерпевать служит не кинотеатром (в котором возможно только наблюдение качеств блага, как одной из высоких и специфических

---

[58] См.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Имя бытие космос.— М.: Мысль, 1993.

страстей), а местом где возможна координация познавательных усилий (усилий посильных и уникальность этой активности может изменить само место, которое занимает человек, приобщить его к божественному с помощью специальных процедур познания).

Обратимся к современности. Она сохранила, но переименовала эту страсть к познанию и изменению мира в познании, осмыслив это все в категории интереса. От изменения имен сущностного измерения самой тематики не произошло. Понятие невидимого идеального порядка не воспринимается современными исследователями даже как элемент философского или платоновского наследия. Важно ли знать, чье наследие то, что «разумеется само по себе» (?), т. е. продумано не полностью, продумано так, что корни этого не известны? Ответ важен и прост: корни важно знать тому, кто уверен, «что универсальны две вещи: водород и глупость», а мудрость — локальна, как локальна и любовь в мудрости. Уже Платон точно указывал, что египетская мудрость не мудрость для других мест. Принцип идеального, образцового порядка, который невидим, но очевиден и диктует многообразному чувственному непрерывно меняющемуся миру, будем считать первым пунктом указанный Платоном и продолжающим осуществляться в современности.

Знание блага не всегда перетекает в тематику о наилучшем и наиболее справедливом государственном устройстве. К сожалению, есть устойчивая традиция русской истории — рассматривать благо, как «несбывное», но при этом ушедшее мимо времени «Сказание о Граде Китеже[59]», когда «спасен от разорения татарами “божьим произволением”: он сделался невидимым и стал местом идеальной, по народным понятиям, земной жизни». Платон был основателем, с немногими оговорками, доктрины, гласящей, что «знание блага» порождает тематику наилучшего государственного устройства. Наилучшее государственное устройство это не только некий рациональный проект по устройству власти и того, что позволительно этой власти в рамках прописанных законов и созданных социальных институтов, а это и проект воспитания граждан. Сам ход мысли, важный для понимания в пройденных по этому пути ориентиров, закладывает основные черты историзма, когда от «сотворения мира, миновав падение, можно перейти к искуплению» тому, что нарушенные нравственные идеалы имеют смысл, смысл, который раскрывается в усилиях, которые направлены на наведение нового порядка, в котором эти идеалы воплотились бы более полное воплощение идеала.

Кроме того, часто произносимая и ставшая, практически, ритуальной фраза о том, что Платон выступает (своими трудами) предтечей христианства,— понимается чаще поверхностно, так как проходят мимо того факта, что именно проект автономии нравственности, а не нравственности — как результата «торга с богами»,— является краеугольным камнем христианства. Христианин свободен потому что свободна его воля, она самопричинна (самопроизвольна), она не дает упасть добродетели до «торга с богами» или с наместниками Бога, его апостолами и прочими. Торг за милость и наказание, однако, свойственный бытовым представлениям о христианстве далек от заповедей Христовых так же как далеко язычество и Ветхий завет. Краеугольность, в этой вечной проповеди — того, что истинное не только не осуществляться,

---

[59] Комарович В. Л. Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд.— М.; Л., 1936; Легенда о граде Китеже / Подг. текста, перевод и комм. Н. В. Понырко // ПЛДР: XIII век.— М., 1981.— С. 210–227, 561–563.

но и не осознается необходимым образом. Именно это служит стартовой площадкой и фундаментом для широко известного «мифа о пещере». Ключевой порядок во влиянии наследия Платона — миф о пещере. Этот сюжет поворота от мнящегося и изменяющегося, и вместе со всем этим чувственного и неподлинного (в силу того, что в нем не находит должного воплощения ясный и отчетливый нравственный идеал) к вечному, неподвластному времени воплощении всего в восприятии мира сквозь призму идеи блага. В силу того, что основополагающие моменты не могут быть рассмотрены мимоходом, то к их рассмотрению обратимся в следующий раз.

А. А. Глушаков

К ИСТОРИИ ТОЛКОВАНИЯ ИСКУССТВА: МЕЖДУ ПЛАТОНОМ И ХАЙДЕГГЕРОМ

Учения Платона и Хайдеггера рассматриваются как созвучные в понимании искусства. Для обоих мыслителей оно становится полем, на котором прорастают ростки истины.
Ключевые слова: философия искусства, бытие и истина, платонизм.

Glushakov A. A. On the history of the interpretation of art: between Plato and Heidegger.
Plato and Heidegger are consonant with the understanding of art. For both thinkers, it becomes a field in which germinate seeds of truth.
Keywords: philosophy of art, being and truth, Platonism.

История ведет начало особого рассмотрения искусства и художника с XVIII в., с появления одной из самых молодых философских дисциплин — эстетики, названной и начатой Александром Баумгартеном. Эстетика усмотрела, что произведение искусства всегда будет вызывать чувства у того, кто его воспринимает, а воспринимать его необходимо. Таким образом, задача, на решение которой были направлены усилия мыслителей, состояла в том, чтобы утвердить права чувственного познания на самостоятельность и обосновать независимость суждений вкуса от понятий рассудка.

Отметим два аспекта развития взглядов на искусство. Один из них получил развитие в рамках философского направления неокантианства и подразумевал, что «произведение искусства — это вещь, которая, однако, сверх того, означает еще и нечто иное (будучи символом, указывает на что-то, будучи аллегорией, говорит о чем-то ином)»[60]. Второй аспект подчеркивается Х. Оргтегой-и-Гассетом и касается тяготения рассмотрения искусства к «идеализации» и отрыву его от всякой реальности в смысле комплекса элементов, составляющих привычный мир человека[61].

Исследование произведения искусства как вещи требует понимания существа вещи и вещности. В результате такого исследования всякая вещь воспринимается «через изготовленность», а «просто» вещи — это вещи «безотносительно к тому, служат ли они

---

[60] Гадамер Г.-Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.— М., 1991.— С. 107.

[61] См.: Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс.— М., 2001.— С. 209–269.

для какой-либо надобности»[62]. Как итог мы имеем взгляд на произведение искусства в первую очередь как на вещь, которая, однако, сверх того есть и еще нечто иное.

В некотором смысле сопутствующим указанному становится видение искусства, при котором именно оно (искусство) является полем подлинного творчества, т. е. творения из ничего, и существования всего самого настоящего и истинного. Всякое соединение чудесных существ этого мира чистого художества с миром реальности является шагом к небытию. Собственно создание форм является существом искусства, а задачей становится очищение его от любых привнесений извне.

Этот «бунт» способствовал возникновению нового интереса к искусству — как к новому органону философии, ее сопернику в истинном познании, и требовал философского оформления и объяснения этого стремления. Окончательно понимание произведения искусства к новым философским горизонтам вывела работа М. Хайдеггера «Исток художественного творения».

Хайдеггер рассматривает действительность искусства (которая в творении) и действительность творения. Его вообще интересует совершение. По меткому замечанию Гадамера, «главное философское намерение его [Хайдеггера] как раз в том и состоит, чтобы понимать само бытие как совершение истины»[63]. Никакое сущее не может быть сущим, если не будет самим собой, если не станет «быть». Хайдеггер называет это вступать и выступать в просветленность просвета, а об истине говорит как о несокрытости. Истину нельзя понимать только как правильность, как согласование, соответствие суждения и действительности. Она сама есть действительность: истина совершается, а свершение — это способ бытийствования истины.

Творение впервые указывает на собственно действительность. Все, что не сотворено, «освещается» теперь новым светом — светом действительности, требует нового взгляда, новой оценки, и… становится не-сущим. В разбираемой работе Хайдеггер в основу всякого бытия полагает искусство, наделяя произведение искусства небывалыми доселе характеристиками: истина впервые только и становится в творении; трактуя истину как несокрытость, Хайдеггер делает произведение искусства полем, на котором прорастают ее ростки.

У Аристотеля мы не находим учения об искусстве вообще. Он ведет речь об *искусствах*. В то же время Аристотель приводит основания для общего взгляда на все искусства: он говорит о том, что всякое сущее по искусству имеет начало движения и цель вне себя, в отличие от сущего по природе, которое имеет начало движения в себе самом, или поступка, цель которого заключена в нем же[64]. Искусство — это некоторое делание, создание вещей, которые не возникли по иным причинам, причем с отличным от самого делания результатом.

Поэтика — это наука о поэтическом (в смысле — созидательном, делающем) искусстве, о природе сделанной вещи. Поэтика рассматривает формы искусственных вещей. Наука о природе, наука об искусстве возможны при установке, что природа, искусство — это формы.

Это стремление выяснить сущность сделанной вещи, природу сущего по искусству нашло выражение в аристотелевском трактате о поэтических искусствах «Поэтика».

---

[62] Гадамер Г.-Г. Введение... С. 108.

[63] Там же. С. 111.

[64] Аристотель. Никомахова этика. 1140а14–16, 1140в7.

В фокусе рассмотрения здесь оказывается трагедия, которая определяется через подражание действию, действующим лицам, производимое также в действии.

Рассматривая Аристотелево учение об искусстве, мы обнаруживаем связь его исследований с проблематизацией понимания искусства у Платона, который, хотя и ставит его на третью ступень от истины (так как искусство подражает вещи, которая, в свою очередь, является лишь подражанием истинной идее), но при этом сам же создает мифы и диалоги, предназначенные помочь людям в поисках истины. Находя у Аристотеля трактовку мифа-сказания как того, вокруг чего строится вообще все учение о поэтическом искусстве, благодаря которой становится возможным известное определение трагедии как подражания действию, мы видим Платонов миф так, что он-то и выступает самым главным средством философствования.

Миф становится не просто находкой, а фундаментальной платоновской разработкой. Миф становится фактически единственным средством для встречи с истиной. Платон прибегает к составлению мифов с философскими целями; он создает такой миф, который спасает: «Если мы поверим ему [мифу], тогда мы и через Лету легко перейдем, и души своей не оскверним. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться вышнего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам»[65].

Кроме того, что миф искусно вводит в сферу внимания слушателя-читателя новую фактичность, он оказывается своего рода пространством, в котором возможно совершенствование, очищение души. Он делает зримыми те вещи, которые до того были либо неизвестными, либо самими собой разумеющимися, и поэтому незримыми, непонятными. Слушатель мифа ставится в ситуацию внимания к происходящему, определения собственного отношения и действования во вновь открывшихся обстоятельствах.

Своим поэтическим дарованием и соответственным ему творчеством Платон создал в искусстве место для философии, вопреки собственным запретам на искусство в идеальном государстве. Именно благодаря Платону Аристотель может сказать, что «даже первые познания приобретают путем подражания»[66], потому что Платон впервые показывает чудеса подражания не чувственному, а идеальному.

В. Г. Рохмистров

УПРАЖНЕНИЕ ПО МЕТОДУ ПАРМЕНИДА

Наиболее подробная схема метода рассуждений платоновского Парменида, разработанная Проклом, состоит из 12 позиций. Между тем, графический анализ показывает, что достаточно и 10 позиций.

Ключевые слова: Прокл, Платон, Парменид, метод.

Rokhmistrov V. G. Exercise by Parmenides' method

The most complete scheme of the method described by Proclus consists of 12 items, but graphical analysis reveals more adequate scheme consisting of 10 items.

Keywords: Proclus, Parmenides, Plato, method.

---

[65] Платон. Государство. 621c.

[66] Аристотель. Поэтика. 1448в7.

Парменид в названном его именем диалоге Платона предлагает Сократу, *если тот хочет основательно прозреть истину, побольше поупражняться в том, что большинство считает и называет пустословием*[67]. Иными словами, дает некий метод прозрения истины.

Вот как формулирует метод сам Платон в диалоге «Парменид»: «Если ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого, в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно также, когда они в большем числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор и как бы ты ни предположил то, что предположил существующим или несуществующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину» (136abc).

Казалось бы, метод описан достаточно подробно и даже снабжен превосходным образцом. Однако исполнить все это на деле оказывается не так-то просто. Не совсем понятно, с чего именно следует начать рассмотрение. Да и вообще, буквальное следование оставленному нам Платоном образцу имеет мало смысла, ибо означает, что мы снова зовем на помощь *Отца философов*. Можно, конечно, подобно Адиманту, выучить диалог наизусть и поражать всех *бездной парменидовой мудрости*. Но и это по существу будет лишь тем же самым — щеголянием мудростью древних, а не своей собственной.

В истинной науке всякий закон должен иметь однозначное определение и *исправно работать* в экспериментах. У нас же при первой самостоятельной попытке применить предложенный главой Академии метод познания возникает явное затруднение. И затруднение это возникает прежде всего из-за расплывчатости (произвольности) общей схемы рассмотрения, не позволяющей четко и однозначно фиксировать каждый шаг.

Обратимся к интерпретациям, составленным на основании описанного Платоном алгоритма диалектики некоторыми исследователями, чтобы как можно отчетливее представить его себе.

А. Ф. Лосев разложил алгоритм на изящную восьмерку, окрестив диалектикой одного и иного (абсолютное и относительное отрицание и полагание одного и иного с выводами для одного и с выводами для иного)[68]. Если разобраться в его схеме,

---

[67] Платон. Парменид // Платон. Собр. соч.: В 4 т.— М.: Мысль, 1993.— Т. 2.— С. 358–359 (136c5–7; 135d4–6).

[68] Там же. С. 497–498.

то получится, что он фактически рассматривает четыре позиции при полагании бытия и четыре позиции при полагании небытия. Несколько иную, но тоже восьмерку приводит в своей диссертации немецкий исследователь Петер Штаудахер[69], ссылаясь при этом на Е. А. Виллера[70]. Однако замечательный английский исследователь античной философии Корнфорд указывает 12 позиций. То же самое делает и неоплатоник Прокл в своих комментариях к диалогу «Парменид». Откуда же они берут еще одну, третью четверку, да и какую именно?

Вот как сам Прокл описывает алгоритм метода в своем «Комментарии»: «Будучи же спрошенным о том, что это за метод, Парменид представил его изложение на всеобщее обозрение, и Сократ впоследствии не раз воспевал его. Так в "Федоне", определяя его действие по противоположностям, он говорит, что должно всегда именно таким образом и делать рассмотрение, полагая что-либо в основание до тех пор, пока не придем от многих гипотез к чему-либо достойному, беспредпосылочному. Полагая нечто, о чем идет речь, выбирать противоположное этому положение, как и Парменид советует, беря вещь (to pragma) то существующей, то несуществующей, и глядя по тому, что есть, искать, что следует ей и что не следует, и что следует им вместе (hama) и что не следует, ибо в каждом отдельном случае это совершенно разные вещи, и что с необходимостью им присуще, и что приемлемо для каждой как существующей, так и несуществующей. Затем каждое из этой тройки учетверить. Ибо необходимо рассмотреть после полагания ее бытия, что следует ей соответственно ей самой, и ей соответственно другим, и другим соответственно друг другу, и другим соответственно ей самой; и снова, что не следует ей соответственно ей самой, и ей самой соответственно другим, и другим соответственно друг другу, и другим соответственно ей самой; и третье, что следует и что не следует и ей соответственно ей самой и другим соответственно друг другу и ей самой. И таким образом 12-ю способами сделать рассмотрение, и таковым же числом рассмотреть другие, положенные несуществующими. Таким образом из одной гипотезы сначала получается две, затем согласно каждой происходят три других гипотезы, затем согласно каждой из трех — четыре, таким образом согласно каждому в целом возникает 12 гипотез. А если бы ты захотел каждую из них еще и раздробить (по той же схеме), то возникло бы и не сказать какое число таких гипотез. Так с помощью всех этих гипотез следует идти по пути согласно названным числам: диадам, триадам, тетрадам, додекадам, пока не доберемся до самого беспредпосылочного, всему являющегося основанием»[71].

Несмотря на такое подробное изложение, необходимо все же записать этот метод и чисто символически, дабы представить его перед своим умственным взором еще более отчетливо.

Итак, из одной гипотезы получается две — означает, что всякому принятому нами к рассмотрению понятию мы должны выделить прямо противоположное. Соответственно, мы полагаем «А» и получаем «А» и «не-А». Из этой двойки (отношение каждого противоположного члена с самим собой) вполне логично вытекает и третье — их отношение между собой; это «А — не-А», взятое как самостоятельная «третья вещь».

---

[69] TAUTON and ETEPON in Platons dialog Parmenides. Dissertation von Peter Staudacher aus Esslingen am Neckar, 1976.

[70] Wyller E. A. Platons Parmenides.— Oslo, 1960.— P. 136.

[71] Procli Philosophi Platonici Opera.— V. 4.— P. 9–13. Перевод мой.— *В. Р.*

Именно эта третья «вещь» и была упущена, вероятно, потому, что все посчитали менее подробно изложенное в оригинальном тексте «соответственно одному и многому и соответственно самому и соответственно друг другу» за избыточное. А между тем, по-видимому, Прокл прав, и здесь «соответственно самому» следует понимать как каждое соответственно самому себе, и тогда дополнение «соответственно друг другу» имеет в виду самостоятельную *третью* позицию. Ибо только из позиции, что одно и иное существуют вместе, как одна вещь, мы и можем задать вопрос — а что из них появилось раньше (как это и делает Платон, см. «Парменид» 153 и далее)?

Далее. Учетверить каждую из этой тройки означает рассматривать каждую из них с четырех позиций при полагании их существующими, а именно: 1) относительно себя самой — две позиции (что следует и что не следует), 2) относительно другой — те же две позиции. Что же касается «третьей вещи», то здесь несколько иначе: 1) относительно друг друга в случае полагания бытия одного — две позиции (что следует и что не следует), 2) относительно друг друга в случае полагания бытия другого — те же две позиции. И то же самое в случае полагания небытия каждой из них.

Таким образом, получается 12 позиций при полагании бытия и 12 — при полагании небытия. Теперь, похоже, ничего не потеряно, и схема представляется максимально наполненной. Однако при более детальном исследовании выясняется, что в этой схеме 2 позиции избыточны[72]. Соответственно, схема должна состоять не из 12, а из 10 позиций.

А
А — не-А
А — А и не-А — не-А
А — А и не-А — не-А и А — не-А

Особенность числа десять была отмечена в европейской философии еще при ее зарождении. У пифагорейцев число десять считалось совершенным числом и обозначалось в виде равностороннего треугольника, который образуется из четырех первых чисел и имеет по четыре в каждой из сторон (тетрактис): 10 = 1 + 2 + 3 + 4. Именно такой способ разложения десятки представляется оптимальным для формирования схемы рассмотрения. Графически алгоритм рассмотрения может быть представлен следующей пирамидой:

А

А — не-А

А — А и не-А — не-А

А — А и не-А — не-А и А — не-А.

При полагании А существующим. И то же самое при полагании А не существующим.

Эта схема имеет следующие неоспоримые достоинства:

— она действительно исчерпывает все возможные комбинации пары противоположных понятий (даже не упускает из виду их рассмотрения в единстве как одной вещи);

— органично связывает четыре классические позиции с числом десять;

[72] См.: Рохмистров В. Метод Парменида // Вестник РХГИ.— № 4.— 2001.

— наиболее точно соответствует прокловскому описанию метода;

— *сама вещь* (А и не-А в единстве) является центром равностороннего треугольника.

Итак, метод рассмотрения, завещанный нам Платоном и позволяющий прозреть истину, теперь может быть сформулирован следующим образом:

I) выбор предназначенного к рассмотрению понятия;

II) выбор понятия, противоположного первоначально избранному;

III) выделение трех групп предметов:

1) понятия самого по себе,

2) понятия ему противоположного,

3) понятия самого по себе и понятия ему противоположного в единстве;

IV) рассмотрение выделенных предметов:

1) понятия самого по себе как существующего самого по себе,

2) противоположного ему понятия как существующего самого по себе,

3) понятия самого по себе как существующего относительно понятия ему противоположного,

4) противоположного понятия как существующего относительно первоначально избранного понятия.

При такой формулировке метода вторая десятка перестает быть избыточной, поскольку предполагает такое же рассмотрение, но при полагании понятий несуществующими. Ведь Платон говорит следующее: «...но если желаешь поупражняться получше, то следует, кроме того, делать вот что: не только предполагать что-нибудь существующим <…>, но также предполагать то же самое не существующим» (136а).

Н. Ю. Тимофеева

ПЛАТОНИЗМ АБЕЛЯРА

У Абеляра мы находим сократически-платоновский подход к определению сущности зла. Зло — стихия невежества; зло совершается невольно, по ошибке. Знание зла приводит к отказу от него. Грех — недостаток бытия, у греха, и даже у злодеяния нет субстанции. В отличие от Ансельма Абеляр рассматривает моральное самоопределение исключительно как интеллектуальный процесс. По Абеляру, грех — дело разума. Напротив, Бернард делает центром спасения согласие или несогласие с божественной волей.

Ключевые слова: Абеляр, сущность зла, моральное самоопределение.

Timofeeva N. Y. Platonism of Abelard

In Abelard, we find the Socratic-Platonic approach in determining the essence of the evil. What is the evil? The evil is the one who resides in the element of ignorance, all the evil committed involuntarily, by mistake. The knowledge of the evil leads to its denial. The sin is really a lack of being, and a substance of the sin can not be, even a malevolence. Unlike Anselm in Abelard moral self-determination becomes solely an intellectual process. By Abelard, the sin is an act of reason. Good deed involves internal respect for the divine will. On the contrary, by Bernard, the emphasis is on agreement or disagreement with the divine will, the center of all salvation.

Keywords: Abelard, essence of evil, moral self-determination.

Одной из важнейших проблем Абеляр считал исследование проблемы зла, этого антипода блага. Что такое зло? Какое отношение к нему имеет свободная воля человека? Каково значение греха для человека? — все эти вопросы важны для Абеляра. Согласно Абеляру, знание зла — тоже благо. «Ибо зло,— пишет он,— не означает умение обмануть, или развратничать, но значит всё это свершить; благо же — знать то, что содеять [это] наихудшее из деяний, и никто не грешит, зная грешное, но грешит, совершая его»[73]. Налицо сократически-платоновский подход к сущности зла. Зол тот, кто пребывает в стихии невежества, все зло совершается непроизвольно, по ошибке. Знание зла приводит к его отрицанию. Затрагивает ли зло могущество Бога? Абеляр полагает, что Бог знает и может всё, но никогда не совершает того, что могло бы быть злом.

В трактате «Познай самого себя» (Scite teipsum), который был написан в 1132–1135 гг., Абеляр уточняет этические темы. В нем Абеляр различает понятия «порок», «грех», «намерение» и «действие». Прежде всего, дается определение нравов (mores) — они представляют собой пороки или подвиги души, которые делают нас склонными к дурным или добрым делам. Нравы склоняют волю к действиям. Поскольку пороки и добродетели оказываются свойственными не только душе, но и телу, то в их определении Абеляр опирается на традиционное античное понимание добродетели как естественной «добротности», функциональной пригодности и здоровья. Существуют такие добродетели и пороки, которые нравов не затрагивают, т. е. не удостаиваются ни похвалы, ни порицания, например, острота ума или забывчивость. Человек может быть порочным, даже не проявляя это свойство в поступках (гневливость, сладострастие). С этим натуралистическим представлением о нравственных качествах также связано понимание Абеляром греха. Если «порок — это то, благодаря чему мы склоняемся к прегрешению, то есть то, что заставляет нас сочувствовать тому, чему сочувствовать не надлежит»[74], то грех представляет собой само сочувствие или согласие воли на это. А это означает презирать Творца, т. е. не делать ради Него того, что надлежит. Теоцентрическая мотивация становится у Абеляра фундаментом морального действия. Отождествляя волю со способностью желания, он при этом не признает злую волю источником греха так же, как добрую волю началом добродетели, обосновывая свое мнение тем, что в этом случае грех будет причастен не только небытию, но и бытию. Грех же на самом деле есть отсутствие бытия, и субстанции греха быть не может, даже в злой воле. Это рассуждение очень близко по духу ареопагитическому неоплатонизму и было направлено против аристотелевской традиции в понимании добродетели и порока как некоторых складов души[75]. Грех — это слабость воли. Отсюда и заключение, что его можно совершить и без злой воли, как бы непроизвольно. В свою очередь, злая воля («желание недозволенного») может быть обуздана и подчинена Божьей воле. Что же тогда в этом случае является источником греха, если не воля? Поскольку грех есть согласие с порочным желанием, то отсюда следует, что он представляет собой акт разума — судящей способности. Разум определяет пороки и добродетели души так, что соглашается или нет с порочными или добродетельными стремлениями воли. В этом трактате содержится скрытая полемика с известной нам мыслью Ансельма Кентерберийского о добровольности любого сознательного действия. Абеляр возра-

---

[73] Абеляр П. Этика, или Познай самого себя // Абеляр П. Теологические трактаты / Пер. с лат. С. С. Неретиной.— М., 1995.— С. 278.

[74] Там же. С. 249.

[75] У Фомы Аквинского этот момент восстанавливается.

жает ему. Ведь в этом случае «пришлось бы назвать добровольным то, что происходит в результате любого воления»[76], в том числе и убийство при самозащите. Но ведь при этом у убийцы не было желания или злой воли совершить данное преступление, а грех был только в согласии разума на него. Ансельм, возможно, возразил бы так: а разве разум не изъявил в данном проступке свою волю? Действительно, получается, что разум, вынося свои решения независимо от воли, берет на себя функцию волевого начала. В отличие от Ансельма у Абеляра моральное самоопределение превращается исключительно в интеллектуальную процедуру.

К двум названным элементам морального деяния — воле и разуму, Абеляр присоединяет и сам поступок. Сами по себе поступки оказываются в моральном смысле нейтральными: «не в поступке, а в намерении (intentio) состоит заслуга или подвиг» и «ничто не может загрязнить душу, кроме принадлежащего ей, то есть согласия». «Воля и согласие всегда в нашей власти», — говорит Абеляр. Обратим внимание на то, что его рассуждения близки рассуждениям стоиков. Моральное качество поступка определяется исключительно намерением, имеющим своей целью угодить Богу, т. е. религиозным мотивом. Абеляр отмечает, что одно и то же деяние может совершаться по абсолютно разным мотивам. В целом он выделяет четыре составляющих грех элемента — «изъян души, толкающий к прегрешению, затем самый грех, который мы усмотрели в согласии на зло, то есть в презрении к Богу, далее волю, направленную на зло, и, наконец, злокозненный поступок»[77]. Поскольку результат поступка сам по себе не может определять его нравственную оценку, делается парадоксальный, выходящий за пределы христианской доктрины вывод: невежество и связанное с ним неверие не могут быть вменены в грех; незнание истинного Бога снимает обвинения в грехе даже с тех, кто преследовал христианских мучеников и даже Христа — ведь они верили, что творят богоугодное дело. Абеляр высказывает удивительную для христианства мысль — эти злодеи совершили лишь «грех деяния», и их грех был бы более тяжким, если бы они вопреки сознанию проявили пощаду к тем, кого, как они считали, нужно преследовать. Грех рождается не из презрения к Богу, а из самого поступка[78].

Абеляр высказывает мысль об истинном покаянии и пишет, что «благодаря стенанию и сокрушению сердца… не сохраняются ни грех, то есть небрежение Бога, ни согласие на зло, так как Божественное милосердие, вдохновившее это стенание, несовместимо с виной. Благодаря такому стенанию мы примиряемся с Богом и получаем отпущение предшествующего греха, по [слову] Пророка: ***Я беззаконник за беззаконие свое не падет в день обращения от беззакония своего*** (Иез. 33:12), то есть он заслужит спасение своей души… Достойному прощение дается немедленно и [раскаявшийся] не должен обрести вечные муки, которых заслуживал грех. Но если случится, что у грешника, толкаемого нуждой, нет места, куда бы он мог прийти для исповеди, или времени принять возмездие, то никоим образом он, уйдя в таком стенании из этой жизни, не попадет в геенну. Потому что грех [его] должен быть прощен Богом, то есть он станет таким, что уже не заслуживает, чтобы душу [его] вследствие прегрешения Бог подверг вечным мукам»[79]. Согласно известной формуле «вне церкви нет спасения». Люди же, не верящие в Евангелие, не получающие святых даров, оказываются вне церкви

[76] Абеляр П. Этика. С. 225.

[77] Там же. С. 280.

[78] Там же. С. 278–279.

[79] Там же. С. 290.

и объективно не смогут получить спасение, хотя в моральном смысле они безгрешны. Этика Абеляра в который раз обнаруживает закономерную для его парадоксальной мысли коллизию религиозных и нравственных начал. Таким образом, грех — это акт разума. Как полагает Ф. Ч. Коплстон, для Абеляра «грех не является положительной сущностью… Грех состоит, по существу, в извращенной воле, во внутреннем презрении или равнодушии к божественной воле, тогда как хороший поступок предполагает внутреннее уважение к божественной воле»[80].

Сравним учение Абеляра о спасении человека с учением Бернара Клервоского, его ярого противника. Мистически настроенный Бернар в своем трактате «О благодати и свободной воле» акценты ставит по-другому: спасению служит свободный выбор, а причиной спасения является благодать. Таким образом, он отвечает на вопрос: для чего же свободный выбор? «Отними свободный выбор, и не будет того, чем спасаемся; отними благодать, и не будет того, что есть причина спасения. Дело спасения не может совершиться ни без того, ни без другого… Бог Творец (auctor, автор) спасения, свободный выбор есть только способность; и только Бог может дать его, а свободный выбор — значит принять… если спасение дается только Богом и только через посредство свободного выбора, то его не может быть как без согласия принимающего, так и без благодати дающего. О свободном выборе говорится, что он содействует благодати, совершающей спасение, до тех пор, пока он пребывает в согласии, т. е. пока он спасается. Ибо пребывать в согласии с благодатью — значит спасаться»[81]. Бернар учит, что дело способности выбора — это только согласие или несогласие с предлагающей спасение божественной волей. Именно в этом и реализуется свободный выбор. Бог творит спасение «посредством твари и вместе с нею». Он пользуется людьми доброй воли как своими «помощниками и соучастниками»[82]. Согласие есть произвольный акт воли, свойство души, свободное само по себе. Но не одно и то же — добровольное согласие и естественное влечение, поскольку где нет воли, нет и согласия, а следовательно, и свободы. Итак, по Абеляру, грех — это действие разума, хороший поступок предполагает внутреннее уважение к божественной воле. Напротив, у Бернара, акцент ставится на согласии или несогласии с Божественной волей, центром всякого спасения.

М. Г. Киричева

УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О ФОРМЕ ПРАВЛЕНИЯ

Идеальное государство Платона, в котором на первом месте стоит знание, находится в полном соответствии с его теорией идей. Там, где господствует убеждение, не должно быть оснований для насилия. Эта способность убеждать способствует поддержанию правосудия (Dike). Справедливость при этом почитается как богиня (Thea), открывающая путь истины (Алетейи). Платон считает, что невежество, приводящее к искажению важнейших институтов власти, оказывает воздействие на душу. Именно это становится основной причиной изменения форм правления.

Ключевые слова: платонизм, теория идей, политическая философия.

---

[80] Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Пер. с англ. И. Борисовой.— М., 1997.— С. 102.

[81] Клервоский Б. О благодати и свободной воле // Средние века.— М., 1982.— Гл. I, 2. С. 22.

[82] Там же. Гл. XII, 44. С. 80.

Kiricheva M. G. Plato's theory of government

Plato's «ideal» state, in which knowledge and wisdom are in the first place, is arranged in full accordance with his theory of ideas. Philosophical thinking, as it's understood by Plato, limits the ability to establish the authority by law and to exercise the action. Where there is a conviction, should not be grounds for violence. This ability of persuasion contributes to the maintenance of justice (dike). And justice was revered as a goddess (thea), opening the way of truth (aletheia). Plato considers that any ignorance and distortion of the crucial institutions drop the dignity of the soul. It's the main reason for the change of political forms (aristocracy, timarchy, oligarchy, democracy, tyranny).

Keywords: Platonism, the theory of ideas, political philosophy.

По словам Т. В. Васильевой, «собственно философская проблематика природа мышления, способ образования понятий и их диалектика, методы достижения истины и методы изложения этих достижений тоже практически берет начало с Платона и получает в его наследии достаточно развитое решение. Наконец, Платон впервые в античной философии вывел мысль за пределы космоса, а внутри космоса обозначил пространство души, в котором образы земных предметов встречаются с образами занебесных идей, без этих открытий последующее развитие философии просто невозможно представить. Итак, с Платона все началось, и в Платоне, кажется, уже все есть»[83]. Посмотрим, в чем суть его учения об идеях. Согласно Платону, истина усматривается в eidos (вид, образ чего-либо). В образе улавливается бытие той или иной вещи, то, чем она является по своему существу, а не в своей особенности. В методе Платона полагается для рассмотрения не только идея, но и многообразие единичного. Eidos есть неизменное в многообразных вещах. Стало быть, бытию присуща неизменность. Бытие противостоит становлению. Философ не производит саму идею, он, всматриваясь в нее, сообразуется с ней. Соответственно, философия «есть» благодаря идее, эйдосу. Ее цель — приводить эйдос к самообнаружению, проявлять его. Посмотрим, как существуют для Платона идея, изготовленное и изображенное. Божество (как, например, Демиург) упорядочивает сами вещи, способствуя раскрытию идей. Что же касается ремесленника, то он производит вещь согласно сущности, или идее. Живописец подражает уже не идее, а ее «отражению» («идолу»). Его изображение эйдоса затемняет суть дела, но люди даже не знают, что оно — видимость. То, что направляет взор на неизменное бытие идеи, есть прекрасное. Оно одновременно и чувственно-видимое, и возносящее нас к идеальному бытию. Оно есть самое значимое для нас, то, в чем обнаруживается бытие идей. Отсюда вывод: человек изначально обращен к идеям, и его душа уже заранее усматривает истину многообразного мира. Стремление к красоте как бы снимает покров, укрывающий идеи, иными словами, любовь к прекрасному выводит человека из подлунного мира в занебесную область идей. Чувственно воспринимаемый мир как область красоты раскрывает идеальное бытие, в результате чего наш взор созерцает нечувственные, истинные лики вещей. Согласно А. Ф. Лосеву, красота «не просто отлична от прекрасных вещей, но она есть их “принцип” (arche), их “основное положение” (hypothesis), их индуктивно определяемый “смысл” (logos), их смысловая “общность” (to catholoy)»[84]. Для Пла-

[83] Васильева Т. В. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или мудрость любви.— М., 1999.— С. 144.

[84] Лосев А. Ф. Софисты. Сократ. Платон // Лосев А. Ф. История античной эстетики: В 6 т.— М., 1969.— Т. 2.— С. 65.

тона — это блаженный путь к истине, так как красота от чувственного возводит к сверхчувственному.

В полном соответствии с учением об идеях устроено «идеальное» государство Платона, в котором на первом месте стоят не право и закон, а знание и мудрость. Поскольку ни один человек не может быть мудрым, но может только стремиться к мудрости, постольку политическое, измеряемое мудростью, оказывается тем пространством, в котором люди могут стремиться к совершенству и бессмертию, таким образом обеспечив себе, смертным, бессмертие. Политическое предполагает публичность, т. е. общий мир в многообразии своих аспектов. Мышление, как его понимает Платон, ограничивает способность к властному действию. Там, где есть убеждение, не должно быть места насилию. Эту способность убеждения Платон выделяет как то, что способствует поддержанию справедливости и порядка.

Что же такое справедливость и несправедливость? Как обстоит дело с истинной их полезностью? Это главный вопрос в диалоге Платона «Государство». Устами Сократа Платон говорит о важности острого зрения при исследовании этой темы: «Я уже высказывал свое мнение, что предпринимаемое нами исследование — дело немаловажное, оно под силу, как мне кажется, лишь человеку с острым зрением» (Государство, 368c)[85]. Издавна справедливость (dike) почиталась как богиня (thea), открывающая человеку путь истины (aletheia). Найти «чтойность» справедливости означает здесь обнаружить причастность человека божественному и прекрасному (Государство, 411d). То, что относится к образцовому политическому строю (politeia), Платон рассматривал по аналогии с человеческой душой. «Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего» (Государство, 368e–369a). В понимании Платона справедливость соизмерима с законностью и политичностью (polis), с одной стороны, а с другой — есть важнейший аспект человеческой заботы перед лицом смерти. Подобно тому как душа образует и формирует тело и тем самым реализует здесь и теперь смысл человеческого существования, так и «политейя» образует и формирует определенный тип людей. Как в душе человека есть три начала, так и в полисе должно быть три сословия: разумному началу души в идеальном полисе соответствуют правители-философы, яростному началу — воины, вожделеющему — земледельцы и ремесленники. Проблема образования и воспитания человека в идеальном полисе становится центральной. Цель воспитания — подражание истине. Лишь проникшийся истиной, т. е. знанием справедливости, сможет постичь смысл своего земного существования. Слово «образовывать» значит здесь «формировать уже имеющиеся задатки восприятия мира». Образование представляет человеку образец, по которому тот организует свое действие и бездействие. Paideia — это приучение человеческого существа к той или иной отведенной ему области: идеям или, напротив, «теням» идей. Согласно Платону, политейя существует, как и душа, ради приобщения к вечному бытию и ради познания истины, т. е. первоначального образца, который душа созерцала до впадения в телесность. Припоминая первоначальные образцы, она образуется относительно существа истины. «Миф о пещере» объясняет связь зримого душой со зрением через образ Солнца как источника света, который позволяет всему быть

[85] Платон. Государство / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Соч.: В 4 т.— М., 1990–1994.— Т. 4.— С. 79–420.

зримым. Видеть и узнавать являющееся в его истине — это благо. Само Солнце выступает для Платона символом идеи идей — идеи блага.

Незнание и искажение справедливости приводит человека к бездействию, вносит в его душу разлад и раздор, делая его врагом самому себе и тем, кто стремится к порядку и гармонии. Падение достоинства души Платон считал главной причиной смены политических форм, иначе говоря, главной причиной искажения восприятия политических феноменов. Характеризуя извращенные формы политейи, Платон располагал их в порядке возрастающей деформации по сравнению с идеалом (Государство. Кн. VIII). Выход из порочных состояний общества он связывал с возвращением к изначальному строю — правлению немногих мудрых. Вырождение аристократии мудрых влечет за собой утверждение частной собственности и обращение в рабов свободных земледельцев из третьего сословия. Так возникает критско-спартанский вид «заболевания» полиса, или тимократия-тимархия — господство сильнейших воинов. Порядок с тимократическим правлением будет вечно воевать. Следующий вид и «тень» политейи — олигархия — появляется в результате скопления богатства у частных лиц. Этот строй основан на имущественном цензе. Власть захватывают немногие богатые, тогда как бедняки не участвуют в управлении. Олигархическое государство, раздираемое враждой богачей и бедняков, будет постоянно воевать само с собой. Победа бедняков приводит к установлению демократии. Общественные должности при демократии замещаются по жребию, вследствие чего полис опьяняется свободой в неразбавленном виде, сверх всякой меры. В демократии царят своеволие и безначалие. Наконец, чрезмерная свобода обращается в свою противоположность — чрезмерное рабство. Устанавливается тирания, наихудший вид деградации и умаления политического начала. Власть тиранов держится на вероломстве и насилии. Тиранический порядок дел — это самое тяжелое «заболевание» полиса, полное отсутствие в нем каких бы то ни было предпосылок к подлинному бытию.

Правильными формами правления Платоном названа монархия — если правит один философ, и аристократия — если правителей несколько. Они подлинные по своей природе, а не по мнению людей, и являются величайшим благом для человека, подобно тому как благо для него иметь зрение, слух, ум и т. д. В «Законах» идеальным политическим устройством Платон называет смешанную форму правления, где совмещены начала демократии и монархии (Законы, 756e–757a)[86]. Демократические начала государства находят свое выражение в деятельности народного собрания (Законы, 967e–968a). Закон здесь не что иное, как знания, установленные мудрецами в качестве образцов для остальных граждан. Правители следуют божественным законам, точнее, установлениям легендарного Кроноса, правившего людьми в глубокой древности. Они, насколько возможно, подражают действиям бога. Это означает, что правители подражают богу прежде всего своей рассудительностью и приверженностью справедливости (Законы, 716c). Таким образом, в полисе знание стоит выше закона. «Ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания. Не может быть разум чьим-то послушным рабом; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен. Но в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах. Поэтому надо принять то, что после разума находится на втором месте, — закон

[86] Платон. Законы / Пер. А. Н. Егунова // Платон. Соч.: В 4 т.— М., 1990–1994.— Т. 4.— С. 71–437.

и порядок, которые охватывают своим взором многое, но не могут охватить всего» (Законы, 875 с). Та же самая мысль выражена Платоном в «Политике». Определяющим принципом для управления людьми выступает «не количество правителей — много их или мало, не насилие или добрая воля, а также не бедность или богатство, но некое знание» (Политик, 292с)[87].

Г. Р. Валиулина

О НЕСОГЛАСИИ — СОГЛАСИИ АРИСТОТЕЛЯ С СОКРАТОМ В ВОПРОСЕ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СТРАДАНИЯ В СВЯЗИ С УЧЕНИЕМ ЗЕНОНА СТОИКА

Аристотель был учеником и оппонентом Платона. В данных тезисах показано, как Аристотель сначала спорит с Сократом в вопросе о всеобщности истинного знания, но затем признает его правоту, выводя идею о необходимости приращения знания.

Ключевые слова: Аристотель, Платон, Сократ, страдание, невоздержанность, чувственное знание, истинное знание, приращение знания, стоицизм.

Valiulina G. R. Disagreement — harmony of Aristotle and Socrates on the question of the nature of human suffering and the concept of Zeno the stoic

Aristotle was Plato's pupil and opponent. This thesis represent how Aristotle first argue Socrates idea of true knowledge but at then accepts his argument through the idea that knowledge needs to be incremented to be recognized as a true knowledge and deprive a human from suffering.

Keywords: Aristotle, Plato, Socrates, intemperance, knowledge through sense canals, true knowledge, to increment knowledge, suffering, stoicism.

Наш интерес к теме страдания у Сократа, Платона и Аристотеля вызван изучением стратегий избегания страдания в стоической школе. К сожалению, работ, посвященных способам реконструкции стоического учения, немного. Хотя существует мнение, что Зенон был не систематиком, а скорее философом открытий (вдохновений)[88], стоицизм зародился как нерасторжимое единство трех добродетелей — логической, физической и этической.

Вероятно, такое внутренне единство придавало раннему стоицизму ту степень универсальности, которая позже позволила схолархам отступать от школьной догмы и развивать собственное учение: Клеанф и Хрисипп безусловно разделяли триединство философии Зенона, но делали больший акцент на логику, Панэтий и Посидоний повлияли на физику неоплатоников, благодаря обширным трудам и авторитету Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия стоицизм превратился в чисто этическое учение.

И все же оригинальные тексты, на которые преимущественно опирается современный критик, историк или единомышленник стоицизма, вольно или невольно делают акцент на единстве трех топов: логики (в современном понимании — семантики

---

[87] Платон. Политик / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Платон. Соч.: В 4 т.— М., 1990–1994.— Т. 4.— С. 3–70.

[88] The Stoics / Ed. by Brad Inwood.— University of Toronto: Cambridge University Press, 2003.— P. 13.

и эпистемологии), физики (космологии и теологии), этики (аксиологии и когнитивной психологии). Жизнеспособность учения Зенона Китийского о разумности человека определяется структурным единством перечисленных компонентов общефилософской системы Стои.

Совершенным условием, при котором возникает возможность избежать страдания, является согласование мысли, поступка и слова мудреца как фрагмента общей разумности на уровне человеческого поведения. Огромную роль здесь играет понятие «надлежащего», которое становится узловым в учении о разумности человека и проявляет себя на каждом уровне антропологической системы — слова, поступка, учения.

В связи с подобной концепцией следует вспомнить, что при построении учения о мудреце Зенон Стоик унаследовал идеи Аристотеля ровно в той степени, в какой Аристотель унаследовал идею Платона и Сократа о том, что истинное знание не аффициируемо силой страсти.

Предпримем попытку суммировать все, сказанное о страдании, в диалогах Платона.

Страдание неизбежно, так как вложено Демиургом при создании души. Однако природа живых существ не чужда изначальной гармонии, и только когда она нарушается, человек испытывает страдания. Страдание неотделимо от удовольствия, которое в свою очередь неотделимо от вожделения, свойственного смертной части души по определению. Ложность и истинность удовольствия предопределяют ложность и истинность страданий человека, и само оно зависит от ложности и истинности ощущений и образов, записанных в душе, как в книге. Существуют удовольствия, не смешанные со страданием, они относятся к сфере созерцания блага, которое может быть узнано благодаря трем его ипостасям — красоте, соразмерности и истине. Соразмерность, или мера, — наиболее близкий путь к овладению страданиями и удовольствиями, так как ее нарушение порождает гнев, тоску, гордость и т.д. Главным же признаком и причиной неумелого страдания является страх, порождаемой трусостью. Однако это неизбежно, так как удовольствие и страдания, как становление и разрушение, неизбежны для человека — и неразумеющего, и вставшего на путь познания.

У последнего житейская трусость превращается в онтологическую, когда человек взирает на чистую гармонию, но она преодолевается, как только человек начинает понимать, что и познаваемое, насколько оно познается, настолько является страдательным само.

Анализ ключевых понятий, относящихся к слову-понятию «страдание» в диалогах Платона, позволяет сгруппировать их в три смысловые группы.

Страдание как производная незнания раскрывается в диалогах через ключевые слова — разумение, истинное и ложное, мнение

Страдание как производная воздействия раскрывается в диалогах через ключевые слова — удовольствие, вожделение, становление и разрушение.

Страдание как производная разлада гармонии раскрывается в диалогах через ключевые слова — беспредельное и предел, гармония, Благо.

В трудах Аристотеля три основных категориальных сократовских определения страдания подробно развиты: страдание как производное незнания уточнено как следствие неприращенного знания. Страдание как производное разлада гармонии подробно изложено в связи с понятием добродетели как меры. И самым тщательным образом описана категория страдательности как свойство, преходящее в связи с изменением, присущим всему становящемуся, живому.

В седьмой книге Никомаховой этики подробно разбираются причины поведения невоздержного (идущего на поводу у страстей) человека.

В качестве основной посылки выдвигается мнение, что знающий не способен быть невоздержанным, и даже высказывается упрек Сократу, который отстаивал разумность (logos) так, словно невоздержности не существует. Согласные с Сократом приходят к выводу, что невоздержный одержим удовольствиями, как имеющий не знание, а только мнение. В связи с этим Аристотель формулирует ряд апорий, которые затем блестяще разрешает, соглашаясь в конечном итоге с Сократом, но с некоторыми оговорками.

Во-первых, не важно, ведут ли невоздержную жизнь вопреки истинному мнению, а не вопреки знанию, так как те, у кого есть эти мнения, не сомневаются, что их знания точны. В этом смысле разницы между мнением и знанием нет. Следует ссылка на Гераклита, который это ясно показывает.

Главным различием для Аристотеля является различие между теми, кто, обладая знаниями, не применяет его, и теми, кто его применяет. Наиболее нелепым считается поступок человека, который обладает знанием как не должно и не применяет его.

В самом знании различаются посылки двух видов — общие и частные — ничто не мешает, зная общую посылку, игнорировать частную. Поступки называются частными случаями.

Общая посылка тоже может быть двойственной и относится к действующему лицу и к предмету, и чаще всего человек не знает того или другого.

Но самое главное — это случай, когда люди владеют знаниями, не применяя их, в этом случае они обладают ими подобно пьяным или одержимым.

В этом и заключается смысл невоздержности.

Для того, чтобы овладеть знаниями, с ними нужно срастись, говорит Аристотель, а это требует времени.

Далее, на примере отношения к сладкому, он вновь возвращается к общей и частной посылке. Общая — это теоретическая посылка, а частная — та, где решает чувство. Они борются в душе (сейчас это назвали бы когнитивным диссонансом), оставаясь обе верными, и невоздержный поступает так не против верного мнения, а уступая влечению, ибо каждая часть души способна привести нас в движение.

Интересно, что Аристотель настаивает на своей аналогии и предлагает лечить невоздержного, устраняя его неведение так же, как лечат опьяненного.

Вывод: поскольку конечная посылка — это и мнение о воспринимаемом чувствами, и сила, в чьей власти находятся поступки, а одержимый страстью либо не знает этой посылки, либо знает, но еще не владеет этим знанием; а также поскольку последний член силлогизма не имеет обобщающего смысла и, по-видимому, не является в отличие от обобщения научным, то, похоже получается как раз то, что хотел сказать Сократ. Дело в том, что страсть, пишет Аристотель, не возникает в присутствии знания. Истинное знание не увлекается силой страсти. Страсть возникает только тогда, когда в нас присутствует чувственное знание (1146b–1147b20).

Получается, что предопределенность страданий в жизни человека объясняется неминуемостью чувственного знания на пути к истинному знанию (подробно об этом в «Большой этике» 1206b20), которое, однако, не отрицается Аристотелем как врожденное человеку (1178a5), поскольку человек есть ум. Рефлексия над этим учением стала, по нашему мнению, одной из предпосылок возникновения стоической концепции.

СЕКЦИЯ № 3
Ведущие: кандидат филос. наук А. Ю. Рахманин, О. И. Кулиев

Д. С. Бирюков

К УЧЕНИЮ СВТ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО О ДИНАМИКЕ ПСИХИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

В статье предлагается предварительный обзор доктрины человеческой души, представленной в аскетических работах Василия Кесарийского. Анализируются такие понятия, как «характер» и «память о Боге», которые соотносятся с динамическим и статическим аспектами психики. Учение свт. Василия сравнивается с соответствующими доктринами бл. Августина.

Ключевые слова: Патристика, средневековая психология, каппадокийское богословие, августинизм.

Birjukov D. S. On Saint Basil's Doctrine of the Psychic Dynamisms

The article suggests a tentative review of the doctrine of the human psyche indited in the ascetic works of Saint Basil of Caesarea. Such concepts as «disposition» and «memory of God», that are correlated with the dynamic and the static aspects of the psyche respectively, are being thoroughly analyzed. Saint Basil's psychological doctrine is being compared to the respective Saint Augustine's one.

Keywords: Patristic, medieval psychology, Cappadocian theology, Augustinianism.

Ричард Сорабжи в статье «Мифы о непропозициональном мышлении» отмечает[89], что свт. Григорий Нисский был первым мыслителем, который в полной мере отказался от господства статической модели психики в пользу модели, в которой существенную роль играет элемент развития, динамический компонент, — модели, подразумевающей не имеющее предела движение к своей высшей цели, в противоположность статическому созерцанию ее или упокоению в ней[90]. В качестве предшественников этого учения, так ярко выраженного свт. Григорием, Р. Сорабжи указывает, в частности, на св. Иринея Лионского[91], Оригена[92], Плотина[93], а также брата свт. Григория Нисского — свт. Василия Великого. Тем не менее, как представляется,

---

[89] Sorabji R. Myths about non-propositional thought // Language and Logos. Studies on ancient Greek Philosophy.— Cambridge, 1982.— P. 308–309.

[90] См.: Григорий Нисский. Толкование на Песнь Песней, PG 44, 876B-C.

[91] Ириней Лионский. Против ересей 2.28.3.

[92] См.: О началах 1.3.8.

[93] См.: Эннеады 5.8.4; 6.2.8; 6.7.13.

уже взгляды свт. Василия существенно отличаются от его предшественников в этом отношении; и хотя свт. Василий не развивает тему бесконечного приближения к Богу так подробно, как свт. Григорий, что и позволяет Р. Сорабжи ставить его в один ряд с другими предвестниками этого концепта, однако его аскетическое учение и учение о богопознании представляет собой полноценное учение о динамическом элементе психики, в то время как доктрины св. Иринея, Оригена и Плотина лишь содержат его определенные элементы. Связать это можно с тем, что учение о человеческой психике у свт. Василия системно и встроено в целостную философско-богословскую доктрину. Попробуем показать взаимосвязанность и взаимодополнительность различных аспектов учения свт. Василия о психической жизни человека, что и может позволить говорить о системности его учения о динамике психической жизни.

Рассмотрим сначала психологическое учение свт. Василия, опираясь на его «Правила» для монахов; затем — его учение о богопознании.

Для описания понимания психики человека в таких специфических текстах, как «Пространные» и «Короткие правила» свт. Василия, предназначенных для поучения монахов о том, как правильно следует вести аскетическую жизнь, мы будем отталкиваться от соответствующих концепций Августина — представителя той же эпохи, но, в отличие от свт. Василия, в определенном отношении предшественника новоевропейской, декартовской модели сознания.

В числе основных понятий, посредством которых свт. Василий описывает динамику психической жизни человека в аскетическом ракурсе, — «расположение» (ἡ διάθεσις)[94] и «память Божия» (μνήμη Θεοῦ). Отношение «расположения» к психическому акту («движению души») можно сравнить с отношением потенции к деятельности: в душе появляется расположение и приводит ее в движение[95]. В этом смысле расположение ответственно за внеситуативную направленность психологического акта, обретающего свое конкретное осуществление в данной ситуации. Также термин «расположение» может употребляться для обозначения целостности психологического акта, когда отсутствует какой-либо разрыв между внутренней психологической направленностью, душевным движением и проявлением его в данной ситуации[96]. За формирование расположений в душе человека ответственной в немалой степени является область, которую условно можно назвать «областью подсознательного». Как правило, человек не осознает все свои расположения, что видно из примера апостолов, которые, будучи уверены в своем искреннем расположении ко Христу, предали его[97]. Можно сказать, что язык «расположений» — «душевных движений» призван описать динамический момент человеческого сознания, его ситуативную деятельность.

---

[94] Как утверждает И. Бамбергер (Bamberger J. Μνήμη Διάθεσις: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil // Orientalia Christiana Periodica.— 34.— 1968.— P. 239–240), термин διάθεσις использовался в основном в области античной медицины, обозначая симптомы болезни, и первое его систематическое употребление не в медицинской сфере, встречается именно в «Правилах» для монахов свт. Василия. Однако этот термин характерен, в частности, и для этических сочинений Аристотеля, см., например, указатель терминов в недавнем русском издании «Евдемовой этики»: Аристотель. Евдемова этика. В восьми книгах / Пер. с древнегреч. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой.— М., 2005.— С. 367.

[95] Короткие правила 165.

[96] Короткие правила 176.

[97] Короткие правила 300.

Другое понятие, играющее важную роль в учении о психике в аскетических писаниях свт. Василия — «память Божия». Хорошо известно учение Августина о памяти. В триединстве ума, памяти и воли память — это то, что позволяет человеку сохранить идентичность во времени, хранит его индивидуальную историю, позволяет ему оставаться самим собой[98]. Учение Августина о памяти — более философское, чем у свт. Василия, для которого более важным представлялось выразить посредством этого понятия наблюдения, значимые для практики аскетической жизни. Для свт. Василия понятие памяти охватывает всю человеческую природу. Как и для Августина, для свт. Василия память — это сам человек; но это человек, рассмотренный в полноте его конкретного психофизического состояния. Очищение от страстных привычек, ставших «природой» данного человека[99], есть их «забвение»[100], удаление из памяти. Соответственно, «память Божия» — это состояние постоянного осознавания присутствия Бога здесь и сейчас, в отношении к данной ситуации, так же как и осмысление Божиего присутствия на протяжении всей жизни[101]; память Божия приводит ко вселению Бога в человека[102]. Подобно Августину, но и в отличие от его более философской концепции памяти как аспекта, идентифицирующего личность, у свт. Василия именно память *Божия* может претендовать на эту роль. Память Божия — это то, что не дает монаху рассеяться согласно различным расположениям, то, что его собирает, в свете чего выстраивается его индивидуальная история. Таким образом, можно сказать, что память Божия обуславливает *статический* момент человеческого сознания в противовес динамическому, который выражается посредством языка «расположений» — «душевных движений».

Существеннейший аспект психологического учения в аскетических сочинения свт. Василия — учение о сознавании себя. Здесь тоже можно провести аналогии с учением Августина. Известный квазидекартовский ход Августина заключается в утверждении того, что сознавание себя ошибающимся и сомневающимся уже предполагает определенный онтологический статус субъекта сомнения и ошибок: «Если я ошибаюсь, значит я существую»[103]. Свт. Василий выражает в чем-то похожую мысль, лишенную философской интенции Августина, но и имеющую дополнительное измерение по сравнению с августиновской. Чем свободней от страстей человек, тем в большей мере у него присутствует расположение, позволяющее ему осознавать свои страсти и ужасаться им, и наоборот, постоянное осознавание своих страстей и отвращение по отношению к ним есть признак чистоты души[104], т. е. истинный праведник всегда осознает и мучится своей неправедностью. Подобное расположение возникает вследствие наличия памяти Божией в человеке, т. е. вследствие осознавания постоянного соприсутствия Бога.

Таким образом, деятельность человеческой психики, согласно аскетическим текстам свт. Василия, предстает в статическом и динамическом аспектах. Однако при продвижении по аскетическому пути динамика психики приобретает устойчивость,

---

[98] Исповедь 10.25–26.

[99] Пространные правила 6.

[100] Пространные правила 13.

[101] Короткие правила 29; 196.

[102] Пространные правила 5; Письмо 2.

[103] Об истинной религии 39.79; О Троице 10.10.4; О Граде Божием 11.26.

[104] Короткие правила 296; Пространные правила 16.

статичность, будучи закреплена «памятью Божией», обуславливающей расположение к постоянному осознаванию своих страстей и сокрушению. Эти моменты осознавания страстей и сокрушения приводят к неразделимости динамического и статического моментов в психике, их взаимообусловленности, связанной с деятельностным характером статического момента психики, так сказать, логической невозможностью его завершения.

В своем богословском учении свт. Василий, в противовес учению Евномия о существовании о познаваемости имени сущностей Бога, Сына и Духа, говорит, что совокупность *множества* Божественных имен — положительных и отрицательных — оставляет некое отпечатление Бога в душе христианина, и человек, познающий Бога, постоянно возрастает в своем познании, не находя в этом познании конца, поскольку оно беспредельно[105]. Постоянное возрастание в познании Бога предполагает постоянное осознавание Божией непостижимости — вследствие *продвижения* в познании, но невозможности познать Бога *до конца*. Таким образом, истинно познающий Бога есть тот, кто опытно познает Его непостижимость[106]. Здесь мы опять сталкиваемся с двойственностью психической жизни, подобной той, что наблюдалась в аскетических сочинениях святителя.

Постоянная смена имен Бога (соответствующая представлениям о Нем) в сознании познающего Бога человека, каждый раз обусловленная убеждением в конечной неадекватности данного имени, проявляет динамический момент психики и соответствует тому, что в аскетике свт. Василия выражается посредством терминологии «расположений» — «душевных движений». Совокупность, накапливание этих имен, никогда в этой жизни не могущее быть законченным, но на каждом этапе образующее некое «отпечатление Бога» в душе человека, проявляет статический элемент сознания и соответствует «памяти Божией» в аскетическом языке свт. Василия. Структура психики, проявляющаяся при описании богопознания свт. Василием, так же как и в случае его аскетического дискурса, предполагает неразрывность и взаимосвязанность динамического и статического моментов психической жизни, что обусловлено тем, что Бог, согласно святителю, никогда не будучи познан, должен постоянно познаваться христианином.

Важно, что как в аскетическом учении свт. Василия, так и в его учении о богопознании эта неразрывность и взаимосвязанность динамического и статического аспектов психической жизни определяется одним и тем же механизмом, что видно из соответствующих антиномий: «чтобы быть праведником, необходимо осознавать свою неправедность», и «истинное познание Бога возможно только при опытном осознавании Его непознаваемости». Появление и принципиальное значение подобных антиномий, а также систематичность их использования можно объяснить той важной ролью, которую начинает играть концепт рефлексивного знания для выражения новых идей в сфере онтологии и антропологии при переходе от эллинистической к византийской (восточно-христианской) цивилизации.

Итак, если различать позиции свт. Василия и неоариан в гносеологическом плане, можно говорить о противостоянии представления о познании как о динамическом процессе (в случае свт. Василия), и представления о знании как об акте, направленном на обретение устойчивости, статического состояния сознания (в случае Евномия). Это

---

[105] О вере, PG 31, 682–684, см. также: Против Евномия, PG 29, 533–536; PG 29, 548.20ff.

[106] О вере, PG 31, 684.32.

находит свое проявление в противопоставлении знания, с одной стороны, как некоего законченного акта мышления, и с другой — как динамического ментального процесса, подразумевающего определенную рефлексивность: «я знаю сущность Бога так же, как свою» (Евномий, Аэций)[107] — «познает Бога тот, кто познает Его непостижимость» (свт. Василий Великий).

Д. С. Курдыбайло

Τόνος ВЕЛИКОЙ ЦЕПИ БЫТИЯ. «ОПРАВДАНИЕ» МАТЕРИИ В ТРАКТАТЕ ПЛОТИНА «ПРОТИВ ГНОСТИКОВ»

В отличие от большинства Плотиновых трактатов, «Против гностиков» показывает «позитивную» оценку материи, демонстрируя особое ее место в позднейшей неоплатонической онтологии. Антропологические и космологические выводы Плотина дают новую метафизическую интерпретацию хорошо известным платоновским мифам.

Ключевые слова: Плотин, материя, антропология, космология, диалектика.

Kurdybailo D. S. Τόνος of the Great Chain of Being. «Apology of matter» in the Plotinus' treatise «Against the Gnostics»

In contrast to the most of Plotinus' treaties, the text discussed shows a range of 'positive,' constructive features, that are brought by the presence of matter into the Neoplatonic ontology. Anthropological and cosmological conclusions are given by Plotinus in precise dialectical symmetry to provide well-known Plato's philosophical myths with new metaphysical interpretation.

Keywords: Plato, matter, dialectic, anthropology, cosmology.

Трактат Плотина II.9 «Против гностиков» или «Против утверждающих, что космос зол и что зол его творец» выделяется среди прочих и представляет затруднения для понимания. Главной его темой, судя по названию, должна была бы быть проблема зла, но в тексте она лишь кратко формулируется. Трактат начинается с общих онтологических вопросов, а завершается утверждениями о «положительной» роли материи в устроении космоса. В нашей работе на основе анализа композиции трактата показывается симметрия его формы, позволяющая уловить связную мысль Плотина. Разделим восемнадцать глав трактата на три части.

I. Диалектическое конструирование космоса

I.1. Архитектоника

Глава 1, поставив вопрос, почему первых ипостасей именно три, требует ввести различение бытия *собственного*[108] и приобщаемого — как «усвоение» бытия, что теснейше связано с понятием о *генадах* как представителях идеально-числовой[109] сферы, следующих непосредственно за *единым* и соотносящих смысловую и бытий-

[107] См.: Епифаний Кипрский. Панарион 76.4.2 и комментарии Р. Вэжжьона в изд.: Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. Vaggione.— Oxford, 1987.— P. 167–170.

[108] О категории самости см.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 6.— М.: Искусство, 1980.— Ч. III, гл. III, §2.

[109] См.: А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии.— М.: Мысль, 1993.— С. 605 и слл.

ную стороны во всех последующих сущностях. Генады принципиально важны для Плотина, и в трактате VI.6 они сравниваются с *местом*[110], что позволяет ввести понятие *онтологического топоса*. Главы 2–4 описывают черты бытийной «топологии»: умное протяжение *души* (гл. 2), связность бытийных мест «соседних» ипостасей и их субординацию (гл. 3), отсутствие пустоты между их топосами — совершенство умных сущностей и чувственного космоса как целого (гл. 4).

I.2. Космология

Главы 5–7 очерчивают место человека по отношению к ближайшей «сверху» бытийной сфере небесных тел (гл. 5), к древним предшественникам (гл. 6) и ко всем прочим одушевленным существам (гл. 7) в тонкой диалектике целого и частей.

Глава 8 показывает, что материя необходима в иерархии мироздания. Если совершенству умных сущностей требуется нечто иное, что принимало бы их непрестанные излияния бытия, то, чтобы цепь эманаций не была бесконечной, необходимо такое ее завершение, которое только принимало бы их энергии, но само было пассивно и не рождало ничего после себя. Такова и есть материя.

I.3. София и софийность

Глава 9, поднимая вопрос о «горизонтальных» связях между бытийными топосами, логически подготавливает выводы главы 12.

Главы 10–11 посвящены критике гностического учения о Софии. Однако Плотин создал и собственное учение о мудрости, или *софии*. Оно исследовалось А. Ф. Лосевым, резюмировавшим, что под *софией* Плотин понимает «внутри-жизненное» содержание эйдоса, те его бытийные недра, на которых основывается его внешне-выразительная сфера[111].

Глава 12 утверждает, что чувственный мир возникает не по частям и постепенно, но мгновенно и целиком[112]. Мгновенность творения отсылает к Платонову «диалектическому мигу» и к νῦν Аристотеля[113], различающего в ἐνέργεια и κίνησις[114] нераздельность становления и его телоса, чье высшее единство достигается в непосредственности жизни живого существа.

Сравнение Плотином космоса с зародышем животного[115] и рассуждение о мгновенности его создания подытоживают диалектику *софии* как принципа органической цельности космоса, открывая под внешними чертами эйдоса потаенные недра, добавляя к «вертикальным» и «горизонтальным» связям бытийного топоса измерение глубины[116].

II. Центральная антиномия

В главе 13 читаем: «...следует требовать, чтобы зло полагалось чем-то иным, нежели недостаточность рассудка, умаление блага и вечная устремленность к более ничтожному»[117] — притом, что в трактате I.8 утверждается противоположное[118].

---

[110] Enn. VI.6.10.1–4.

[111] А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 6. Ч. III, гл. III, §4, п. 4, passim.

[112] Enn. II.9.12.13–16.

[113] Phys. IV.11–13, passim.

[114] Arist. Metaph. IX.6 1048b30–35.

[115] Enn. II.9.12.21.

[116] Ср. Enn. V.8.10.29–32.

[117] Enn. II.9.13.27–29.

[118] Ср. Enn. I.8.3.18–20, III.8.8.35 ff. и I.2.3.11–13.

Так формулируется антиномия: с одной стороны, материя как лишенность[119] есть и лишенность *блага* — зло, и весь мир настолько причастен зла, насколько причастен материи; с другой стороны, умаление бытия по мере нисхождения дóлу еще не есть зло. Так встает вопрос о материи и возможности совершенства на каждой ступени бытия, и следующие главы больше не упоминают зол нашего мира, но очерчивают те «положительные» роли, что играет материя. Таких «ролей» нами выделено шесть.

III. «Оправдание материи»

III.1. «Препоясание космоса» и учение о добродетелях

Глава 14 критикует попытки гностиков «песнями, и припевами, и воздыханиями, и присвистами»[120] изгонять нечистых духов. Плотин отрицает возможность повлиять на бесплотных чувственными средствами, ибо вместо этого надлежит стремиться к освобождению от тела и переселению в умный мир.

Антитеза умного и чувственного миров, симметричная разделу I.3, вводит различие *умной* и *чувственной* софии[121]. Но космос остается единым, и будто некий вселенский пояс разделяет его стан по чреслам надвое — отграничивая умное от чувственного, укрощая страсти и укрепляя ум. С другой стороны, пояс удерживает, усиливает чресла, которые «составляют основание», на котором «строится все» наше тело — подобно воину, препоясывающемуся перед битвой[122].

Вселенский пояс — граница неба — не мог бы возникнуть и содержать в «тугом» совершенстве наш мир, если бы в основание его не была положена материя.

В 15-й главе Плотин укоряет гностиков, которыми «никогда не было создано учения о добродетели»[123]. Для самого Плотина добродетель акцидентна душе, и, чтобы душа приняла ее в себя, в человеке должна быть воспринимающая потенциально данная сфера, которая в нем обретается благодаря вещественности тела.

Эта глава симметрична главе 8, утверждающей необходимость полагания материи. Но эта необходимость открывает человеку возможность восприятия добродетелей, возводящих к горнему миру.

Главы 14 и 15 образуют пару: если материя служит делу отграничения умного от чувственного, то она же и дарует возможность путём добродетелей эту разделенность преодолевать.

III.2. Кровное родство мира и восхождение к надмирному

Начало главы 16 (стр. 1–14) говорит о любви философа к богам, что невозможна без любви ко всему сущему, ведь «любя кого-то, человек любит и все родственное тому, к чему он нежен»[124]. Слова о всеобщем родстве предполагают сущностную память об общности происхождения, родовые связи, незримо протягивающиеся в недрах софийного космоса. Этот мотив симметричен главе 7, заново строя диалектику части и целого.

Материя здесь подобна почвенной глубине, на которой взращивается родство человечества по плоти и крови, *по племенам и языкам*, являя человека сыном земли, от которой рожден и в которую возвратится…

---

[119] Ср. Enn. I.8.4.22–25, II.4.13–15 и особ. II.4.13.2–22.

[120] Enn. II.9.14.6–7.

[121] См. Enn. VI.1.12.45–53.

[122] Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Ефесянам, XXIII, 1.

[123] Enn. II.9.15.28.

[124] Enn. II.9.16.7–8.

Окончание главы 16 (стр. 34–55) близко к мотиву «Пира» Платона о восхождении в созерцании от прекрасных людей к красоте как таковой[125]. Ее образ в чувственном мире обладает бытийной силой, возводящей человека к первообразу. Телесная выраженность эйдоса делает его *познаваемым*, открывая путь, обратный к эманационному нисхождению — путь познания и восхождения. Языком Прокла, исхождение сменяется возвращением при достижении «нижнего» предела — материи, что подобна мете, вокруг которой оборачивается назад конь, скачущий на ристалище…

Этот мотив симметричен речи об онтологической субординации (гл. 3) и являет материю как исток познания и возвращения к умному в созерцании его образов.

Два сюжета этой главы образуют пару: если материя вводит всеобщее родство чувственного мира, то она же дает и возможность через познавательное соединение (что с точки зрения родовых связей может быть *брачным* соединением) восходить к умопостигаемому.

III.3. Магические узы космоса и преодолевающая их свобода

Глава 17 содержит трудное место, связывающее величину физических тел, их тяжесть и протяженность с «величиной потенции» умных сущностей. В параллели между потенциальностью *души* и потенциальной данностью материи, которая уподобляется особой тяжести, растягивающей «цепь» иерархии космоса, очевидна аналогия с «золотой цепью» Зевса в «Илиаде» Гомера[126]. Так рождается образ особого τόνος — и напряжения струны, и музыкального тона. Как в «Государстве» Платона Сирены сидят каждая на своей космической сфере и издают музыкальный тон своей высоты[127], так и «цепь бытия» звенит натянутой струной, подобно Сиренам магически объединяя космос, скрепляя всепроникающим звуком чарующей гармонии, — недаром Σειρήν, «Сирена», по отбрасывании оконечной *ν* дает σειρή, «вервь, цепь»…

Так материя преображает мотив онтологического протяжения умных ипостасей (введенный в симметричной главе 2) в магическое единство космоса, созвучное «заколдовыванию» песнями-«заклинаниями», которые Платон предписывает петь гражданам идеального государства[128].

Глава 18 открывается притчей о гностике и философе, живущих в одном доме. Один ругает дом и строителя, не мирится со своим положением, но подспудно становится пленником борьбы и временного своего жилища. Другой же в красоте дома видит образы горней красоты и так освобождается от земных уз. Плотин не называет самого слова, но речь здесь идет о *свободе*. Она отлична от принципа самости, данного в композиционно симметричной главе 1: если бытийный топос усваивал сущности ее смысловой лик и ее бытие, то эта свобода соотносит бытие со вне-смысловыми недрами мира. В материи коренится противоположная творческой «свободе-для» *единого*, безликая, разрушительная «свобода-от», но в ней — сила, разрешающая от уз чарующей гармонии самозабвенного космоса.

Главы 17 и 18 образуют пару: с одной стороны, материя дает основание для скрепления космоса силой магической гармонии, но вместе с тем — дарует человеку соразмерную ей, такую же темную и непостижимую, архаическую свободу вещественного, плотяного существа.

---

[125] Plat. Symp. 211c.

[126] Hom. Ilias VIII.18–27.

[127] Plat. R. P. X 616c — 617c.

[128] Plat. Legg. II 659de.

Главы 15, 16.34–55 и 18 имеют антропологическое звучание, выходящее за рамки привычных тем неоплатонизма, и перекликаются со святоотеческой мыслью — насколько это возможно, чтобы при том не сходить с языческих оснований. Главы же 14, 16.1–14 и 17 отсылают к архаическим мифам о рождении неба-и-земли из яйца, разделяющегося посредине; о первобытном жертвоприношении, когда из расчлененного первочеловека рождаются все части мира, скрепленные кровным родством…

Тема материи позволяет в необычном свете увидеть место Плотина в исторической перспективе в сравнении как с византийскими Отцами, так и с древнейшей мифопоэтикой, хотя и с трудом приемлемой античной философией, но неизбежно наследуемой ею — хотя бы по общности земли и языка,— той почвы, на которую опирается вся бытийная иерархия мира.

О. В. Клещевич

ОБ «ОГНЕ» ПЛАТОНА И ВАСИЛИЯ ВАЛЕНТИНА

Предметом этого доклада является сравнение представлений об Огне Платона и Василия Валентина. Во многом соглашаясь с Платоном, Василий Валентин, тем не менее, рассматривает Огонь как деятельного агента алхимического Делания, как с точки зрения его химической природы, так и как незримого качества. Для Василия Валентина важна теургическая функция Огня.

Ключевые слова: Платон, алхимия, теургия, натурфилософия.

Kleshevich O. V. About «Fire» at Plato and Basil Valentine

The object of this article is to light existence of parallels in conception about «Fire» at Plato and in «Alchemical treatises» signed by Basil Valentine. Basil Valentine considered fire not as idea, but as real though it is invisible and consequently — is supernatural, the operating agent of Opus alchimicum, seeing it as chemically pure, and in this quality — the ideal agent of the Opus alchimicum, teurgic in essence, and perceived fire as the net energy, capable the subject of alchemical practice to clear of dross and to result it to the condition known, as the Philosopher's Stone.

Keywords: Plato, alchemy, teurgy, natural philosophy.

На идею этого исследования меня натолкнула фраза из «Краткого изложения “Розария” Арнольда де Вилановы», изданного в Венеции в 1546 г. В Главе VII данного изложения, в параграфе «Необходимость Очистки согласно Платону» написано следующее: «По мнению Платона, вы должны дойти до полной меры вашей возможности в разделении элементов: очищения воды и воздуха путем дистилляции, а земли под воздействием тепла и сожжения, пока никакой души не останется в теле»[129]. Действительно ли Платон имел прямое отношение к алхимии и как велико проникновение его философии в алхимические трактаты? Это действительно интересно, тем более что их авторы, как правило, не утруждали себя точными ссылками на первоисточники, и, возможно, в алхимических трактатах существуют реальные параллели с некоторыми мыслями из произведений Платона. Сосредоточимся на стихии Огня,

[129] Summary of the Rosary of Arnold de Villa Nova // The Alchemy Web Site. URL: http://www.alchemywebsite.com/arnoldus.html

поскольку, согласно Михаилу Сендивогию, «Огонь — это чистейший и наиболее достойный Элемент из всех». Сама алхимия известна как искусство огня. Для сравнения натурфилософских взглядов на «Огонь» Платона, отраженных главным образом в «Филебе» и «Тимее», и взглядов авторов алхимических трактатов, мы используем тексты Василия Валентина.

Анализируя темы, в которых слово «Огонь» появляется у Платона, можно выделить пять больших разделов, а именно: Участие Огня в Творении, Идея Огня, Взаимодействие стихий, Виды Огня и Работа Огня. Удивительно, те же разделы мы находим и в алхимических трактатах Василия Валентина.

К теме участия Огня в Творении Василий Валентин обращается в трактате «De Microcosmo или "О малом мире человеческой плоти"». Здесь получается следующая картина: первоначально материя представляла собой смесь Воды и Земли. В процессе Творения от этой смеси была отделена Земля, и мир, таким образом, получил и материю, и форму (вначале незримую). Но жизнь и зримую форму все животные и растения получили от Воздуха и Огня, причем посредством движения — из Воздуха, а совершенное созревание — из Огня, который, надо понимать, находится внутри подвижного воздуха. Далее, Василий Валентин замечает: «Теперь Земля была оплодотворена и восприняла семена благодаря своей водности, полученной от воздуха и жара в нижних и верхних *регионах* звезд, что послужило причиной их рождению, чтобы цветы раскрылись, и соответствующий плод мог бы вызреть через вываривание теплом». Иными словами, Земля, напитанная влагой, оплодотворяется посредством Воздуха и Огня, исходящих из области «верхних и нижних регионов звезд».

Сравнивая представления об идее Огня у Платона с представлениями Василия Валентина, мы видим, что у последнего, как это отображено в трактате «О естественных и сверхъестественных вещах», Огонь выступает как корень и порождение металлов. Однако он «является сверхъестественным, летучим, огненным духом, содержащимся в воздухе, и естественно, имеющим свою обитель в земле и воде (т. е. человеческом теле. — *О. К.*), где он действует и движется»[130]. Далее мы узнаем, что «этот дух (огненный) находится также во всех металлах, а в иных, как в золоте в избытке, ибо золото является его вываренным, созревшим, фиксированным телом, из-за его плотности, твердости и *компактности* (что вполне может соответствовать состоянию полноты). Поэтому дух не может более войти в тело, как нужно корпусу; но в других металлах тело не так прочно фиксировано, и их поры открыты и распределены повсюду, и поэтому *тинктура*-дух с избытком проникает и проходит внутрь. Но, правда, другие тела металлов — неустойчивы и тинктура не может оставаться в неустойчивых телах и должна отклониться»[131]. Из текстов Василия Валентина вытекает следующее: действует не идея Огня, а сам Огонь в его духовной ипостаси, проникая и воздействуя на предмет Алхимического Делания.

Рассуждая о стихиях, Василий Валентин, в отличие от Платона, рассматривает только их непрестанное взаимодействие и взаимопроникновение. Так, в «Седьмом ключе» трактата «О великом камне древних Философов. Двенадцать ключей Брата Василия Валентина Бенедиктинского ордена» он пишет: «Земля без воды не родит, а вода без земли также ничего не пробуждает. Теперь, как вода и земля

---

[130] Василий Валентин. Алхимические трактаты.— Киев: Автограф, 2008.— С. 175.

[131] Там же.

не могут обходиться друг без друга для рождения плодов, практически точно также Огонь без Воздуха и Воздух без огня не способны на это, ибо Воздух не имеет жизни Огня, А без Огня Воздух не проявит своего истинного тепла и сухости»[132]. И далее — в «Восьмом ключе»: «Каждая *стихия* сама в себе содержит собственное разрушение, как и каждое свое рождение. Кроме того, еще, что в каждой *стихии* находится скрытыми три другие: так Воздух содержит в себе Огонь, Воду и Землю, что невозможно разглядеть, но все же, это правда. А Огонь содержит в себе Воздух Воду и Землю, Земля содержит Воду, Воздух и Огонь, потому как иначе она не могла бы ничего породить, а Вода содержит в себе Землю, Воздух и Огонь, иначе также ничего не было бы для того же рождения. Несмотря на то, что каждая *стихия* хороша само по себе, они все же смешиваются; все это находим при помощи *дистилляции*[133] в разделении *стихи*».

Рассуждая о видах огня, Платон говорит о собственно пламени, свете и жаре. Совершенно по-другому настроен Василий Валентин. Вот что он пишет в трактате «Триумфальная колесница Антимония», описывая различные виды огня и отнюдь не имея в виду его физические свойства: «Так как этот камень (философский камень. — *О. К.*) представляет чистое, проникающее, огненное качество, то он также вываривается и созревает при помощи огня, равно как и другие вещи в мире. Но все же, это происходит различными способами, как так же находим различающий огонь». Василий Валентин выделяет шесть видов огня.

Первым является небесный Огонь, ниспосланный Богом, благодаря чему мы воспламеняемся любовью и высочайшим доверием к нашему истинному Богу на всевышнем престоле как вечному, святому, неразделимому Триединству (Божественный огонь). Второй Огонь есть *Элементарный*, движущий Солнце и побуждающий все к созреванию в великом мире. Пшеница умножается и созревает при помощи *элементарного* огня великого мира (Огонь как стихия). Третий огонь есть *Корпоральный*, благодаря которому вывариваются и приготавливаются питание и лекарства. Посредством *корпорального* огня малого мира совершается новое вываривание и созревание, чтобы человек мог затем использовать ее к своему поддержанию и своей благодати. Чтобы последнее и малейшее, действующее из большого и первого, могло осуществить подобное действие. Четвертый огнь — это огонь Страшного суда. «Но о том, что это за огонь будет, то это предоставлено величию Всевышнего». Пятый огонь — «вечный огонь, используемый в вечной, незримой и бесконечной преисподней для мучения проклятых, их наказания, страха и истязаний, что предписано Богом вследствие их злой судьбы» (Инфернальный огонь). Шестой — т.н. «Истинное Масло Антимония, из которого делается Камень, называется Ignis, обладает очень сильным сладким качеством и отделяется и очищается от своей земли так, чтобы стекло, полностью воспринимая солнце, распространяло из себя множество удивительных лучей. И это происходило бы в такой мере и так, как если бы в комнате или покоях висело бы бесчисленное количество огненных зеркал, испуская красно-рубиновый и другие удивительные цвета»[134].

---

[132] Василий Валентин. Алхимические трактаты. С. 84.

[133] Дистилляция — процесс очищения и фильтрации во время которого летучий дух извлекается из нечистой материи или тела (Abraham L. A dictionary of alchemical imagery.— Cambridge, 2000.— P. 54).

[134] Василий Валентин. Алхимические трактаты. С. 266–267.

Для Платона огонь — основная Вселенская стихия, которая рождает и питает и от которой зависит все живое. Василий Валентин расценивал эту работу как теургическое действо, однако особого рода — химически чистое. Возможно, в поисках адекватных терминов для своих рецептов первые алхимики остановились на названиях химических элементов для того, чтобы оттенить сущность своих практик по сравнению с другими религиозными и магическими процедурами. Это такое теургическое действо, когда призыву подлежит не некая божественная или демоническая сущность, а химически чистая стихия, в рассматриваемом случае — божественного огня в виде его лучей и света, что фактически представляет собой световую энергию. Эта энергия привлекалась Василием Валентином для выполнения определенной работы, заключающейся в очищении предмета Алхимического Делания от того, что алхимик называет «шлаком», оставляя в сохранности то, что он называл «чистым». Посредством этой процедуры предмет Делания приводится в особое состояние, называемое Камнем философов или Ignis, т. е. по сути предмет Делания сам становится определенным видом огня. И здесь Василий Валентин не случайно приводит сравнение со стеклом и зеркалом, которые распространяют вокруг себя блики «красно-рубиновых и других удивительных цветов». Он имеет в виду то, что предмет делания сам становится не только носителем, но распространителем этого Огня — света.

При сравнении натурфилософских взглядов Платона и Василия Валентина на Огонь, мы видим, что последний, сходясь с Платоном в некоторых своих концепциях (таких, как существование божественного огня в регионах звезд, первоначального обладания материей незримой формы, самой идеи субстанции огня как основной составляющей при Творении мира, природы истечения пламени, которое не жжет — света и жара как вида огня), в целом придерживался иных взглядов. Он рассматривает «Огонь» не как идею или как физическую стихию, а как реально, хоть и невидимо и потому — сверхъестественно, действующий агент Алхимического Делания. По сути он видел в огне химически чистого, и в этом качестве — идеального агента, участвующего в теургическом по существу Алхимическом Делании. Он воспринимал огонь как чистую Божественную энергию, способную очищать от шлаков предмет алхимической практики и приводить его в состояние, известное как Камень философов.

Т. А. Щукин

ЭСХАТОЛОГИЯ ИОАННА ИТАЛА

Доктрина конечного удела человека и мира связана у Иоанна Итала с его учением об индивидуальной форме, которая, с одной стороны, соотносится с общими свойствами, с другой же — является принципом индивидуации.

Ключевые слова: Иоанн Итал, византийская философия, индивидуальная форма, эсхатология.

Schukin T. A. The Eschatology of John Italos

John Italos' doctrine of global and human final destiny is directly related to his conception of individual form, which, on the one hand, is arrogate of common characteristics, but, on the other, plays the role of principle of individuation.

Keywords: John Italos, Byzantine philosophy, individual form, eschatology.

Среди заблуждений, в которых был уличен Иоанн Итал[135] во время первого процесса 1077 г., значится учение о посмертной участи человека. Этому посвящены целых три из одиннадцати анафем. Звучат они следующим образом:

«Тем, кто предпочитает безумие (именуемое мудростью) внешних философов и следует за их наставниками, и принимает переселения человеческих душ, или что они подобно неразумным животным разрушаются и ни во что не вменяются приемлющим, и поэтому отвергает воскресение, суд и конечное воздаяние умершим, анафема…[136]

Тем, кто говорит, что в конечном и общем воскресении люди воскреснут и будут судимы с другими телами, а не с теми, с которыми они прожили настоящую жизнь, поскольку они истлевают и разрушаются, и болтают пустое и суетное, в то время как Сам Христос и Бог наш и ученики Его (а наши учителя), так учили, что, окончив жизнь, люди и судятся с теми же телами…[137]

Тем, кто принимает и преподает суетные эллинские слова о том, что… есть конец наказанию или всеобщее восстановление творения и человеческих вещей, и через подобные суждения приводят к тому, что совершенно уничтожается и переменяется Царство Небесное, которое, как учил и преподавал Сам Христос и Бог наш, вечно и неразрушимо, тому же, что мука бесконечна, а царство вечно, мы научены из всех древних и новых писаний…[138]»

Первая анафема не только трудно совместима со второй и третьей, но и противоречива сама по себе. В ней мы встречаем термин «метемпсихоз», который в XI в. не имел какого-то специального смысла и отсылал более или менее образованного слушателя к расхожим представлениям об античной философии[139]. Если данный термин и указывает на какой-то аспект учения Иоанна Итала, то явно не на концепцию полного уничтожения индивидуума: переселение души даже в самом радикальном виде предполагает некоторое ее единство до и после перевоплощения, а значит, о полном разрушении говорить затруднительно. Однако именно об этом и идет речь в следующих словах анафематизма об окончательном исчезновении человеческого существа. Объяснить внутреннее противоречие можно только тем, что комиссия не имела перед собой прямых свидетельств о том, что у Иоанна Итала было какое-то учение о перевоплощении или уничтожении души. Скорее анафематизм указывает на концепцию, представляющую из себя tertium quid по сравнению с пифагорейски-платоновским метемпсихозом и с аристотелевским учением о смертности души.

Второй из процитированных пунктов сообщает несколько иную интерпретацию учения Иоанна Итала, указывая, что по воскресении человек получит тело отличное от того, что он имел при жизни. Если сопоставить два анафематизма, общим в них будет лишь то, что тело не имеет никакого значения для идентификации человеческо-

---

[135] О биографии Иоанна Итал и основных моментах его учения см.: Щукин Т. А. Иоанн Итал // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия.— М.; СПб.: Никея; Издательство РХГА, 2009.— С. 321–333.

[136] Gouillard J. (éd.) Le Synodicon de l'orthodoxie. Édition et commentaire // Travaux et memoires.— № 2.— 1967.— Vol. 57.— P. 193–195–59, 196–197.

[137] Ibid. Vol. 59. P. 225–230.

[138] Ibid. Vol. 61. P. 234, 236–241.

[139] Например, о метемпсихозе вспоминает Михаил Пселл в обвинительной речи против патриарха Михаила Кируллария, связывая это понятие с именем Пифагора (Dennis G. T. (ed.) Michaelis Pselli orationes forenses et acta.— Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1994.— S. 23, 31).

го индивидуума, в то время как душа либо остается неизменной, либо разрушается вместе с телом.

Третий анафематизм, если принять его за свидетельство действительных убеждений Иоанн Итала, также не противоречит тому тезису, что устойчивость физического мира не была для мыслителя чем-то принципиальным, в то время как духовная целостность мироздания была исходной точкой его рассуждений. К сожалению, нет никаких других свидетельств о том, учил ли философ о прекращении посмертного воздаяния грешников или же на него просто повесили стандартный набор оригенистических ересей (предсуществование душ, вечность материи, конечность посмертной муки), что вполне нормально для прецедентного церковного судопроизводства. Во время второго процесса того же Иоанна Итала, например, обвиняли в арианстве, савеллианстве и аполлинарианстве[140]. В любом случае, третий анафематизм следует оставить в стороне и рассмотреть противоречие первых двух.

Откуда взялось это противоречие? Ответ мы находим в двух дошедших до нас трактатах Иоанна Итала, в которых не только провозглашается идея воскресения, но и проясняется его «механизм». В первом трактате («О том, что космос тленен, и что воскресение будет») философ сначала говорит о космологических концепциях Платона и Аристотеля, ссылаясь на их авторитет в обоснование того, что мироздание не вечно. Прежде всего он указывает на неразрушимость и неизменность первой причины, будь она аристотелевским перводвижетелем или парадигмой, которая предполагает тленность и разрушимость того, что от нее зависит. Далее он опровергает тезис о том, что все существующее является вечным по форме. Иоанн Итал возражает на это в том смысле, что форма, пребывающая в материи, «будет одновременно и материальной и нематериальной, и тленной и нетленной, и материей и протяженностью, и количеством и качеством и каким бы то ни было претерпеванием материальных форм и тел»[141]. Он также говорит, что не могут одни вещи изменяться, а другие нет, поскольку, даже если их формы различны, материя у них все равно одна, текучая и изменчивая, а значит и все мироздание тленно. Космос, говорит Иоанн Итал, является частной формой, поскольку пребывает в материи. Материя сама по себе есть небытие, приводимое Богом в наилучшую форму. Следовательно, космос и существует и не существует и потому изменяем. То, что космос тленен, не означает, что он не самотождественен. Он, безусловно, не един по числу, поскольку единство по числу предполагает наличие одной и той же материи, а материя текуча

---

[140] Gouillard J. (ed.) Le proces officiel de Jean l'Italien les actes et leurs sous-entendous // Travaux et memoires.— № 9.— 1985.— P. 147, 149, 151.

[141] Иоанн Итал. Сочинения. Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Гр. Ф. Церетели.— Тбилиси: Мецниереба, 1966.— С. 194. — В данной цитате стоит обратить внимание на различение формы, которая пребывает в материи, но при этом является модусом существования реальности, от материи не зависящей, и материальной формы, которая является образом этой реальности. Это тонкое различение восходит к Аристотелю (Met. VII, 8 1033b). У последнего предсуществование формы понималось только в смысле ее предбытия в душе, тогда как Иоанн Итал, следуя Аммонию Александрийскому, принимает также форму, чье бытие не зависит ни от сознания, ни от материальных сущностей (о трех типах эйдосов у Аммония см.: Busse A. (ed.) Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces [CAG 4.3].— Berlin: Reimer, 1891.— S. 41; ср. Иоанн Итал. Сочинения. С. 178–179, где дается описание «структуры» нематериальной формы, а также обосновывается ее отличие от логической абстракции).

и изменчива. Но тождество космоса обеспечивается единством формы. Парадокс заключается в том, что форма-то также ставится Иоанном Италом в зависимость от материи. В итоге перед нами двойственное учение о самотождественности космоса, обусловленное двойственностью учения о форме. Иоанн Итал резюмирует свое рассуждение следующими словами:

«Поскольку достаточно сказано о космосе, что он не может не разрушиться, будучи материальной и единичной формой, ясно, что он возникнет вновь. Ибо разрушение будет не всецелым и полностью обращающим космос в небытие, но неким природным изменением и превращением, которое произойдет в процессе перехода. Ибо сущему необходимо возникнуть и существовать, поскольку причина всегда движима и движется и не позволяет ничему быть бездеятельным, бесплодным и бесформенным. Однако это движение не продолжается бесконечно, поскольку бесконечного не существует. Поскольку же разрушение и возникновение необходимы, а бытие и разрушение не бесконечны, ибо постоянно возникающее и снова разрушающееся бессмысленно, очевидно, что когда-то настоящий космос отделится от нынешнего зла, которое, как сказано, через нас он испытал. И нам не нужно будет снова проходить через рождение, ибо оно относится к тлению. Есть другой путь, который мы именуем воскресением. Итак, воскресение будет. А значит, будет и суд над умершими и воздаяние за дела»[142].

Надо сказать, что конечность того или иного состояния космоса предполагает начало некого иного состояния, однако сама по себе не указывает на качественные характеристики этого нового состояния, в частности на его бесконечную длительность. Таким образом, последние фразы, на мой взгляд, мало согласуются и логически не вытекают из приведенных выше рассуждений. Они базируются исключительно на вере философа в факт воскресения. В итоге мы имеем два не связанных (а точнее искусственно связанных) между собой тезиса: во-первых, космос и его нынешнее состояние конечны, поскольку этого требует сама природа материальной и единичной вещи, и, во-вторых, новое состояние космоса будет связано с нравственным обновлением человека, которое повлечет за собой духовное обновление всего мироздания и исчезновение таких последствий грехопадения, как рождение и тление.

Надо сказать, что учение Иоанна Итала о восстановлении космоса абсолютно соответствует концепции о воскресении конкретного человека. Концепция эта изложена во втором трактате. Отвечая на вопрос неизвестного собеседника, возможно, императора Михаила VII Дуки, Иоанн Итал предлагает ему следующее рассуждение, которое мы приведем здесь, опустив лишь второстепенные пояснения:

«Если любая телесная вещь состоит из материи и формы, то одно из них первенствует, а другое уступает: первенствует форма, уступает же материя (ибо каждая вещь отличается от всех других по своей форме); ведь очевидно, что вещь есть то, что отличает ее от всех других… [Поскольку] материя — это не-сущее, а форма — сущее, то человек на самом деле есть форма, и форма есть то, что пребывает в нас с самого зарождения и до полного распада неизменным и устойчивым, в то время как материя в нас не остается прежней… Коль скоро форма пребывает той же самой и пребудет и тогда, а к тому же окажется и какая-нибудь материя, готовая воспринять эту форму, очевидно, что форма не станет другой из-за смены материи… Итак, наши тела вос-

[142] Там же. С. 196.

креснут, и нет никакой помехи этому, коль скоро налична не замкнутая в их пределах материя»[143].

Если попытаться сформулировать ключевой тезис данного отрывка, то он состоит в том, что тождество человека до и после воскресения возможно потому, что смерть не касается того, что делает человека человеком, а именно его формы. Однако при ближайшем рассмотрении объяснение Иоанна Итала выглядит несколько запутанным. Дело в том, что форма вне материи не является формой реального индивидуума, в частности реального индивидуального тела. Сама по себе она есть лишь совокупность видовых признаков. Например, «человек — это разумная живая субстанция», т. е. низший вид, который заставляет «дробиться» лишь соединение с материей. Причем это соединение никак тождества формы не нарушает. Таким образом, реальная индивидуальная вещь — это всегда форма, «вживленная» в материю и получающая от нее индивидуальные признаки. Следовательно, Иоанн Итал явно говорит о том, что индивидуация вещи предшествует ее реальности, что она заложена уже в эйдетическом мире.

Заканчивая анализ указанных трактатов, нельзя не заметить, что учение о воскресении и конечном изменении как мира, так и конкретного человека, ставится мыслителем в зависимость от принципа индивидуации. Таковым принципом у него выступает форма, которая, с одной стороны, представляет вещь в ее идеальности и, взятая абстрактно, неотличима от идеального общего (рода и вида-до-многого), а с другой — сущностным отличием единичной и материальной вещи.

А. А. Даровских

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ ДОГМАТ ХАЛКИДОНА (451 Г.) И НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМУЛЫ ἀσύγχῦτος ἕνωσις

В статье рассматривается проблема христологических споров и формулы ἀσύγχῦτος ἕνωσις. Автор рассматривает истоки этой формулировки в неоплатонической традиции на основании анализа 3-й главы трактата Немесия и попытаться дать этому объяснение.

Ключевые слова: христология, неоплатонизм, антропология.

Darovskyh A. A. Christological dogma of Chalcedon (451.) and Neo-Platonic sources of phrase ἀσύγχῦτος ἕνωσις

The article considers the problem of the Christological dogma and ἀσύγχῦτος ἕνωσις formula. The author examines the sources of this wording in the Neoplatonic tradition, on the ground of analysis of 3 chapters of the Nemesius's treatise and try to give an explanation of this relation.

Keywords: Christology, Neoplatonism, anthropology.

Согласно утвержденному на 4-м вселенском соборе в Халкидоне догмату ипостась Иисуса Христа содержит в себе две природы: человеческую и божественную. При об-

[143] Там же. С. 208–209. Перевод С. С. Аверинцева: Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1: Философия древности и средневековья. Ч. 2. — М.: Мысль.— С. 628–629.

ращении к тексту догмата и к терминологии, которая описывала «соединение» двух природ, мы видим то решение, к которому пришла византийская мысль: «…поучаем исповедовать… одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно (ἀσυγχύτως), неизменно, нераздельно, неразлучно…»[144]. Первая из указанных характеристик ἀσυγχύτως в совокупности с категорией, описывающей в этом вероопределении соединение — ἕνωσις, образует фундаментальную формулу христологического догмата ἀσύγχῠτος ἕνωσις (далее — АН) — «неслитное соединение».

Халкидонскому догмату и появлению формулы АН предшествовал длительный период подбора адекватной терминологии, заимствованной из полемики между стоиками и перипатетиками. Категориальный аппарат данной полемики насчитывает три основные категории: παράθεσις — смешение, при котором соединяемые тела лишь внешне соприкасаются, сохраняя свои качества и сущности; σύγχῠσις (слияние) — смешение, при котором сущности и их качества взаимно уничтожаются. И наконец, третий вид смешения — κρᾶσις и μῖξις, в котором позиции стоиков и перипатетиков расходятся. Для стоиков это смешение, при котором взаимодействующие тела проникают друг в друга, при этом сохраняя и сущность и качества. Для перипатетиков это смешение, в котором качества изменяются, что может привести к изменению сущности. Сложность в том, что в V в. часть этих категорий станет специальными терминами христологических ересей. Так случилось с категорией συνάφεια, взятой на вооружение Несторием, а ἀνάκρᾶσις и κατάκρᾶσις были использованы монофизитами.

В итоге все это в V в. и привело к выработке формулы ἀσύγχῠτος ἕνωσις в трудах Кирилла Александрийского и к формированию халкидонского догмата. Но наряду с этим есть ряд источников, свидетельствующих о наличии данной терминологии в трактатах куда более ранних авторов. На неоплатонический характер возникновения данной формулы указывают свидетельства из трактата христианского автора IV в. Немесия Эмесского «О природе человека».

В третьей главе сочинения Немесия мы сталкиваемся с формулой АН в контексте рассмотрения процесса соединения души и тела. На аналогию тем смешения и воплощения в процессе взаимоотношения души с телом, указывали многие христианские авторы, сам Немесий приводит данное рассмотрение как доказательство неслиянного соединения двух природ Христа.

В самом начале своего изложения Немесий приводит слова Аммония, учителя Плотина: «Все умопостигаемое (τὰ νοητά), говорил он [Аммоний], имеет такую природу, что и соединяется с тем, что способно его воспринять, подобно элементам, взаимно уничтожающимся от соединения, и, соединившись, остается не слитным и не поврежденным (καὶ ἑνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα), подобно тем элементам (вещам), которые приложены друг к другу»[145].

Если данная цитата действительно принадлежит Аммонию, то как Немесий мог ее доподлинно знать, при условии что их разделяет дистанция более чем в столетие и учитывая то, что со слов многочисленных источников Аммоний ничего не писал?

Данное затруднение в вопросе о происхождении АН рядом ученых решается посредством обращения к ссылке на другого неоплатоника, которую делает Немесий,

---

[144] Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: В 4 т.— М., 1994.— Т. 4.— С. 292.

[145] Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского.— М.: Изд-во Учебно-информационного экуменического центра ап. Павла.— 1996.— С. 64.

а именно на Порфирия. Немесий приводит цитату из несохранившегося трактата «Различные Исследования» (Συμμικτὰ ζητήματα). О данном сочинении Порфирия нам сообщает и другой источник — трактат Прискиана Лидийского «Ответы на вопросы, в которых сомневался персидский царь Хосров», где АН вкладывается именно в уста Порфирия. Отсюда можно предположить, что принцип АН во всех использованиях есть порфириевский принцип. Наиболее обоснованно такую позицию высказывает Г. Дерри, но некоторые трудности делают ее не более чем гипотезой[146].

Согласно объяснению Дерри Порфирий начал использовать АН для определения специальной платоновской связи души с телом. Но если Дерри прав, возникает вопрос, почему эта фраза не встречается в других произведениях Порфирия где проблема души и тела так же актуальна? Более того, получается, что многие неоплатоники занимались проблемой взаимосвязи души с телом, но лишь Порфирий использовал принцип АН.

Здесь стоит обратиться непосредственно к содержанию самого принципа АН. По сути он имеет антистоическую окраску так как происходит от стоической категории σύγχῦσις. Получается, что у стоиков фраза «всецелое смешение» (κρᾶσις δι᾽ ὅλων) покрывает тот вид смешения, который впоследствии в поздней античности стал описываться через принцип АН (ἀσύγχῦτος ἕνωσις). Но только в случае стоиков он применялся к компонентам телесным, а в неоплатонизме и в христианстве — к смешению, где по крайней мере один из компонентов умопостигаемый. Поэтому проблема здесь не в обозначении новым «именованием» уже привычного стоического содержания. Просто измышление новой терминологии не означает того, что проблема решена, но лишь то, что она *обозначена* и *определена*. На это замечание можно ответить, что порфириевское использование АН — это часть целой попытки «оплатонить» стоическую физику. В связи с чем должен подниматься вопрос: только ли из Порфирия заимствован принцип АН? Ответ на вопрос о смене формулировки κρᾶσις δι᾽ ὅλων на ἀσύγχῦτος ἕνωσις кроется в содержательной трансформации стоической терминологии смешения в перипатетической критике, из которой она и вошла в неоплатонизм. И в этом смысле АН вполне логично является плодом неоплатонической традиции. Таким образом, если фрагменты из Немесия — это лишь повторение порфириевских слов, на чем настаивает Дерри, тогда Порфирий — единственный источник неоплатонизма в соответствующих частях учения Немесия и Пристиана.

Но против мнения Дерри играют некоторые уточнения, на которые в своем исследовании указывает Дж. Рист. Суть: неоплатоник Гиерокл, ученик Плутарха Афинского, в сочинении «О промысле и роке» тоже претендует на знание об учении учителя Плотина[147]. Сведя воедино свидетельства об Аммонии из Немесия Присциана и Гиерокла, Дж. Рист делает вывод что, по-видимому, примерно в период конца IV–начала V в. «было в ходу» учение, приписывавшееся Аммонию, вероятно, включавшее и принцип АН[148]. Дополнительное подтверждение существования этого учения дает текст Присциана, который помимо всего прочего упоминает труды некоего Феодота «ex collection Ammonii scolarum». Становится весьма вероятно, что труды Псевдо-Аммония, упоминаемые Феодотом, действительно можно включить в число источников

---

[146] Dörrie H. Porhyrios' Symmikta Zetemata.— Munich, 1959.

[147] Rist J. M. Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity // The American Journal of Philology.— Vol. 109.— № 3 (Autumn, 1988).— P. 407.

[148] Ibid. P. 408. Дж. Рист обозначает его как учение «Псевдо-Аммония».

неоплатонизма Присциана (возможно и Немессия). В самом деле, несмотря на все желание поддерживать тезис Дерри, что весь неоплатонизм содержащийся у Немессия и Присциана от Порфирия, нет оснований и отвергать изложенную Ристом версию.

Немесий после доказательства неслиянного единства души и тела переносит данную терминологию на почву христологии. Исходя из этого вполне возможно предположить, что интерес Немесия вводит АН непосредственно для спора с Евномием. Полемический характер использования АН, по мнению Риста, говорит о том, что использование АН является христианским изначально[149]. Пристальное внимание к текстам христианских авторов обнаруживает, что данную формулу мы действительно встречаем в трудах Афанасия Великого, бывшего старшим современником Немесия, но о котором в свете данной проблемы последний совершенно не упоминает[150].

В целом можно сделать следующий вывод: принцип АН — это формула примерно середины — второй половины IV в. Если быть точным, то некоторые вариации данной формулы мы встречаем в более ранних трактатах неоплатоников, но исключительно в контексте смешения умных сущностей. Тогда как в соединении тела с душой и соединении двух природ Христа смешение происходит между умопостигаемой и телесной сущностями.

Наиболее вероятным объяснением всех этих трудностей участия неоплатоничеческого наследия в возникновении данной формулы является стремление христианских авторов привлечь языческую мысль в свидетели своей правоты во внутрецерковной Христологической полемике. Конечно, это лишь гипотеза. Но хождение псевдоаммониевских взглядов — единственное разумное объяснение всего, в частности того, что Немесий верил в то, что принцип АН пришел от Аммония. Это все же несомненно лучше, чем предложенное Дерри решение просто заменять Аммония на Порфирия.

Если со всем этим согласиться, то можно сказать, что формула АН была помещена в описание взаимоотношения тела с душой именно для богословских, а не философских целей, и естественно ее богословское использование распространилось до Халкидона и далее.

Р. Б. Галанин

СООТНОШЕНИЕ ЛОГОСА, БЫТИЯ И ИСТИНЫ В ТРАКТАТЕ ГОРГИЯ «ПОХВАЛА ЕЛЕНЕ»

В докладе рассматривается тезис, что бытие есть эффект дискурса, т. е. что дискурс — это форма бытия. Истина, в свою очередь, — соглашение (homonoia) между слушателями о дискурсе. Таким образом, как мы увидим, панегирик Горгия — это панегирик не Елене, но риторике и ораторскому искусству.

Ключевые слова: софистика, дискурс, истина, риторика.

---

[149] Ibid. P. 411–12.

[150] «Ужели же не довольствуетесь не слитным естественным соединением слова с плотью, которая соделалась его собственной…» (Афанасий Против Аполлинария книга превая. О воплощении господа нашего Иисуса Христа // Творения иже во святых Отца нашего Афанасия Великого, епископа Александрийского. Ч. 3.— Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1903.— С. 326).

Galanin R. B. Correlation of Logos, Being and Truth in Gorgias' Encomium of Helen
The report is devoted to explanation of the thesis that Being is an effect of Discourse, that is, Discourse forms Being. Truth, in turn, is an agreement (homonoia) between listeners concerning Discourse. Thus, as we will see, Gorgias' Encomium is not actually encomium of Helen, but for rhetoric art and oratory.
Keywords: sophistic, discourse, truth, rhetoric.

В «Истории античной эстетики», в главе, посвященной софистике, Лосев пишет: «Мы не ошибемся, если скажем, что только софисты впервые заговорили в Греции о силе слова и построили теорию этой силы»[151]. При этом не будет преувеличением добавить, что настоящие «языковые игры» начинаются только у Горгия, ибо «риторика, — как отмечает американский исследователь Майкл Гагарин, — в той или иной степени была важна как для Горгия и Фрасимаха, так и для Антифонта, но Горгий — единственный, чьим первоначальным интересом являлось искусство речи»[152]. В этом докладе для иллюстрации риторической виртуозности и обозначенной выше темы я предлагаю обратится к произведению Горгия «Похвала Елене»[153], в котором он пытается опровергнуть распространенное мнение о Елене как причине Троянской войны.

После краткой преамбулы Горгий сразу заявляет о невиновности Елены, и его аргументация, минуя все риторические тонкости, может быть без ущерба для понимания всего произведения сведена к следующим тезисам. Во фрагменте 6 Горгий говорит что, «Елена сделала то, что она сделала, либо (1) по воле судьбы, по решению богов и в силу роковой необходимости, либо (2) [она сделала это], будучи насильственно похищена, (3) либо соблазненная речами, или (4) плененная любовью»[154]. Как отмечает американский автор Скотт Консиньи в своей книге «Горгий — художник и софист»: «Каждое из этих особенностей поведения Елены является возможным, но ни одно не дает исчерпывающего объяснения»[155]. Если она совершила это по воле судьбы и божественному произволению, то виноваты судьба и бог, «ибо человеческими мероприятиями нельзя помешать желанию бога»[156], если была насильственно похищена, то виноват «варвар, совершивший варварский и по разуму и по закону и по делу поступок»[157], если же Елена соблазнилась при виде прекрасного тела Париса — «то что в этом удивительного?»[158], разве могла слабая женщина противиться могущественному Эросу — ведь он бог и просто так от него не отмахнешься![159] Ну и наконец главная причина невиновности Елены, заявленная Горгием в 10 фрагменте, — это слово — «великий властелин, который, обладая весьма малым и совершенно незаметны телом, совершает чудеснейшие дела. Ибо

[151] Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2.— М., 1969.— С. 30.

[152] Gagarin M. Antiphon Athenian.— Austin, 2002.— P. 23.

[153] Здесь и далее цитаты и нумерация фрагментов Горгия даются по: Маковельский А. Софисты.— Баку, 1940.

[154] Фр. 6.

[155] Consigny S. Gorgias, Sophist and Artist.— S. Carol, 2001.— P. 122.

[156] Фр. 6.

[157] Фр. 7.

[158] Фр. 19.

[159] Ср.: там же.

оно может и страх изгнать, и печаль уничтожить, и радость вселить, и сострадание пробудить»[160]. В итоге Елена оказывается невиновной, виноват Парис, речевой акт которого представляется аналогом вербального насилия. При этом после прочтения энкомия становится очевидным, что «Похвала Елене» является похвалой вовсе не Елене, но риторическому искусству, в рамках которого и осуществляется вышеуказанная сила слова. Елена в этой речи предстает как бездеятельное, аффицируемое логосом существо, от которого ничего не зависит. Предполагаемые слушатели «Похвалы» являются участниками театрализованной мистерии, в которой воссоздается не та картина, которая была, но та, которая могла бы быть в случае, если для них, как и для Горгия, бытие рождалось бы в момент произнесения речи, ибо «мир Горгия, — как пишет Консиньи, — это лингвистический мир по преимуществу, в котором каждый жест и каждое действие значимы»[161]. Но поскольку для обычного человека бытие не рождается во время речи, а существует — по крайней мере, хочется в это верить — независимо от речи, постольку и аргументы Горгия, приводимые в «Похвале», выглядят не совсем убедительно. Этой малоубедительности, на самом деле, не стоит удивляться. Очевидно, что он и сам понимал этот недостаток своей речи — более того, как пишет уже упоминавшийся Майкл Гагарин, «в *Елене* Горгий описывает свою собственную речь (направленную против Париса) как преследующую другие цели, и есть серьезное основание сомневаться, что его замысел при создании работы состоял в том, чтобы убедить свою аудиторию в невинности Елены»[162]. Но в чем тогда — возникает вопрос? На один из аспектов замысла я уже указал — это прославление риторики. Если мы посмотрим на другой, то увидим, что Горгий вводит еще одну важную проблему — проблему значения слов — означающего и означаемого. Каково отношение слова к бытию, согласно «Елене»? Предположим, что Горгий нашел себе слушателей для этой речи и ему удалось собрать большую аудиторию (напомню, что эта речь, будучи написанной около 414 г., не предназначалась для публичного выступления). Горгий начинает речь, содержание которой противоречит общепринятому мнению, но, несмотря на это, зрители приходят к выводу, что все обстоит именно так, как говорит Горгий. Что убедило их? Почему они поменяли свою точку зрения? Это случилось потому, что в речи Горгия родился новый мир — мир, сходный по структуре с миром комедиографа или трагика, т. е. мир поэтический, для которого не важно, что было на самом деле, т. к. «задача поэта, — как говорит Аристотель, — говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться»[163]. К этому нужно добавить — Елену саму по себе никто не видел и ничего о ней не знает, кроме того, что сообщено поэтами при помощи слов, в крайнем случае — живописных образов. «Елена, — как пишет Консиньи, — получает свою определенность через свою родословную, связи с многочисленными поклонниками, свое замужество с Менелаем и увлеченность Парисом»[164], т. е. через свои атрибуты, укорененные в традиции. Как бы там ни было — и слово, и портрет суть всего лишь заместительные знаки вещей. «За отсутствием наблюдаемых объектов, — отмечает французская исследовательница Барбара Кассен, — источником

[160] Фр. 8.

[161] Ibid. P. 77.

[162] Gagarin M. Antiphon Athenian. P. 30.

[163] Аристотель. Poet. 1451a36.

[164] Consigny S. Gorgias... P. 121.

объектов способен быть только язык»[165], но в то же время Секст Эмпирик, говоря о Горгии, пишет, что «слово не способно объяснить внешний предмет, а, наоборот, сам внешний предмет становится объясняющим для слова»[166]. Замкнутый круг? Отнюдь. За отсутствием реального предмета — Елены — существует лишь образ, целиком состоящий из слов. «Концепт» или «форма» Елены в воображении зрителя открыты для постоянного изменения содержания, пусть и не всегда принимаемого с легкостью[167], которое происходит благодаря воздействию слов, напоминающих о Елене. Таким образом, «материя» Елены, существующей в сознании, ее «реальное» содержание целиком словесны или визуальны, что в данном случае не так важно, ибо и речь, и визуальный образ суть сформированные культурой представления, которые могли быть как такими, так и инаковыми. Как уже подчеркивалось, такая ситуация неопределенной определенности Елены происходит от «незнания» Елены, т. е. о Елене имеется лишь абстрактное представление или мнение (докса). Докса же, а точнее, ложная докса — козырь софистов, позволяющий им при помощи убеждения, которое, как говорит сам Горгий в одноименном диалоге, «создается красноречием в судах и других сборищах»[168], создать у невежественной толпы «веру без знания»[169]. Елена вообще не может стать денотатом, соответствующим слову Елена и таким образом объясняющим его, потому что никакой Елены не существует вовсе. Но даже если предположить, что Елена была, то «средняя понятность читателя, — как говорит Хайдеггер, — никогда не сможет решить, что исходно почерпнуто и добыто и что пересказано. Больше того средняя понятливость даже и не станет хотеть такого различения, не будет нуждаться в нем, поскольку она ведь все понимает»[170]. Поэтому, если мы вместе с Б. Кассен перефразируем вышеуказанный пассаж Секста, то получится, что «не речь служит представлением внешнего мира, но внешний мир становится тем, что раскрывает речь»[171], поэтому «дискурс не может и не должен быть репрезентацией реальности… дискурс творит бытие; бытие есть эффект высказывания»[172].

Почему бытие может и должно быть эффектом высказывания? Почему «истинность» бытия зависит от речи о нем, а не наоборот, как хотелось бы? Потому что нет знания об истине вне речи. «К *λόγος*´у принадлежит непотаенность, *ἀ — λήθεια*», — говорит Хайдеггер[173]. Если не брать в расчет Парменида, то, пожалуй, можно согласиться с утверждением американского исследователя Брюса МакКомиски, что «у досократиков и софистов в большинстве случаев словоупотребления понятие истины попросту имеет отношение к искренности речи и является противоположностью

---

[165] Кассен Б. Эффект софистики.— М.; СПб., 2000.— С. 45.

[166] *εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μηνυτικὸν γίνεται* (Секст Эмпирик. Adv. math. Указ. изд. Т. 1. С. 77).

[167] «Если мы имеем даже самые точные знания, все-таки не легко убеждать некоторых людей на основании этих знаний, потому что [оценить] речь, основанную на знании, есть дело образования, а здесь [перед толпой] она — невозможная вещь» (Аристотель. Rhet. 1355a 25).

[168] Платон. Горгий. 454e.

[169] Там же.

[170] Хайдеггер М. Бытие и Время.— СПб., 2002.— С. 169.

[171] Кассен Б. Эффект софистики.— М.; СПб., 2000.— С. 49.

[172] Там же. С. 49–50.

[173] Хайдеггер М. Бытие и Время. С. 219.

лжи»[174], т. е. неискренности речи. Горгий отрицал критерий истины, а следовательно, отрицал ее познаваемость. Истина возможна лишь в той мере, в какой произойдет взаимодействие говорящего и слушающего, т. е. истина может родиться только через гомоною — единомыслие. С чем все согласились — то и истинно. В этом отношении «Елена» является логическим выводом из посылок, содержащихся в трактате «О небытии», хотя на первый взгляд может показаться, как пишет Мак Комиски, что «релятивизм и скептицизм в трактате “О не-бытии” не предстает созвучным горгиевскому стремлению к истине в “Елене”»[175]. Получается, что не только бытие рождается в речевом акте, но и истина, другими словами — бытие, порожденное речью, относительно которого имеется всеобщее согласие, и есть истина. «Слышание и понимание, — как отмечает тот же Хайдеггер, — заранее привязаны к произносимому как таковому. Сообщение не *сообщает* первичного бытийного отношения к сущему, о каком речь, но бытие-друг-с-другом движется в говорении-друг-с-другом и озабочении проговариваемым. Ему (*сообщению? — Г. Р.*) важно, чтобы говорение было»[176]. Понятное дело, что в таком случае не может быть и речи о каком-то независимом от человека бытии или истине. Истина конвенциональна, и именно это и те следствия, которые с необходимостью из этого следуют, так не понравились Сократу и вдохновили его на поиски устойчивого основания для значения самих слов, т. е. на поиски истинного и идеального бытия вещи, благодаря которому вещь есть то, что она есть, а слово, будучи соотнесено с этим бытием, имеет вообще возможность адекватного отображения вещи, т. е. приобретает свой определенный смысл, ибо в конце концов «вещь» есть не что иное, как смысл слова.

В заключение хотелось бы процитировать слова Горгия, завершающие похвальную речь: «Речью своею я снял поношение с женщины. Закончу: что в речи сначала себе я поставил, тому верным остался; попытавшись разрушить поношения несправедливость, общего мнения необдуманность, эту я речь захотел написать Елене во славу, себе же в забаву» (Фр. 21).

С. В. Караваева

НАЧАЛА АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В настоящем докладе рассматриваются некоторые аспекты поиска древнегреческой философией начал сущего. Ранние попытки греческих философов объяснить все из единственного принципа приводили к неизбежным противоречиям. В итоге древнегреческий дискурс пришел к концепции Платона о начале как едином-в-себе, которому невозможно приписать предиката существования.

Ключевые слова: античная философия проблема начала, платонизм.

Karavaeva S. Origins in ancient Greek philosophy

This report examines ancient Greek philosophy’s search for the origins and foundations of all that exists. Early Greek philosophers’ attempts to conceive the origin as a sole principle lead to an

[174] McComiskey B. Gorgias and the new sophistic rhetoric.— Illinois, 2002.— P. 38.

[175] Ibid.

[176] Хайдеггер М. Бытие и Время. С.168.

inevitable contradiction; and as a result of the ancient Greek philosophical discourse came Plato's conception of the origin as One in itselfl which can not be conceived and is beyond existence.
Keywords: ancient philosophy, problem of origin, Platonism.

С обращения к началам всего существующего собственно и начинается философия, ведь здесь кроется загадка начала бытия мира. Надо заметить, что какую бы философскую систему мы не взяли, она будет доведена до конца, т. е. до проблемы первого или абсолютного начала. Но что заставляет философов, начиная с момента возникновения философии и до сих пор, искать начала и основания всего? Первое, что кажется очевидным, — это поиск истины. Аристотель так и говорит: «Философия называется знанием об истине»[177], но истину мы не можем знать, не зная «начал вечно существующего»[178]. Само по себе это занятие — поиск истины и первоначал — более чем странное, так как никакого знания одной истины, которая была бы убедительна и принята всеми безоговорочно, история не знает. Мы видим наличие множества философских концепций, каждая из которых предлагает свои начала и основания всего сущего. Каждая эпоха как будто бы начинает мыслить их заново, обращаясь к первоначалу своей стороной, где первоначало открывается своим особым образом именно этому времени. В попытке помыслить первоначала всего существующего мы упираемся в вопрос — как мы вообще можем мыслить первоначало? Ведь то, что лежит в начале мысли, не может быть еще самой мыслью, наша мысль натыкается на невозможность сделать это непротиворечиво, это предел для мысли. Античная философия впервые ставит этот вопрос и отвечает на него различными учениями, где в качестве начал каждый из античных философ предлагает свое, но есть нечто общее у всех, что делает это мышление именно античным мышлением. Для греческого сознания характерно рассмотрение мира оформленного, ставшего, совершенного, недаром у пифагорейцев беспредельное стоит на стороне дурного. Само по себе беспредельное немыслимо, говорит Платон в Филебе: оно «делает так же беспредельной и бессмысленной твою мысль»[179]. Греческая мысль делает акцент именно на границе, пределе — так как именно здесь начало оформления, а вместе с тем и познания мира как единого. И действительно, что есть общего у всех греческих философов, так это необходимость восходить к какому-то одному началу и из него объяснять устройство космоса, человека. Принято считать, что первым, кто задумался о первоначале всего, был Фалес, и что с этого момента и начинается философия, а Фалеса считают первым философом. Вся его философская концепция сводится к одной фразе — «Все есть вода», толкованию которой посвящено множество работ, которые продолжают множиться. У самого «завершителя философии» — Гегеля, Фалесу посвящено немало страниц в «Истории философии», хотя он и пишет, что философия Фалеса «представляется неразвитой системой»[180], и что «единственно интересным является вопрос: в какой мере это важно и спекулятивно»[181]. Вопрос, который пытаются решить все, состоит в том, что делает Фалеса первым философом и уводит нас от мифа к логосу. Действительно, можно найти общее между мировым Океаном как водной стихией,

[177] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т.— Т. 1.— М., 1976.— 993b.

[178] Там же.

[179] Платон. Филеб // Платон. Соч.: В 3 т.— Т. 3. Ч. 1.— М., 1968.— 17e.

[180] Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1.— СПб.: Наука, 1993.— С. 204.

[181] Там же. С. 206.

сопричастной хаосу, и водой Фалеса, или Хаосом Гесиода и ἄπειρον Анаксимандра. Несомненно и то, что первые начала мыслились и как первоэлементы природы тоже. Но если все-таки посмотреть на это со стороны сакральности мифа, то эта реальность не совсем религиозная, и скорее ведущая к секуляризации мифа. Ведь если, как пишет Аристотель, именем Океана можно было поклясться[182], то представить себе ситуацию, в которой можно поклясться водой Фалеса, странно, она уже безлична, становится близкой к понятию. И потом, можем ли мы рассматривать Хаос или Космос в качестве первоначал? Да, они являются предельными состояниями всего существующего, но они всегда связаны друг с другом и определяются одно через другое, и мы не можем отдать предпочтение какому-то одному из них в качестве первоначала. У Фалеса мы видим еще только обращенность к первоначалу, к тому, из чего все возникает и во что все исчезает. Здесь нет еще философской рефлексии, скорее это выбор из того, что имеется. Но важно то, что Фалес исключает *все* и оставляет *одно* — воду, и что это *все* есть именно *одно*, которое является первоначалом всего. Такое понимание первоначала задает следующий посыл к его осмыслению, в котором уже первоначало начинает мыслиться не просто единым принципом, объясняющим, что есть *все*, и выбирающим что-то *одно* (воду, воздух, огонь), а уже становится этим одним, Единым. Ведь будучи первоначалом, оно может быть одним и неразложимым ни на что единством. При этом единое не является определением или свойством первоначала, как это можно еще наблюдать у Парменида, у которого единое есть предикат бытия, но это есть первоначало само по себе и обращенное только на себя.

Платон делает существенный, а возможно, и непревзойденный шаг в том, как вообще можно мыслить Единое. Ведь Единое — это то, что как будто бы и не может являться предметом мысли, это — предел для мысли. Ведь если допустить, что единое существует, в этом случае, говорит Платон, оно превращается в «огромное и беспредельное множество». Единое, взятое безотносительно, само по себе, не может принадлежать бытию и, следовательно, должно быть вынесено за пределы бытия. Таким образом, Единое Платона сверхбытийственно и непознаваемо, не имеет никаких определений, а потому о нем невозможны никакие высказывания. Платон говорит: «Единое не существует как единое и вообще не существует. Нет ни имени, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия»[183]. Единое ускользает от мысли и может быть помыслено только апофатически. Прокл в своих комментариях к диалогу «Парменид» говорит, что Платон «хочет завершить свою беседу о едином, подчеркнув его неизреченность», что «отвергает применимость к единому даже самой апофатики»[184], но это уже неоплатоническое понимание Единого, берущее именно отсюда свое начало и делая Единое таким первоначалом, которое выше всякой определенности и выше единства. Действительно, чтобы первоначало отвечало своему определению как Единого, оно должно быть невыразимо, немыслимо, выше всякого бытия и познания, таковым первоначалом и является Единое Платона. Но для Платона Единое не может оставаться помысленным только апофатически. Для него Единое невозможно без многого, хотя Единое и самодостаточно в отличии от иного; иное же в свою очередь всегда остается иным единого, пытающимся преодолеть свою множественность.

---

[182] «Боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом» (Аристотель. Метафизика. 983b).

[183] Там же. 141e.

[184] Прокл. Комментарии к «Пармениду» Платона.— СПб., 2006.— 142a6–8 74к.

Еще одним условием и началом является для Платона благо, которое тоже находится за пределами бытия. Все «познаваемые вещи, — говорит он, — могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой»[185]. Но двух первоначал быть не может, что сам Платон убедительно показывает в «Софисте». Прокл в своих комментариях к Пармениду Платона говорит, что «единое и благо есть одно и тоже… И если бы единое и благо отличались друг от друга, то либо существовали бы два первых начала, либо единое шло впереди блага (однако в последнем случае разве могло бы стремление к единому быть выше, чем желание блага? И разве могло бы быть лучшим то, что не будет благом?)»[186]. И все же надо заметить, что Платон, в отличие от неоплатоников, нигде прямо не говорит, что Единое и Благо есть одно и тоже, хотя единое, не испытывающее ни в чем нужды, самодостаточное, и при этом являющееся условием всего существующего, конечно, не может не быть благом.

Другой взгляд на проблему начал у Аристотеля с его первоначалом, помысленным, как Перводвигатель, Ум. Вообще вопросу начал и причин всего Аристотель уделяет особое внимание, и, действительно, он считает, что «наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное»[187]. Интересно, что начала и причины у него всегда идут вместе, он пишет, что «все причины — суть начала»[188], и тем самым как будто бы удваивает само начало. Определяя, что он понимает под причиной, он говорит, что «причина — это также то, что находится между толчком к движению и целью»[189]. При таком понимании причины начало выступает как то, что уже имеет некую цель, ведь то, что определено как причина, является в то же время и целесообразным, т. е. начало у него не может быть неподвижным и абстрактным, в нем уже заложено начало движения и цель, выступающая концом и завершением этого начала.

Интересно, что свое первосущее (первоначало) Аристотель выводит с логической необходимостью, для того, чтобы найти конечную причину всякого рода движений, и соответственно всего существующего, ведь если в природе движение существует всегда и никогда не прекращается, то Аристотель говорит «необходимо существует нечто вечное, что движет, как первое»[190], ведь если «помимо чувственно воспринимаемого не будет ничего другого, то не будет ни [первого] начала, ни порядка… а у каждого начала всегда будет другое начало»[191]. Так что, говорит он, «так или иначе должно быть и божественное, и оно будет первое и самое главное начало»[192]. Такое начало у Аристотеля — Первый двигатель (Ум), вечный и неподвижный, он есть «мышление о мышлении»[193], целевая причина всего существующего, благо. Ум, будучи первоначалом, необходимость которого задана Аристотелем, должен быть каким-то образом

---

[185] Платон. Государство. Соч.: В 3 т.— Т. 2.— М., 1968.— 509b.

[186] Прокл. Комментарии к «Пармениду» Платона. 142a3–4 58к.

[187] Аристотель. Метафизика. 982b.

[188] Там же. 1013a.

[189] Там же. 1013b.

[190] Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: В 4 т.— Т. 3.— М., 1981.— VIII, 6.

[191] Аристотель. Метафизика. 1075b.

[192] Там же. 1064b.

[193] Там же. 1074b.

связан с космосом, и эта связь представлена Аристотелем как предмет желания, любви. Но этим он и ограничивается, не давая понять, каким образом выводится Небо из Перводвигателя. Получается, что Небо есть благодаря Перводвигателю, но при этом сущность Неба не сводима к Перводвигателю, т. е. в нем присутствует и самобытие, хотя и несамодостаточное. Единство мира не в его происхождении от единого первоначала, а в том, что все существует и поддерживается благодаря, с одной стороны, первоначалу, а с другой — и самому себе. Первоначало, помысленное Аристотелем как Ум, ставит его в некоторую оппозицию к пониманию первоначала как Единого, являющегося сверхмыслимым, сверхбытийным началом, каковым оно является у Платона. Для Аристотеля же единое «есть прежде всего некоторая мера, главным образом для количества, затем для качества»[194]. Вещь может быть измерена с помощью единого, или вещи могут быть соотнесены друг с другом с помощью общей для них меры. И хотя аристотелевский Перводвигатель и противостоит пониманию первоначала как Единого, в своем определении первоначала Аристотель все же остается в рамках традиции античной философии, понимая первоначало как нечто одно и превосходящее все существующее: «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель»[195], — говорит Аристотель, повторяя Гомера.

Подводя итог, нужно сказать, что вершиной античной мысли в вопросе того, как мы можем мыслить Первоначало, стало заданное Платоном понимание начала как Единого, которое само по себе является пределом для мысли, т. е. не мыслимо и внебытийственно, но в то же время, не обнаруживая себя в изменяющемся мире, оно дает возможность помыслить мир как единое, давая тем самым ему основание и делая истинным.

М. Н. Варламова

К ВОПРОСУ О БЕСКОНЕЧНОЙ СИЛЕ ПЕРВОГО ДВИЖУЩЕГО В «ФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Известно, что Аристотель в XII книге «Метафизики» определяет первое движущее как форму, лишенную материи или как чистую действенность, тогда как в 10 главе VIII книги «Физики» указывает, что первое движущее движет, имея бесконечную способность (или силу) двигать. В статье производится попытка интерпретации бесконечной способности перводвигателя в связи с аристотелевским определением движения как действенности движущего в движимом и рассматривается вопрос об определении не связанной с материей способности сверхфизического движущего в отличие от способности всякого физического сущего действовать или претерпевать.

Ключевые слова: Аристотель, перводвигатель, физика, метафизика.

On the infinite power of the prime mover

In his 12th book of the Metaphysics, Aristotle defines the prime mover as a form without matter or as a pure actuality. Whereas, in chapter 10 of the 18th book of his Physics, he points out that the prime mover moves, having infinite power to move. This article presents an attempt to

[194] Там же. 1053b.

[195] Там же. 1076a.

interpret the infinite power of the prime mover in relation to the Aristotelian definition of moving as the actuality of the mover within the being moved. It also examines the issue of defining the power of the superphysical mover unrelated to matter as differing from the power of any physical being to act or to be affected.

Keywords: Aristotle, the prime mover, physics, metaphysics.

В последней главе VIII книги «Физики» Аристотель утверждает, что первый двигатель должен иметь бесконечную *dynamis*[196] двигать небо. Это утверждение, если его рассматривать из общего контекста «Физики» и «Метафизики», явно противоречит учению Аристотеля о перводвигателе как о сверхфизическом, т. е. нематериальном, и поэтому только действенном сущем, как и определению *dynamis* как способности двигать или быть в движении составленного из материи и формы физического сущего. В дальнейшем я попытаюсь разъяснить понятие *dynamis* как начала движения и показать, что *dynamis* перводвигателя возможно интерпретировать в общем контексте аристотелевской теории движущего и движимого.

Движение. Движимое и движущее

Физическое сущее, согласно Аристотелю, есть как сложенное из двух начал — материи и формы, которые могут быть отделены друг от друга только логически, т. е. в научном рассмотрении. В сложении сущего материя есть начало возможности быть так или иначе, а форма — начало действенности и завершенности. Составное сущее, поскольку оно незаконченно, т. е. присутствует не только как то, что в действенности, но и как то, что *может* быть в той или иной действенности, подвижно. Из возможности и действенности сущего как подлежащего движения Аристотель определяет движение так: «...действенность существующего в возможности, поскольку последнее таково»[197]. В отношении подлежащего Аристотель различает два значения *entelecheia*: законченность сущего как причину его бытия (например, душа человека, согласно которой человек вообще есть и *может* двигаться так или иначе) и незаконченную действенность сущего в какой-то из категорий, которая сама и есть движение (например, когда человек становится образованным). Из определения движения Аристотель рассматривает различные виды движений: так, двигаться сущее может как белое (инаковение), малое (возрастание), как находящееся в каком-то месте (перемещение), и также — само по себе (как физическое сущее), т. е. в отношении своей сущности как формы (возникновение и уничтожение).

Аристотель указывает четыре причины природного движения[198]: то, из чего движется — материя как подлежащее, форма и образец, цель движения и причина — «то, откуда начало движения». При этом движение составного происходит разом из нескольких причин: сущее всегда движется из материи и формы, поскольку начала бытия сущего будут и причинами его движения, а цель движения может находиться в сущем или вне его, так же как и то, откуда начало движения (Аристотель называет причиной «откуда начало движения» как иное сущее, т. е. двигатель, так и душу, которая движет тело).

---

[196] *Dynamis* в разных контекстах принято переводить как сила, возможность или способность. Эти три варианта перевода в статье я употребляю синонимично, т. е. они отсылают к одному понятию.

[197] Физика. III-1, 201a 11–12.

[198] Аристотель. Физика. II-3, 194b 23–195a 3.

Разбирая определение движения, Аристотель различает в движении движимое как то, в чем движение есть, и движущее как причину «то, откуда начало движения» и в соответствии с этим разделением дает еще одно определение движения: «энтелехия движимого, [осуществляемая] под двигающим»[199]. Движимое и движущее имеют две разных способности: способность действовать и способность претерпевать, при этом они совершают одно движение, т. е. имеют одну деятельность. Иными словами, движение — это действенность двух способностей — способности одного сущего двигать, т. е. учить или строить, и иного сущего двигаться определенным образом, т. е. обучаться или быть в основании стены. Движимое как подлежащее движения принимает действенность движущего в том роде сущего, в котором оно движет, т. е. претерпевает, само при этом будучи способно к претерпеванию в таком именно роде.

Определение движущего как dynamis

Способность двигать движимое как начало движения рассматривается в IX книге «Метафизики». Здесь Аристотель определяет способность как «начало изменения в ином или в самом себе как ином»[200]. Дополнительно к этому первому определению способности считаются по Аристотелю два других: «способность претерпевать как присущее самому терпящему начало терпения от иного или поскольку оно есть иное»[201] и «состояние неспособности изменяться к худшему под воздействием иного или поскольку оно есть иное»[202].

Возможность двигать в контексте разбора движения от иного (движущего) сущего должно рассматривать как активную способность или силу. Поскольку движущее дает свою форму движимому, способность двигать рассматривается по форме или действенности движущего. Тогда как подвижное изменяется от лишенности к форме, т. е. способность подвижного связана с подлежащей изменению материей. Однако в разборе двигания касанием в «О возникновении и уничтожении» I-6, как и в «Физике» III-2, Аристотель утверждает, что всякое физически движущее также испытывает воздействие, т. е. движущее само изменяется, и только поскольку оно способно изменяться, оно способно двигать. Таким образом, во всяком движении возможность есть характеристика материи — вне зависимости от того, будет это возможность двигать или возможность двигаться. Однако не материи самой по себе, но материи уже оформленной — сама по себе материя не имеет возможности к движению, так же как и сама по себе форма — таковую имеет только сложенное сущее (по своей материи).

Перводвигатель как «то, откуда начало движения». Dynamis перводвигателя

Аристотель рассматривает перводвигатель как начало движения в VII и VIII книгах «Физики» в общем контексте доказательства вечности движения. Собственно, необходимость перводвигателя доказывается из двух доводов: движение сущего должно быть вечным, т. е. не могло когда-либо начаться и также не может когда-либо закончиться; для вечности движения необходимо бесконечное количество движущихся

[199] Там же. III-3, 202a 14.

[200] Аристотель. Метафизика. IX-1, 1046a 11.

[201] Там же. IX-1, 1046a 11–13.

[202] Там же. IX-1, 1046a 13–15.

и движущих друг друга сущих (этому доказательству предположено доказанное ранее положение о невозможности актуальной физической бесконечности[203]), или — первое движущее, которое само по себе неподвижно. Это первое движущее движет только первое движущееся, а именно небо, которое либо прямо, либо посредством другого подвижного движет остальные сущие. Само небо, как доказывает Аристотель, движется бесконечным по времени движением. Чтобы движение неба было вечным, сам двигатель должен двигать в течение бесконечного времени, а значит, обладать бесконечной *способностью* двигать.

В 10 главе VIII книги «Физики», где речь идет об этой способности, Аристотель предполагает вечность движения как посылку и утверждает, что вечным может быть только то движение, которое происходит от бесконечной силы[204]. Через утверждение необходимости бесконечной силы он доказывает, что перводвигатель не имеет частей и величины — поскольку любая конечная величина не может обладать способностью бесконечно двигать, а экстенсивно бесконечная величина невозможна, — а значит, не является физическим, т. е. составленным из формы и материи сущим, поскольку любое физическое сущее имеет какую-либо величину[205].

Действие или двигание, как можно заключить из разбора движущего и движимого в III книге «Физики», Аристотель связывает с воздействующей силой, которая есть причина «то, откуда начало движения» для подвижного, и движет касанием. Силу движущего в IX книге «Метафизики» Аристотель определяет как начало движения в ином. Эта сила, поскольку она есть в ином, отдельном сущем, в случае составного сущего есть в движущем по материи, но рассматривается по форме. В отношении несоставного сущего, т. е. перводвигателя, который есть первая причина «откуда начало движения» в аристотелевской физике и также движет касанием[206], хоть и не имеет величины, эта сила может пониматься как некоторое имение (*hexis*). Для того, чтобы объяснить разделение имения способности от бытия в возможности (точнее говоря, от готовности к движению), можно провести параллель с обсуждением имений души в «О душе», где Аристотель различает *dynamis* сущего к движению от *dynamis* как имения[207]. Различие можно рассмотреть на примере обучения грамматике. Способность к движению, т. е. к обучению, имеет ученик, который претерпевает под учителем и изменяется от лишенности к форме — от необразованности к образованности. *Dynamis* как имение души имеет грамматик, который уже умеет читать, но в данный момент не читает — это нечитание для него не есть лишенность, поэтому для того, чтобы читать, ему не нужно изменяться[208]. Умение читать для грамматика есть способность в смысле имения. Однако имения души как способности к движению одушевленного есть только потому, что душа не может быть отделена от тела по бытию[209], а значит, не имеет собственной, отделенной от тела способности. Перводвигатель же как отдельное нематериальное сущее имеет отделенную от материи способность двигать, которая всегда есть в действенности (перводвигатель движет непрерывно), поэтому аналогичное рассмотрение силы

---

[203] Там же. III-5, 205a 10–205b.

[204] Метафизика. XII-7, 1073a 3–11.

[205] Физика. VIII-10, 267b 22–26.

[206] Ср.: Там же. VIII-5, 258a 18–21.

[207] Аристотель. О душе. II-5, 417a 23–30.

[208] О душе. II-5, 417b 2–10.

[209] О душе. I-1, 403a 6–12.

первого движущего и имения души не может быть точным. Тем не менее с помощью приведенной аналогии возможно представить, как нематериальное сущее может быть понято не только как сущее в энергии, но и как способное (dynaton). Так, явно есть два вида возможности, как и два вида действенности, которые можно рассматривать в отношении подлежащего и движения. Способность читать, лечить или метать копье имеет человек по своей сущности, даже если он не грамматик, врач или гимнаст. По своей же сущности человек не может летать, цвести или зеленеть. Именно сущность, или природа, ограничивает круг способностей сложенного сущего к тому или иному движению или к действенности в каком-либо виде. Будучи же уже в этом виде как в некоторой действенности, человек имеет возможность, ограниченную этим видом, но уже не есть в возможности в отношении этого вида. Итак, из разделения возможности действовать от возможности претерпевать и имения возможности от бытия в возможности можно понять *dynamis* перводвигателя в «Физике» Аристотеля. Перводвигатель только действует, но не претерпевает, поскольку он имеет способность к действию, но сам при этом не есть в материи, т. е. не может претерпевать или двигаться по своей сущности.

Итак, поскольку, с одной стороны, сам перводвигатель не есть в возможности, но имеет *dynamis,* или силу двигать (которую можно было бы назвать сверхфизической силой), с другой стороны, эта сила всегда уже есть в действенности, т. е. перводвигатель всегда может двигать и уже движет, эту способность можно отличить от действенности первого сущего только *kata logon*, или согласно определению двигателя как причины «то, откуда начало движения», т. е. как силы в ином.

П. Е. Бойко

ИДЕЯ ВСЕОБЩЕЙ РАЗУМНОСТИ БЫТИЯ В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ САМОСОЗНАНИИ РУССКОГО НАРОДА: В ПОИСКАХ ПУТИ, ИСТИНЫ И ЖИЗНИ

Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить
мудрых, и немощное мира избрал Бог,
чтобы посрамить сильное (1 Кор. 1, 27)

Философия, как известно, представляет собой *всеобщее мышление*, логосное знание о сущем и о том, как это сущее присутствует в сознании человека. Ее *предмет* — Абсолют — есть мысль, ставшая бытием, и бытие, возвысившееся до уровня всеобщности мысли. Это — Альфа и Омега, первое и последнее основание всего сущего. Будучи конкретным и процессуальным тождеством мышления и бытия, данный предмет воплощается в диалектике развития понятия во всех ее логически и исторически необходимых моментах. Философский предмет есть одновременно и метод как постигающее себя «чистое понятие», понятие, становящееся конкретной тотальностью мышления и бытия.

Таким образом, единый и единственный философский метод есть *всеобщая диалектика*, начинающаяся с непосредственного, еще неразличенного в себе *абстрактно-всеобщего* как *объекта* (античная и средневековая метафизика: «от Парменида до Декарта»), продолжающаяся в рассудочной критической рефлексии *особенного* как *субъекта* (новоевропейская мысль «от Декарта до Канта, Фихте и Шеллинга») и исторически завершенная в абсолютном идеализме как *единичном, конкретном тождестве* субъекта и объекта, мышления и бытия (Гегель). Именно гегелевская «Энциклопедия философских наук» завершает историческую эволюцию разнообразных форм предмета философского знания и дает начало логической, т. е. всеобщей и разумной ступени его развития.

Философия «проделала долгое историческое развитие и прошла ряд ступеней предмета, прежде чем всеобщий предмет философии, снимая свои исторические формы, достиг высшего проявления необходимости и благодаря этому получил сознательное выражение в его необходимости. Эта ступень есть завершение исторической формы развития предмета философии, благодаря чему раскрывается необходимость его начала и дальнейших ступеней, которые становятся снятыми моментами всеобщей диалектики бытия и мышления», — справедливо замечает современный философ Е. С. Линьков[1].

[1] Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики.— СПб., 1997.— С. 8.

Выражаясь религиозно, гегелевская философия абсолютного идеализма была первым *Богоявлением*, «земным» воплощением Истины в ее непосредственности. Но также, как и явление Христа ветхозаветной Иудее закончилось его распятием и смертью, так и эта абсолютная философия была по настоящему не понята и не принята философской мыслью XIX и XX вв., была обречена на предательство и мучительную «смерть на кресте», своеобразную историко-философскую Голгофу. История «гегельянства» превратилась в «историю борьбы против Гегеля» (Г. Маркузе).

Действительно, всеобщая диалектика абсолютного идеализма не получила адекватного развития в постгегелевской философии XIX–XX вв. Дело ограничивалось, как правило, рассудочно-метафизическим и произвольно-нигилистическим отношением к этой всеобщей логической системе философского знания. Подтверждение этому мы находим в разнообразных особенных формах постклассической философии, сущность которых сводилась к редукции целостной и логически завершенной идеи философии к ее частным и относительным моментам. Так, например, философия жизни попыталась придать всеобщность принципам интуиции и воли к жизни, фрейдизм — бессознательному, марксизм — классовой борьбе, пролетариату и материальному производству, гуссерлианская феноменология — эйдетике описания смысла, позитивизм — описанию факта, отделенного от этого смысла, неокантианство гипостазировало панметодизм и гипотетизм (марбургская школа), или этико-нормативые ценности (аксиологизм баденской школы) и т.д.

В философской культуре постклассицизма часть постепенно заменяет собою целое, а потом и вовсе «убивает» его, отрицает саму его возможность, саму логическую необходимость всеобщего как абсолютного. Даже в его актуально-бесконечной множественности и континуальной процессуальности.

Весьма характерно то, что внутренняя идейная связь между основными направлениями постклассической философии ими самими почти не осознается. Результатом этого процесса является постмодернистское «рассеивание», «различие» и «различание» (difference — differance — Ж. Деррида), «симуляция» (Ж. Бодрийяр), уход в «дурное множество» и т.д. Словом, провозглашенная еще в XIX в. предтечей постмодернистского нигилизма и деконструктивизма Ф. Ницше «смерть Бога» действительно осуществляется как интеллектуальный акт *Логомахии* — «распятия» гегелевской логоцентристской философии Абсолюта.

В связи с этим нельзя не заметить, что понимание идеи русской философии как противостояния новоевропейской абстрактно-метафизической «логомахии» и «борьбы за Логос» было весьма характерно для русской философской культуры серебряного века (С. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, И. А. Ильин и др.). Спекулятивно-диалектическая мысль России в целом осознавала антихристианский смысл процесса распредмечивания философии как науки о всеобщем и отстаивала (пусть и в религиозно-философской, т. е. относительной, форме) необходимость восстановления всеобщего логического содержания предмета и метода философского знания.

Парадоксальность постклассической эпохи заключается в том, что, несмотря на деконструктивистские действия постмодерна и позитивизма, абсолютная идея использует и их, достигая при этом своей всеобщей и бесконечно разумной цели. Всемирная история философии XX в. разворачивается так, что философия «отвлеченных начал» (Вл. Соловьев) выступает «бессознательным орудием» философии абсолютного идеализма. В этом спекулятивном процессе как раз и проявляется «хитрость Мирового Разума», провиденциальный план Бога относительно мира и человека: «Бог из-

брал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор. 1, 27).

Будучи не самостоятельной мировой эпохой, *постмодерн* (т. е. переходное время, которое наступает «после модерна», предшествуя качественно новой мировой эпохе) быстро исчерпывает себя, отрицая («рассеивая» и «симулируя») самое себя. Это, выражаясь по христиански, «смерть самой смерти», преддверие «воскресения» философии Абсолюта, ее научно-методологического «преображения» и «Царства будущего века» как «всеобщего суда» над логически неупорядоченной массой огромного фактического материала позитивных наук.

Таким образом, постмодернистский деконструктивизм выступил отрицанием не столько всеобщего идеализма (ведь абсолютное и вечное в принципе неуничтожимо; всякое обращение к нему, в том числе и нигилистическое, тут же превращается в пройденный и преодоленный момент его собственного крестного пути в эмпирическом мире, который, по словам Христа, весь «во зле лежит»), сколько того отвлеченно-особенного и единичного, которое предало и «распяло» философию Логоса, всеобщую диалектику мышления и бытия. «Огонь» тотальной деконструкции в каком-то смысле оказался «очистительным» огнем, началом катарсиса философии XXI в., восстанавливающей стремление к всеобщей логике абсолютного идеализма.

Очевидно, что эта абсолютная логика как диалектика мышления и бытия есть общечеловеческая и общефилософская ценность. Мы не можем говорить о наличии какой-то особой русской, немецкой и т.д. логики, мы можем говорить о ее спецификации, о применении этой логики к осмыслению конкретно исторического процесса. Поэтому в Гегеле нельзя видеть узконациональное, чисто германское явление. Это явление, которое имеет общечеловеческий смысл, также, как общечеловеческий смысл имеют достижения Петрарки, Шекспира, Канта, Соловьева и других мыслителей. Это то самое «вселенское» (Вяч. Иванов), которое должно стать «родным» для нас — русских, верных идее «всемирной отзывчивости» Ф. М. Достоевского.

Представленную историко-философскую и культурно-цивилизационную проблему нельзя понимать как столкновение двух особенных моментов: нашего «православного универсализма» и «немецкого философского колпака»[2]. В этом партикуляристском подходе всеобщее определено только непосредственно, как вера, поэтому и недооценивается момент тождества между нашими культурами и момент необходимости перехода духовного с почвы одного народа, на другую. Культурно-историческое противоречие между западным и восточным христианским миром в себе уже снято и идейно преодолено, хотя эмпирически, внешне, противостояние еще остается.

Этим и объясняется процесс разложения особенных форм религиозного сознания, которое мы видим в XX в.: New Age, новые протестантские и иные конфесии, широкое экуменическое движение и т.п. Сбрасывая с себя свои относительные и преходящие исторические моменты, религия начинает разрушать свои особенные догматические и культовые рамки, стремится стать абсолютной, вселенской религией. Уже во второй половине XIX — начале XX в. этот процесс намечается и в духовной жизни России, что получило свое отражение в идее Вселенской Церкви В. С. Соловьева, религиозном учении Л. Н. Толстого, разнообразных сектантских и обновленческих движениях, философии имяславия (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф Лосев и др.), «Христи-

[2] Так иронично характеризовал систему гегелевской философии В. Г. Белинский.

анском братстве борьбы» (В. Ф. Эрн, В. П. Свенцицкий и др.), «Братстве ревнителей церковного обновления», поэзии серебряного века («философизация» стиха) и т.д.

Указанная тенденция глубоко закономерна. Возвышение христианской культуры до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой стихии абсолютного духа, включая его эстетические, научные и, конечно же, религиозно-догматические составляющие. Завершается огромная по своей исторической протяженности фаза *рассудочного мышления*, с ее абстрактной дифференциацией всех сфер духовной жизни человека. На фоне ее идейного заката намечаются, пусть пока еще малозаметные, контуры эпохи *спекулятивного разума*, интегрирующей культуру в единое идейное целое. Однако переход к этой *всеобщей исторической эпохе* должен быть обязательно связан с максимально полной реализацией всех рассудочных форм духовного бытия человека, отрицающих себя из своей собственной ограниченности.

«Итак, философская задача нашего времени, — отмечает по этому поводу А. Н. Муравьев, — состоит в том, чтобы сущность и явление философии перестали быть противоположными друг другу, достигли конкретного тождества в понятии философии как таковой. Новейшей философии надлежит преодолеть более чем полуторавековое низведение сущности философии до видимости, которое свело к минимуму влияние этой науки, гарантирующей истинность всех человеческих знаний и действий. На мой взгляд, именно в связи с этим не менее глубокую деградацию переживают сегодня религия, искусство, положительные науки, политика, мораль и право, что уже давно справедливо характеризуется наиболее проницательными мыслителями современной эпохи как состояние духовного вырождения и подошедшего к своей последней черте кризиса всей современной культуры и цивилизации. Когда философы решат эту задачу, вновь возвысив явление философии до ее сущности и вдобавок навсегда соединив их, тогда философия, не утрачивая своей сути, впервые явится многим как эта суть, т. е. вступит в мир в своей более чем существенной, а потому и сверхисторической, или сверхтеоретической форме — в логической форме понятия, первым и пока единственным образцом которой является “Наука логики” Гегеля. Если такая всемирно-историческая задача будет решена русскими философами, для чего в нашем Отечестве за последние сто пятьдесят лет были созданы некоторые объективные и субъективные предпосылки, то русская философия обретет не только национальное, но и мировое значение»[3].

Опыт истории русской философии и культуры говорит нам о том, что русская мысль стремилась понять христианство в качестве высшего основания духовно-творческой жизни, преодолевающего ограниченность природного в человеке и утверждающей его бесконечную свободу в Логосе-Христе. Человечество должно реализовать эту всеобщую свободу в своей духовной, социальной и хозяйственной деятельности. Система этих культурных форм образует основное содержание развития христианского общества, причем определяющую роль играет духовная культура. Она выступает как тотальность философских, религиозных, частно-научных и эстетических идей. В языческом и ветхозаветном обществе эти идеи еще слишком натуралистичны, зависимы от внешней среды. Здесь еще нет полноты свободы человеческой личности, ее творческой энергии и мощи. Христианство творчески преобразует натурализм и родовой

---

[3] Муравьев А. Н. О философии, философах и философской задаче нашего времени. URL: http://www.rhga.ru/science/sience_research/seminar_russian_philosophy/stenogramms/muravjov.php.

мифологизм античного и иудейского миросозерцания, наполняет древние (ветхие) религиозные, философские и художественные формы новым духовно-личностным содержанием, возвышает культуру к бесконечному и конкретно-всеобщему. «Христианская философия, — справедливо замечает известный русский философ серебряного века Е. В. Спекторский, — это не изолированная философия духа и не изолированная философия природы. Это философия духа, в рождении, преображении и воскресении преодолевающего и преобразующего природу»[4]. Логоцентризм современной христианской культуры заключается в ее стремлении к творческому преобразованию природы и общества, к совершенствованию человеческой жизни во всей ее полноте. Прогресс духовной культуры современного мира имеет глубоко христологический, т. е. богочеловеческий смысл. Человек — это прежде всего творческая личность, это свободный соработник Божий, преобразовательная энергия (синергия) которого реализует замысел Творца о мире, воплощает идею Мирового разума. Всеобщее онтологическое преображение мира и человека, стремление к «новой земле» и «новому небу» выражает, таким образом, суть христианского понимания идеи прогресса, несмотря на все ее исторически неизбежные искажения в эпоху Средневековья, Нового и Новейшего времени.

Дехристианизация культуры в индустриальную эпоху оказывается не разложением христианства как такового, а снятием ограниченности его узкого, религиозно-клерикального понимания, отрицанием уже реализовавшей себя догматической формы, которая должна уступить место наиболее совершенной, философской системе христианского миропонимания. Только на уровне мысли, в сфере философского знания христианство обретает подлинно всеобщий, общечеловеческий смысл, доказывая то, что «нет ни эллина, ни иудея… но все и во всем Христос» (Колосс. III, 11). В этом духовном состоянии человек и обретает подлинную свободу, понимая, что «Царствие Божие внутри Вас есть» (Лук. XVII, 21). Уже в своей земной жизни он способен внутренне преобразиться и идейно воскреснуть во Христе, духовно обновить себя и окружающий мир, возвыситься от физического к метафизическому, трансцендентному: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (II Кор.V, 17).

В то же время всеобщая свобода во Христе есть не столько данность, сколько заданность; это метафизический культурный идеал, который, будучи по своей природе процессом, должен непрерывно развиваться в человеческой жизни, наполняя ее истиной, добром и красотой абсолютного бытия. Поэтому, заключает свою мысль Спекторский, «философия человечества — это философия культуры». Это всемирная история, в которой дух познает самого себя, человечество возвращается к самому себе, проникается идеей человечности (humanitas), т. е. свободы.

Христианская идея всеобщей свободы имеет решающее значение для понимания перспектив развития христианской цивилизации, включая, конечно, и ее восточную («евразийскую»), православно-российскую ветвь. Многие современные российские ученые и политики убеждены, что будущее нашего государства должно быть связано с реставрацией православной теократической идеологии. Обосновывая этот путь, они нередко ссылаются на хорошо известное положение русской религиозной метафизики серебряного века о нереализованности идейного потенциала православия и его великом культурном будущем. Данную мысль, например, активно развивал в свое время В. В. Зеньковский, отмечавший, что «мир должен внутренне обновиться через при-

[4] Спекторский Е. В. Христианство и культура.— Прага, 1925.— С. 61.

общение к духу Православия, должен быть явлен тип православной культуры, должно вновь открыть для исторического творчества путь к Христу, связать его с Христом»[5]. Эту же идею отстаивал и Н. А. Бердяев: «Православие должно выйти из состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. Тогда только оно и приобретет мировое значение»[6].

Зеньковский и Бердяев соглашаются с тем, что православная культура слишком долго оставалась в стороне от исторической динамики и драматизма западно-христианского мира. Она была замкнута в своей консервативно-догматической непосредственности, недооценивала принцип развития как идейного совершенствования. Отмечая этот момент, они приходят к выводу, что как раз в будущем и произойдет культурная объективация тех общехристианских ценностей, которые накопило и сохранило в себе православие. Но в том-то все и дело, что, прочно укоренившись в духе религиозного разума, многие русские мыслители эпохи серебряного века были не в состоянии посмотреть на проблему sub specie aeternitatis[7], осознать процесс перехода идеи от религиозно-философской (метафизической) к форме всеобщей философской идеи как таковой. Разделяя общее умонастроение своей эпохи, они не брали в расчет того важного обстоятельства, что идея разума есть идея в форме абсолютного духа как тотальности искусства, религии и философии. Однако сегодня, когда необходимость этого перехода уже осознана философской мыслью, когда завершилась историческая фаза становления предмета философского знания[8] и наметилась отчетливая перспектива его собственного, логико-систематического развития, становится очевидным, что то блестящее будущее православия, о котором говорили Зеньковский и Бердяев, уже *состоялось* в российской истории XX столетия! Состоялось, конечно же, не в непосредственной, реставрационно-теократической форме, а в опосредованной, идейно преобразованной форме диалектического разума. На историческом уровне это проявилось в победе СССР во Второй мировой войне, быстром восстановлении разрушенного хозяйства, создании огромной сверхдержавы, противостоящей империалистической экспансии США. Мужественно пройдя через отрицательную стадию советского тоталитаризма, православный консерватизм выполнил свою историческую миссию — окончательно утвердил всеобщее и вечное в духе русского народа, ценой невероятных жертв выстоявшего в самой кровопролитной за всю мировую историю войне и сохранившего огромную созидательную энергию, воплотившуюся в разнообразных духовных, политико-правовых и экономических направлениях деятельности нашего государства 2-й половины XX в. Пожертвовав своей внешней, церковно-монархической формой, пройдя через Голгофу атеистического режима, православная культура открыла путь

---

[5] Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие и культура.— Берлин, 1923. URL: http://www.rchgi.spb.ru/christian/zenkovskiy_1.html.

[6] Бердяев Н. А. Истина Православия // Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата.— Париж, 1952.— № 11.— С. 11. URL: http://www.philosophy.ru/library/berd/pra.html.

[7] С точки зрения вечности (*лат.*).

[8] Подробнее о концепции завершенности исторической фазы историко-философского процесса и начала его логической стадии см.: Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики.— СПб., 1997.— С. 5–16; Сумин О. Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп.— Краснодар, 2005; Муравьев А. Н. Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии. Доклад на теоретическом семинаре Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии (28 февраля 2007 г.). Опубликован на сайте В. Климентьева ФИЛОСОФИЯ&Я. URL: http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an.

к свободе постсоветского, конституционно-правового российского государства XXI столетия. И это вполне закономерно, так как только философская идея сохраняет и возвышает в истории все то истинное, что содержалось в нравственном, эстетическом и религиозном духе народа, оставляя вне себя только все внешнее, которое теперь к самому содержанию прямого отношения не имеет. Но в таком случае зачем же огорчаться по этому поводу? Зачем пытаться вдохнуть жизнь в те формы, которые дух уже покинул? Не идем ли мы здесь против самого Христа, который советовал не хвататься за уже реализовавшие себя учения и идеи, а идти дальше? «Иди за мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. VIII, 22).

Философизация христианской идеи — это опыт ее возвращения к самой себе, к своей изначальной логоцентрической, богооткровенной сущности. Однако это не простое воспроизведение апологетики христианских истин, а обогащенное высшими ценностями мировой истории и культуры понимание всеобщности духа идеи Христа, постижение сути мирового процесса в целом.

Можно сказать, что это новая, теперь уже не религиозная, а философская Реформация христианского мира, когда, как подчеркивает Спекторский, все творческие активные христиане разных стран и конфессий должны духовно объединиться в общем культурном деле, развивая принципы «трансцендентного идеализма» во всех сферах культурного бытия, преображая общественную, природную и духовную жизнь[9].

Необходимость этой духовной Реформации обусловлена тем, что сегодня, в начале третьего тысячелетия христианской истории, само время становится антидогматичным, требуя в отношении религиозно-интуитивистской, позитивистской, материалистической и всякой иной «отвлеченной» (В. С. Соловьев) философии нелицеприятного, но справедливого суда всеобщего философского разума. Начинается время переоценки всех философских, позитивно-научных и религиозных ценностей христианской, а вместе с тем и мировой культуры. Это эпоха критики «позитивистского и постмодернистского разума» (точнее, рассудка) как начала утверждения логики абсолютного идеализма, которая, с точки зрения ее современного исследователя Е. С. Линькова «заключает в себе всю предшествующую философию, снимает историческую форму в логической форме развития философии и благодаря этому указывает различие предмета философии и предмета положительных наук»[10]. Дальнейшее же развитие научно-методологической составляющей философии абсолютного идеализма, по большому счету, еще и не начиналось.

Трудность реализации этой всеобщей переоценки философских ценностей, помимо всего прочего, обусловлена также и тем, что спекулятивная диалектика не получила какого-либо положительного систематического развития в западной (включая различные версии так называемого неогегельянства) и отечественной философии XIX–XX вв. Выше интуитивного или, в лучшем случае, рассудочно-метафизического отношения к абсолютному идеализму русская и западноевропейская философская мысль не поднялась. Так, например, в истории русской философии славянофильская (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и др.), а затем и соловьевская оценка гегелевского панлогизма как одного из примеров «отвлеченности» западноевропейского рационализма вплоть до последнего времени оставалась бесспорной. Между тем логическая неправомерность данной историко-философской позиции проясняется после обнаружения той

[9] Спекторский Е. В. Христианство и культура. С. 202–203.

[10] Линьков Е. С. Становление логической философии. С. 5.

путаницы в понимании соотношения рассудочного (абстрактно-метафизического), отрицательно-разумного (негативно-диалектического) и положительно-разумного (спекулятивно-диалектического) моментов познавательного процесса, которую допускают русские (впрочем, как и многие европейские) критики и «ниспровергатели» философии Гегеля. Эти «критики», как правило, не замечали соответствия гегелевского панлогизма положительно-разумному уровню философской мысли, ошибочно причисляя этот панлогизм к метафизическим или отрицательно-диалектическим формам западноевропейского рационализма. В результате Гегель «автоматически» зачислялся в разряд представителей рационалистической философии «отвлеченных начал» (наряду с субъективистом Декартом, солипсистом Беркли, трансценденталистом Кантом и др.) со всеми вытекающими последствиями «разгромной» критики в его адрес. Тот факт, что Гегель *никогда не принадлежал к абстрактной философии рационализма* и был по сути первым ее наиболее последовательным критиком (задолго до славянофилов и Соловьева), почти не осознавался русской философской мыслью. Основная причина такой религиозно-метафизической настроенности русской мысли заключалась в недостаточно четком и строгом разграничении логических уровней знания, постоянном смешении *рассудочного, отрицательно-диалектического и положительно-спекулятивного (мистического) моментов познающего духа.* В то же время в самой философии Гегеля эта строгая логическая дифференциация проводится достаточно четко: «Логическое по своей форме,— пишет Гегель,— имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, β) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех *частей* логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще… Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием… К этой противоположности между рассудком и ощущениями относятся те часто повторяющиеся упреки, которые обычно делают мышлению вообще. Эти упреки сводятся к тому, что мышление жестоко и односторонне и что оно в своей последовательности ведет к гибельным и разрушительным результатам. На такие упреки, поскольку они по своему содержанию справедливы, следует раньше всего ответить, что ими задевается не мышление вообще, точнее, не разумное, а лишь рассудочное мышление»[11].

Свободный дух христианской философии определяет необходимость продвигаться вперед, не бояться обновления мысли через актуализацию философской классики, когда сама современность становится ее инобытием, ее становлением, фазами ее актуализации — самоотрицания и нового самополагания и т.д. В этом смысле классика как гармония формы и содержания мысли и есть подлинная современность и актуальность, которую, однако, не нужно путать с популярностью, модой и «злободневностью». Это непрерывный диалектический процесс мысли через выявление противоречий всего конечного и его возвышения к бесконечному, всеобщему. Средоточием конкретно-всеобщего и является философия абсолютного идеализма Гегеля. Вопреки устоявшимся представлениям о якобы антихристианской, «пантеистической» (языческой) направленности этой философии, мы полагаем, что именно в ней была в полной мере реализована христианская идея мировой истории и культуры как логоцентрического

[11] Гегель Г. В Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т.— М., 1975.— Т. 1.— С. 201–202.

в своей основе процесса. Она по настоящему объяснила, что Христос — это Логос бытия и мышления, воплощенность Абсолютной идеи, т. е. Бога, в Природе и Духовной сфере. Это и есть единственно христианский путь: показать всеобщую логику мирового процесса и тем самым вскрыть его логоцентрические, т. е. христоцентрические, основания. Только тогда по настоящему завершится исторический, т. е. стихийный, несущий в себе, помимо вечного и необходимого, массу временного и случайного, способ существования эстетического созерцания и религиозного рассудка. Настанет эпоха логической, «положительно-разумной» философии, благодаря которой, как справедливо отмечает по этому поводу А. Н. Муравьев[12], упразднится мнимая противоположность между знанием и верой, что откроет поистине бесконечную перспективу развития для искусства, религии, позитивных наук и, наконец, для самой философии, до сих пор развивающейся в *рассудочных* или, в лучшем случае, *критических* (отрицательно-разумных, диалектических) формах. Ведь очевидно, развивает свою мысль А. Н. Муравьев, что эти первые два явления науки «есть лишь манифестации ее абсолютно-всеобщей природы — логического как положительно-разумного, или спекулятивного способа познания истины, без которого никаких действительных перемен в теперешнем состоянии абсолютного духа произойти не может. Что же будет после того, как свершится это третье, окончательное пришествие науки? По Гегелю, конечно, все это уже свершилось в себе. Но что же будет, когда это произойдет и для себя самого?.. Только тогда, когда это произойдет, религия окончательно перестанет главенствовать в сфере абсолютного духа. Это означает, что только тогда совершенно закончится эпоха модерна, которая вся прошла под знаком гегемонии религии откровения над искусством и философией. В некотором смысле эта эпоха длится до сих пор, она еще не вполне закончилась, отчего наше время может быть названо и называется только постмодерном, т. е. пока лишь временем после нового времени, а не принципиально иным временем. Что же после религии будет доминировать в абсолютном духе, ибо свято место пусто не бывает? Ясно, что когда это произойдет, доминировать в этой сфере начнет философия…»[13].

Очевидно, что сейчас Россия вступает в эту разумную («философскую»), духовно-реформационную эпоху своей многовековой истории, развивает новые системы философского образования, основанных не на особенных формах так называемой «постклассической рациональности» (включая такие ее ведущие направления как позитивизм и постмодернизм), а на всеобщих принципах классической философской культуры. Будучи неотъемлемым историческим моментом христианской идеи, русский народ постепенно приходит к пониманию ее внутреннего бесконечного содержания, осознает потребность не только религиозного или эстетического, но и философского, мыслящего постижения Абсолюта как Пути, Истины и Жизни.

---

[12] Муравьев Андрей Николаевич — канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (г. Санкт-Петербург), сопредседатель «Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии», специалист в области истории классической философской мысли и философии образования.

[13] Муравьев А. Н. Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии. Доклад на теоретическом семинаре Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии (28 февраля 2007 г.). Опубликован на сайте В. Климентьева ФИЛОСОФИЯ&Я. URL: http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Истина Православия // Вестник русского западноевропейского патриаршего экзархата.— Париж, 1952.— № 11.— С. 11. URL: http://www.philosophy.ru/library/berd/pra.html.
2. Гегель Г. В Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т.— М., 1975.— Т. 1.
3. Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие и культура.— Берлин, 1923. URL: http://www.rchgi.spb.ru/christian/zenkovskiy_1.html.
4. Линьков Е. С. Движение к разумному бытию духа как всеобщая необходимость нашего времени (Интервью 20.11.2009). Запись и публикация интервью д. ф. н., проф. П. Е. Бойко. URL: http://www.smyrnyh.com/?page_id=135.
5. Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики.— СПб., 1997.
6. Муравьев А. Н. О философии, философах и философской задаче нашего времени. URL: http://www.rhga.ru/science/sience_research/seminar_russian_philosophy/stenogramms/muravjov.php.
7. Муравьев А. Н. Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии. Доклад на теоретическом семинаре Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии (28 февраля 2007 г.). Опубликован на сайте В. Климентьева ФИЛОСОФИЯ&Я. URL: http://philosophiya.ru/uchenie-gegelya-ob-absolyutnom-duhe-i-zadachi-noveyshey-filosofii-muravev-an.
8. Спекторский Е. В. Христианство и культура.— Прага, 1925.
9. Сумин О. Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп.— Краснодар, 2005.

С. А. Воробьева

ТРАДИЦИИ НЕМЕЦКОГО РОМАНТИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ (30–50-е годы XIX века)[1]

Становление отечественной философско-исторической мысли связано с периодом 30–50-х гг. XIX в. Теоретические подходы к изучению исторического пути развития России, определению логики русской истории в контексте общемировой формируются в среде отечественных историков: Н. Г. Устрялова, П. Н. Кудрявцева, Н. А. Полевого, М. П. Погодина, а также в славянофильстве и западничестве: умеренно-либеральном и радикальном течениях. Традиционно принятое размежевание этих течений по основным социальным и теоретическим вопросам не исключало определенного единства в методологических исканиях в области исторической науки.

В этот период активизировалось обсуждение темы отечественного национального самосознания и рождалась национальная историческая наука. Восстановление в некотором смысле «утраченного самосознания» большинство отечественных историков и философов этого периода вполне логично связывали с необходимостью осмысления российской действительности, определения места и роли России в составе мировой цивилизации. Исторические проблемы были неотделимы от решения мировоззренческих проблем и практических задач современности. История представляла интерес как для историков, так и для философов, правоведов, экономистов.

Сложность поставленных задач определяла критический анализ существующих концептуальных позиций в области исторического объяснения; намечалась тенденция к созданию проектов истории, соединяющих идеи альтернативных подходов. Так, И. В. Киреевский отмечал: «Теперь уже нет общепринятых, безусловно господствующих систем, чтобы построить из противоречащих мыслей свое полное воззрение, надобно выбирать, составлять самому, искать, сомневаться, восходить до самого источника, из которого истекает убеждение… Составить убеждение из различных систем — нельзя, как вообще нельзя составлять ничего из живого. Живое рождается из жизни… Теперь уже не может быть ни Вольтерианцев, ни Шеллингианцев, ни Гегельянцев… Теперь каждый должен составлять себе свой собственный образ мыслей, и,

[1] Статья написана на основе доклада, прочитанного на Свято-Троицких чтениях в РХГА в мае 2010 г.

следовательно, если не возьмет его из всей совокупности жизни, то всегда останется при одних книжных фразах»[2].

Немецкие идеи просветительства, гегельянства, шеллингианства и романтизма представляли собой определенные предпосылки, на базе которых оформлялись основополагающие идеи в отечественной философии истории, рождалась важнейшая идея, определяющая русскую философию истории — исторического детерминизма, согласно которой в истории нет ничего случайного; исторический процесс органичен, и существует связь прошлого, настоящего и будущего.

При этом следует отметить, что немецкие традиции в области философии истории пересматривались русскими историками и философами по ряду позиций, что определило специфику собственно русской философско-исторической мысли. Отправной точкой для отечественных историков и философов этого периода становится гегелевская философия истории, основанная на постижении законов разума в рамках идеалистических установок, что логично включалось в контекст общефилософских идей времени. В то же время априорность гегелевской схематики критиковалась с различных позиций представителями русской мысли 30–50-х гг. XIX в. Западники П. С. Шевырев, М. П. Погодин, П. Я. Чаадаев, славянофилы К. С. Аксаков, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин отрицали рационализм гегелевской системы, утверждая приоритет веры. И. В. Киреевский, критикуя «немецкий рационализм», «механически двигающийся в несуществующих формулах», указывал: «Многие из первоклассных мыслителей уже начали сознавать недостаточность этой формулы любомудрия и ясно чувствуют потребности нового учения, основанного на высших началах… философия в последнем окончательном развитии ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умозрительное единство»[3].

Основной смысл критического подхода представителей радикального крыла западников: А. И. Герцена, В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского, сводился к утверждению забвения реалий конкретно-исторической жизни общества в гегелевском определении основ исторической методологии. Русские гегельянцы, такие как Т. Н. Грановский, Б. Н. Чичерин, Д. Л. Крюков, П. Г. Редкин, несколько позже — С. С. Гогоцкий, Н. Н. Страхов, напротив, ратовали за непреложность гегелевской философии, хотя большинство из них были против умаления Гегелем роли России в истории, а также революционного пафоса диалектического метода.

Вследствие неудовлетворенности строго рационалистическим подходом Гегеля в области исторической методологии в русской мысли возникла ориентация на немецкий романтизм. Ряд русских мыслителей (Шевырев, К. С. Аксаков, Хомяков, Киреевский, Самарин, Чичерин и некоторые другие) обращались к философии Шеллинга. Влиянием немецкого мыслителя объясняется то, что в области непосредственно философии истории особое значение отечественные мыслители приписывали идее органического развития истории, характер которого определялся «народным духом», которому придавался мистический оттенок.

Интерес отечественных мыслителей вызывали идеи Ф. Шлегеля, Новалиса, Ф. Шлейермахера, Гельдерлина, заключавшиеся в выявлении элементов национального развития; история народа определялась как закономерное развитие в определенном направлении отдельных стран и народов, объединенных на основе некоторой культурной общности. Немецкие романтики духовную цельность жизни, постигаемую на иррациональном

---

[2] Киреевский И. В. Обозрение современного состояния литературы // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: В 2 т.— Т. 1.— М., 1911.— С. 172.

[3] Там же. С. 128, 131.

уровне восприятия, интуитивно, рассматривали как более высокий тип знания по сравнению с рационально-логическим, изучающим формальную сторону действительности, и противопоставляли этот тип знания рационалистической методологии. Психологизм составлял суть самого романтизма. Природа мыслилась как величайший организм, прорыв в бесконечность которого возможен лишь путем интуиции. Как оппозиция логическому схематизму исследовались иррациональные стороны общественной жизни. Такой подход был связан с романтическими идеями в историографии, в которых на первый план выдвигались бессознательные факторы истории; предметом изучения становилось понятие «народного духа» на базе иррациональных начал. Результат ориентации на непосредственное восприятие исторической реальности — выделение особого статуса человеческой психики как существенного элемента постижения реальности, осмысление исторической «целостности» на основе духовных составляющих, формирующих культурно-историческое поле жизнедеятельности народа.

Существенной характеристикой русской философии истории указанного периода также стал психологический подход к историческому познанию. В русской мысли 1830–1850-х гг. складывалось подчеркнутое предпочтение факторов духовного порядка, личностных дефиниций. Анализ духа этноса выступил для многих русских философов этого периода основой и в определении методологии исторического познания. Проблема народности как совокупность духовных аспектов национального бытия в связи с этим приобретала в русской философии истории особую значимость, становилась в ряд гносеологических оснований исторической науки, а религиозная доминанта как «мерило» «национального» духа рассматривалась в качестве движущего фактора, определяющего механизм исторической динамики. Ю. Ф. Самарин полагал необходимым не ограничиваться «внешней стороной исторических фактов», а «отыскивать живые следы православного вероучения, более или менее затертые позднейшими наслоениями, выделять из разных примесей народные и религиозные стихии и назвать их по имени». Это даст возможность понять «таинственную связь “церкви” и “племени”, определить “коренные основы” жизни народа»[4].

В русской мысли психологизм исторического познания связывался с попыткой понять целостный образ народа, привлекая внешний фактографический материал, но более на чувственном, эмоциональном уровне. Вопросы психологического характера включались и в проблему народности, которая в XIX в. становилась одной из важнейших для русских мыслителей. Для ее решения привлекались материалы различных областей знания, но приоритет отдавался поиску народной психологии.

Этим занимался уже Н. А. Полевой в «Истории русского народа», который в качестве основных задач своей книги поставил изображение жизни русских, «политического и гражданского состояния», то, что в совокупности он называл «физиогномией» народа. Он подчеркивал: «Историк должен показать нам прошедшее так, как оно было; оживить представителей его, заставить их действовать, думать и говорить, как они действовали, думали, говорили и, бесстрастным вещанием истины, слить жизнь каждого из отдельных представителей с его веком, его временем, обставить изображения их теми отношениями, царства и народы теми царствами и народами, коими сливались они с человечеством в действительной своей жизни»[5].

---

[4] Самарин Ю. Ф. О народности в науке // Самарин Ю. Ф. Сочинения: В 12 т.— Т. 1.— М., 1900.— С. 247.

[5] Полевой Н. А. История русского народа // Историческая энциклопедия: Собрание сочинений: В 3 т.— Т. 1.— М., 1997.— С. 23.

Погодин пытался понять «сущность народной жизни» или «дух народа», который объявляется им исторической «неопределенностью», решаемой с позиции «помышления, чувствования»[6]. Только так мы можем постичь историческую истину. Путь познания истории — проявление в человеческих чувствах божественных законов. Историю, народ, государство Погодин считает «сложными категориями», которые невозможно объяснить одной теорией; необходимо привлечение «комплекса свойств». «Дух народный» он рассматривает как некую проекцию провидения на реальность. Придерживаясь шеллингианских позиций в философии истории, «философии тождества», он видит мир как видоизмененное сознание, а историю субъективизирует, вводя ее в мир человеческой мысли, познания и лишая объективного содержания: «Может быть, один человек во всем мире (плод всего мира), шествуя путем христовым, с чистым сердцем, благой волей, уразумеет Историю в какой-нибудь кратной формуле, достигнет самопознания и поймет: «я есмь, во всем смысле» [7]. Отсюда он заключал, что нельзя узнать историю лучше, чем в «глубине души своей». Следствием такого воззрения у Погодина являлось и определение самого предмета истории. Если традиционно в качестве такового определяют события, действия человеческого рода, то сюда же, по его мнению, необходимо включить и чувства человека, которые являются началом человеческих действий и необходимой их предпосылкой, «семена и плоды действий». История подразделялась на «внешнюю», изучающую историческую реальность, факты, и «внутреннюю», направленную на освещение духовного пласта человеческого существования, познаваемого на чувственном уровне. Именно на «внутреннюю» историю должна обратить внимание современная философия. Каждое происшествие, утверждал он, имеет «два смысла», «душу и тело», «божественную идею и скудельную форму»; первое относится к идее необходимости, второе — к идее свободы. «Таинство истории», по мнению Погодина, и состоит в связи и непрерывном взаимодействии законов необходимости и свободы. «Чувство истории», «неопределенное», но «синтетическое» позволяет «угадывать» это взаимодействие и из разных действий, исторических событий слагать некий «театр действий», «невидимое здание» истории[8].

Литературный критик, философ Н. И. Надеждин полагал, что через непосредственное знание, веру, интуицию можно судить о достоверности первоисточников. Так, например, свод Римских законов 451–450 гг. до н.э. он решительно не признает достоверным свидетельством; по его мнению, эти законы были созданы не свободно, под влиянием народного самосознания, а были «выписаны из чужой земли», навязаны народу. Десятисловие же, или десять заповедей Моисея, он считает важнейшим памятником словесности, через который народ «воспрянул к сознанию живого бога».

К. С. Аксаков основанием для понимания истории объявил «идею общей истины», которая имеет определенное отношение к прошлому и постигается интуитивно. У И. В. Киреевского «живое, цельное» понимание исторической действительности было возможно только на основе «непосредственного», интуитивного знания, ведь интуиция, согласно романтической точке зрения, способна объединить мысль, волю и чувство человека и, следовательно, играет существенную роль в выработке целостных мировоззренческих установок.

---

[6] Погодин М. П. О всеобщей истории // Журнал Министерства Народного Просвещения.— 1843.— № 1.— С. 44.

[7] Погодин М. П. Исторические афоризмы // Тайны истории.— М. П. Погодин и другие о пользе исторических знаний.— М., 1994.— С. 57.

[8] Там же. С. 56, 65, 68.

О «тождестве национальной психики», неизменности национального характера на всем протяжении русской истории писал брат И. В. Киреевского П. В. Киреевский, которого современники называли основателем психологического подхода к изучению русской истории, вследствие того, что он провел ее «психологическую нить» через все ее периоды. Действительно, П. В. Киреевский устанавливал единство психологического склада народа, намечая достаточно определенный психологический портрет русских, полностью следующий патриархальному идеалу славянофильства, традиционно противопоставляя его западным образцам личности. При этом он пытался проникнуть в русскую историю с точки зрения этого первообраза.

Психологизм западников 30–50-х гг. XIX в. в целом близок к славянофильским позициям. Акцент на нравственное значение психологического подхода находим у Т. Н. Грановского. Через «живое историческое чувство» человек, полагал он, включает механизм действия нравственных качеств и, вследствие этого, приходит к исторической истине. Историк должен душой переноситься в прошлое, отыскивая в нем христианские нравственные ценности, и пытаться передать это своим слушателям. Общечеловеческие ценности, утверждаемые историей, присущие всем историческим периодам, могут быть изучены через познание человеческой души, свойствами которой эти ценности изначально являются. Здесь большое влияние приобретает личность самого историка, который нравственно воздействует на слушателя. Поэтому Грановский был против сухого аналитического изложения исторического процесса. Его интересовал психологический настрой на определенные нравственные позиции. Такой подход позволяет историку постичь истину прошлого через призму собственной души; тогда он сможет передать историю так, чтобы она слилась с «биографией» человека, превратилась в «личные воспоминания». Человек должен понять, что он может жить «жизнью всей истории». Причем Грановский утверждал, что в любом историческом периоде можно выделить те нравственные составляющие, которые входили бы в копилку общечеловеческих ценностей; необходимо соотнесение ценностей прошлого и настоящего: «Тот не историк, кто не сумел прочесть в изучаемых им летописях и грамотах начертанные в них яркими буквами истины: в самых позорных периодах жизни человечества есть искупительные, видимые нам на расстоянии столетий стороны» [9]. Он выделял «безусловные» начала нравственности и «ограниченное понимание этих начал» в определенный период времени. Понять исторический период, народ, который в нем действовал, можно через выяснение ценностных ориентаций народа и сопоставление их с общечеловеческими принципами нравственности. Это невозможно на уровне простого фактографического изложения; необходимо переключение на чувство, эмоциональную сторону.

К. Д. Кавелин указывал, что «народная физиономия» не означает внешние формы существования народа: это «нечто неуловимое, непередаваемое, на что нельзя указать пальцем, чего нельзя ощупать руками, чисто духовное, чем один народ отличается от другого, несмотря на видимое сходство и безразличие» [10]. Расхождения со славянофилами у него начинались по вопросу о понимании сущности самой народности. Кавелин был убежден, что истинно духовная ориентация народа задается господством личностного начала в его нравственности. Родственный быт славян, который подчиняет личность «безусловно

---

[9] Грановский Т. Н. О современном состоянии и значении всеобщей истории // Грановский Т. Н. Полн. собр. соч.: В 2 т.— СПб., 1905.— Т. 1.— С. 71.

[10] Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России // Кавелин К. Д. Наш умственный строй.— М., 1989.— С. 63.

целому», является «нравственной дремотой»: человек «расплывается», «убаюкивается» и перестает стремиться к развитию, он «доверчив, слаб и беспечен как дитя». Личность, сознающая себя как «бесконечное и безусловное достоинство», — необходимое условие духовного развития народа, когда он начинает жить «умственно и нравственно».

Идеализируя, таким образом, свой психологический метод, Кавелин рассматривал проявления своего нравственного идеала в духовной культуре человечества, соизмеряя с ним произведения искусства, литературы, фольклор, религию. Доскональное их исследование поможет историку понять сущность этнической психологии, степень ее развития в зависимости о приближенности к провозглашенному идеалу.

Такой подход будет развит, в частности, у «украинофила» Н. И. Костомарова, который писал о необходимости определения концептуального подхода к этнографическим исследованиям, полагая «уразумение психологии прошедшего» основой для исторического познания. Историку нужно знать «образ» жизни народа, чтобы понять его историю; для этого историк должен быть этнографом, а этнограф, в некотором смысле, становится историком.

Таким образом, в отечественной философско-исторической мысли начинали создаваться закономерности духовной сферы человеческого существования, позволяющие представить общую логику развития субъектов истории: поведения личности, нации, этноса, социальной группы, государства. В связи с этим изучалась деятельная сторона человеческой природы с точки зрения ее общих законов, намечались подходы к исследованию таких понятий, как «народный дух», «народный характер», «вера». Исследовались потребности, мотивы, интересы человека, создавая чувство «сопричастности» человека к истории.

Акцент на культурно-историческую доминанту при исследовании этнической психологии — весьма существенная особенность философии истории данного периода. Выбор доминанты зависел от концептуального подхода в исторической гносеологии, идейных позиций русских историков и философов, но сама ориентация на своеобразную планку, мерило духовности народа была характерна для всех основополагающих направлений (в том числе радикального крыла западничества), что составляло общее своеобразие психологического подхода в русской философии истории этого периода, определяло поле пересечения этнографии, истории и психологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Киреевский И. В. Обозрение современного состояния литературы // Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т.— М., 1911.— Т. 1.
2. Самарин Ю. Ф. О народности в науке // Сочинения: В 12 т.— Т. 1.— М., 1900.
3. Полевой Н. А. История русского народа // Историческая энциклопедия: Собрание сочинений: В 3 т.— Т. 1.— М., 1997.
4. Погодин М. П. О всеобщей истории // Журнал Министерства Народного Просвещения.— 1843.— № 1.
5. Погодин М. П. Исторические афоризмы // Тайны истории. М. П. Погодин и другие о пользе исторических знаний.— М., 1994.
6. Грановский Т. Н. О современном состоянии и значении всеобщей истории // Грановский Т. Н. Полн. собр. соч.: В 2 т.— СПб., 1905.— Т. 1.
7. Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России // Кавелин К. Д. Наш умственный строй.— М., 1989.

Д. Н. Разеев

РАЗВИТИЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В РОССИИ

Феноменология в современном философском пространстве России занимает довольно заметное место. Причину такого интереса российских философов к феноменологии следует искать, по-видимому, как в самой феноменологии, разработанной ее родоначальником, Эдмундом Гуссерлем, в первой половине XX столетия, так и в той особой форме ее рецепции, каковая имела место именно в России. Будет небесполезным напомнить, что первый том «Логических исследований» Гуссерля впервые был переведен как раз на русский язык еще в дореволюционной России[1], и в России же в журнале «Логос», выходившем на русском и немецком языках в начале XX столетия, была напечатана программная статья Гуссерля «Философия как строгая наука»[2]. Однако было бы неверным полагать, что интерес современных отечественных философов к феноменологии исчерпывается исключительно этими историко-философскими аспектами.

Современное положение феноменологии в России обусловлено, на мой взгляд, прежде всего преемственностью с рецепцией и развитием феноменологической мысли, которые осуществились сначала в царской и непосредственно послереволюционной России, а затем позднее, уже в конце 60-х — начале 90-х гг., в Советском Союзе[3]. С известной долей условности интерес отечественных ученых к феноменологии в последние двадцать лет может быть обозначен в качестве третьего этапа рецепции гуссерлевской мысли в России, если под первым этапом рецепции феноменологии понимать этап, происходивший еще при жизни самого Гуссерля, с которым связаны имена таких русских философов, как Густав Шпет и Алексей Лосев, а вторым этапом считать тот достаточно большой пласт историко-философских исследований по феноменологии, который появился в советских философских изданиях начиная с конца 60-х годов

---

[1] Первый том «Логических исследований» Гуссерля был переведен в 1910 г. русским философом С. Л. Франком.

[2] См.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос.— 1911.— № 1.

[3] О рецепции феноменологии в России и Советском Союзе см. подробное исследование Александра Хаардта: Haardt A. Husserl in Russland. Kunst- und Sprachphänomenologie bei Gustav Špet und Aleksej Losev.— München, 1993.

(упомяну здесь лишь имена Н. В. Мотрошиловой, В. И. Молчанова, К. А. Свасьяна, П. П. Гайденко)[4], а также связан с оригинальным философствованием нашего соотечественника, советского философа Мераба Мамардашвили.

Говоря о развитии феноменологической мысли в той или иной стране, сразу же стоит обратить внимание на то, что и сама феноменология, в том виде, в каком она была задумана Гуссерлем, в известном смысле предполагала свою рецепцию. Думаю, не будет преувеличением сказать, что двухтомный труд основателя феноменологии «Логические исследования», увидевший свет на рубеже XIX–XX столетий, действительно открывает эпоху совершенно *нового типа философствования*, определение и обоснование которого занимало не только самого родоначальника феноменологии на протяжении всей его жизни, но и огромное число его прославленных учеников, как бы «вышедших из феноменологии» (или во всяком случае «прошедших через феноменологию»). Среди последних можно назвать такие имена, как Мартин Хайдеггер и Макс Шелер в Германии, Жан Поль Сартр, Морис Мерло-Понти и Эммануэль Левинас во Франции, Роман Ингарден в Польше, Ян Паточка в Чехословакии, Теодор Целмс в Латвии и др. Несмотря на то, что каждый из вышеперечисленных философов создал свою уникальную и неповторимую философию, всех их, тем не менее, можно назвать феноменологами. И вопрос здесь не в желании или привычке «классифицировать» конкретного философа как представителя той или иной философской школы. Скорее стоит по-иному задать сам вопрос: не сама ли феноменология *допускает* существование и со-существование совершенно различных ходов мысли, которые при всем их различии *позволяют* определить себя так: *феноменология*. Феноменология — это прежде всего метод, особый стиль или способ философствования. Примечательно, что этот метод допускает своеобразный плюрализм своего развития. Иными словами, в самом этом методе заранее не задано то, чем он должен в конечном итоге стать. Дело в том, что феноменология — это опытная философия, хотя под опытом здесь понимается особая реальность, а именно — реальность нашего сознания, а если быть еще более точным — реальность смыслополагания.

Величайшее достижение Гуссерля, соответственно, не только в том, что он раскрыл особую сферу философии, но и в том, что он не задал ей ее конечных пределов. Феноменология в этом смысле — незавершенное предприятие, в котором каждый философствующий новичок может обрести себя. Тем и привлекла феноменология русских философов начала XX столетия, что сам способ мыслить, предложенный Гуссерлем, не предполагал и не стремился привести к некоему *линейному* движению, или *линейному* развитию феноменологии. Дело в том, что способ мысли феноменолога заключается не только в осуществлении самой феноменологической работы, но, одновременно, в постоянной рефлексии феноменолога относительно проводимых им же самим исследований, в постоянном обороте назад, нахождении себя в постоянно подвешенном состоянии. Вот почему феноменологию можно назвать «работающей»[5] философией, где нет шаблонов, которые нужно было взять и с помощью которых нужно измерять мир.

---

[4] См., напр.: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии.— М., 1968; Свасьян К. А. Феноменологическое познание.— Ереван, 1987; Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии.— М., 1988.

[5] Waldenfels B. Einführung in die Phänomenologie.— München, 1992.— S. 15.

Таким образом, если вернуться к вопросу о рецепции феноменологии в России, то становится ясным, что она заключалась вовсе не в том, что первый язык, на который были переведены «Логические исследования» Гуссерля, был русский, и уж тем более не может быть измерена количеством статей и книг по феноменологии, появившихся в российских философских изданиях; скорее, рецепция феноменологической мысли состояла в том, что в России нашлись философы, разделявшие изначальную установку Гуссерля. Кончено, каждый понимал эту установку по-своему, на свой собственный манер, но вместе с тем речь всегда шла о той изначально сформулированной Гуссерлем феноменологической установке, которая и по сей день не теряет своей актуальной значимости: «Назад к самим вещам!».

Я уже назвал три имени, которые, на мой взгляд, составляют целую эпоху в «русской» феноменологии, без которых так называемая рецепция феноменологии в России вряд ли вообще была бы возможной. Это Густав Густавович Шпет (1879–1937), русский философ, по происхождению внебрачный сын венгра и польки, один из учеников Гуссерля в его геттингенский период; Алексей Федорович Лосев (1893–1988), известный русский мыслитель и знаток античности; и Мераб Константинович Мамардашвили (1930–1990), грузинский философ, который мыслил и писал по-русски. Все трое пережили трагическую судьбу: Шпет был сослан в ГУЛАГ, где и был расстрелян 16 ноября 1937 г., Лосев не имел возможности после 30-х гг. открыто излагать свои подлинные философские взгляды, Мамардашвили был вынужден постоянно менять место работы, поскольку любое его публичное выступление несло с собой неустранимое чувство свободы мысли, пугающее и раздражающее существовавшую власть.

Густав Шпет был первым в России представителем и защитником феноменологии; защитником, поскольку в начале XX столетия российская философская общественность парадоксальным образом считала гуссерлевскую феноменологию своеобразной разновидностью нового психологизма. Первая и известнейшая книга Шпета называется «Явление и смысл», в которой автор представляет русскому философскому читателю основные идеи гуссерлевской феноменологии, но вместе с тем дает и свое понимание «скользких мест» в феноменологической теории. Описывая последние, русский феноменолог пытается найти собственный путь в их преодолении. Это феноменологическое начинание Шпета представляет, на мой взгляд, особый интерес, поскольку связано с одной из важнейших тем в феноменологической философии — проблемой предметного смысла.

Своеобразие шпетовской феноменологии заключено в том, что он приходит к выводу о том, что классическая гуссерлевская аналитика предмета (словами Гуссерля: аналитика предметного смысла в его «что» и «как») неспособна полностью исчерпать феноменальную сущность вещи. Поэтому Шпет предлагает усовершенствовать классическое феноменологическое описание, добавив к нему еще одно измерение. Это новое измерение касается так называемого «внутреннего смысла» предмета. Что имел в виду здесь Шпет? Каждое слово, как и каждое понятие, есть не что иное, как внешний знак для ноэматического смысла того или иного феномена. Тем самым Шпет ставит под сомнение одну из самых незыблемых аксиом феноменологии — независимость ноэматического смысла от знакового характера. Для Шпета предметный смысл сам есть внешний знак для чего-то иного, что он и обозначает как внутреннюю сущность вещи. Внутренний смысл предмета заключен, по Шпету, в его «ради чего» (так, например, внутренний смысл топора заключен в его «рубить»)[6].

---

[6] Это же пример приводит и Хайдеггер в своем opus magnum, см.: Heidegger M. Sein und Zeit. S. 69.

Задолго до Г.-Г. Гадамера Шпет приходит к тому, что это «ради чего» вещи не может быть познано, но лишь только понято. Отсюда классическая феноменологическая установка должна быть дополнена герменевтической установкой, поскольку результаты феноменологического усмотрения, по мысли Шпета, являются не чем иным, как опытом интерпретации сознания, имеющего дело с внутренним смыслом вещи. На этом основании русский феноменолог развивает герменевтическую теорию, которая находит свое выражение в его книге «Герменевтика и ее проблемы» (1917). Поскольку здесь нет возможности разобрать все частности герменевтической теории Шпета[7], укажем лишь на одну немаловажную деталь: в противовес герменевтике Гадамера, Шпет понимает герменевтику не как то, что существует *наряду с* феноменологией, но как то, что является *неотъемлемой частью* самой феноменологии. Больше того, философский проект Г. Шпета являлся не чем иным, как своего рода *герменевтической* феноменологией, во многом предвосхитившей идеи М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера в Германии. Выделение проблемы формирования «внутреннего смысла» в качестве основополагающей для придания философии статуса строгой науки в понимании Г. Шпета объясняет, с одной стороны, отход Шпета от классической версии феноменологии в том виде, как она представлена у Гуссерля, а с другой — его тенденцию к построению особой герменевтической модели философии.

Совершенно особый проект был предложен другим русским философом, Алексеем Лосевым. Его феноменологический подход может быть обозначен словосочетанием «диалектическая феноменология». При этом слово «диалектика» у Лосева берет свои корни как в гегелевской феноменологии, так и в философии Платона. Если для Гегеля предмет философии, соответственно и самого философствования, есть самостановящееся понятие, то Лосев, так же как и Гуссерль, именно в феноменах, данных в сознании, видит подлинный предмет всякой философской рефлексии. Оба именовали феномен сознания на платоновский манер — эйдос. Лосев определяет эйдос как высшую мыслительную абстракцию, которая, тем не менее, дана в конкретности. Предложенная Лосевым феноменологическая установка обладает неоспоримым преимуществом: она пытается ухватить феномен, не разрушая при этом его конкретность и индивидуальность. Однако Лосев не вполне принимает гуссерлевскую феноменологию, поскольку последняя, на его взгляд, ограничивается исключительно *описанием* феномена. По мысли же русского феноменолога истинная феноменология должна не просто статически описывать смысловое содержание того или иного феномена, но также ухватывать динамический феноменальный смысл, который находится в состоянии постоянном перехода и процесса изменения.

Лосев пытается раскрыть диалектическую структуру эйдоса. Относительно природы эйдоса на месте гуссерлевского «имеется» у Лосева появляется «живет». В своей известной работе «Философия имени» (1927) Лосев развивает диалектику эйдоса и его инобытия, т. е. его конкретного бытия в форме наличной вещи. В отличие от Гуссерля Лосев рассматривает эйдос не как первую и последнюю ступень феноменологического исследования, ибо диалектика эйдоса открывает совершенно новый горизонт для феноменологии — Лосев именует его сферой символа. Символ — неразрывная идентичность всеобщего и особенного, идеального и реального, бесконечного и конечного. Философия символизма представляет собой совершенно новое направление, состоящее из двух неразрывных частей: феноменологии и диалектики.

---

[7] О теории Г. Шпета см. исследования современного историка философии Т. Г. Шедриной.

Радикально иное понятие символа встречается в концепции другого русского феноменолога советского времени — Мераба Мамардашвили. Мамардашвили не был феноменологом в смысле ученика или приверженца феноменологии Гуссерля, однако его философию вряд ли можно обозначить иначе, нежели феноменология (я бы сказал так: неклассическая феноменология). Почти все философские интуиции Мамардашвили были представлены им в устной форме (на лекциях и семинарах), поэтому часто его именуют русским Сократом двадцатого столетия. При жизни им были выпущены лишь три книги совсем небольшого объема[8].

Человек, по мысли Мамардашвили, является существом символическим, чья подлинная сущность проявляется в диалоге. Как и Лосев, Мамардашвили считал, что феномен никогда не дан в своей полной реализации, никогда не осуществлен до конца: «феномен есть не factus, но actus»,— читаем мы у Мамардашвили. Феноменология Мамардашвили состоит в этом признании за феноменом характера постоянного становления, которое происходит благодаря человеку и структурам его символического сознания. Человек не только символизирует мир в различных модусах (язык, нравственное сознание, религия и т.д.), но и десимволизирует его, как это происходит у философа, стремящегося постичь вещь такой, какова она есть в ее самоданности. История мысли и есть, по сути, история постоянной символизации и десимволизации мира. В символической установке сознания человек постигает «невозможное», усматривая феноменальную сущность вещей, представляющих собой постоянное становление, которое может как открывать себя, так и скрывать. Лекционные курсы Мамардашвили, по свидетельству слушателей, представляли собой живое движение мысли, которое разворачивалось прямо на глазах, не важно были это размышления о Декарте или Прусте[9].

Что касается современных исследований по феноменологии в России, то они в последние десятилетия имеют серьезную историко-философскую направленность (из петербургских ученых можно отметить значимые работы по феноменологии А. Г. Чернякова[10] и Я. А. Слинина[11]). Есть и работы, претендующие на оригинальное осмысление феноменологического проекта (отмечу здесь книгу В. И. Молчанова «Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания»[12] и книгу В. А. Подороги «Феноменология тела»[13], хотя последняя представляет собой образец скорее неклассической феноменологии, подобной той, которую в Германии в те же годы развивал Г. Шмитц).

В целом же интерес к феноменологии в России за последние десятилетия связан с небывалой переводческой активностью: с начала 90-х годов на русский язык были переведены «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии»,

---

[8] Мамардашвили М. К. 1) Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания).— М, 1968; 2) Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). Соавтор А. М. Пятигорский.— Иерусалим, 1982; 3) Классический и неклассический идеалы рациональности.— Тбилиси, 1984.

[9] После смерти Мамардашвили были изданы его лекции о Р. Декарте (Картезианские размышления.— М., 1993) и о М. Прусте (Лекции о Прусте.— М., 1995).

[10] Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера.— СПб., 2001.

[11] Слинин Я. А. Феноменология интерсубъективности.— СПб., 2004.

[12] Молчанов В. И. Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания.— М., 2004.

[13] Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию.— М., 1995.

«Картезианские размышления», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерля, а также работы немецких, французских, польских, американских философов, принадлежащих к так называемой феноменологической школе: «Бытие и время», «Кант и проблема метафизики», «Положение об основании», «Основные проблемы феноменологии» М. Хайдеггера; «Избранные работы» М. Шелера, «Введение в феноменологию» Р. Инградена; «Голос и феномен», «О граммотологии» Ж. Деррида; «Конфликт интерпретаций», «Время и рассказ» П. Рикера; «Феноменология восприятия» М. Мерло-Понти; «Истина и метод», «Диалектическая этика Платона» Г.-Г. Гадамера; «Бытие и ничто», «Воображаемое» Ж. П. Сартра и многие другие.

Вместе с переводческой активностью в современном философском пространстве России образовалось некоторое количество центров, так сказать, феноменологической «ориентации», начали издаваться феноменологические журналы и ежегодники, защищаться диссертации по феноменологии. Все это свидетельствует о новом этапе рецепции феноменологической мысли в России, начавшемся в последние десятилетия.

Говоря о развитии феноменологии в России, нельзя не затронуть еще один аспект, а именно не сравнить развитие феноменологии в России с ее развитием в Германии. Что касается Германии, то историографический анализ позволяет выделить, условно говоря, три стадии в рецепции мысли учителя-основателя. Первая стадия связана с восприятием идей Гуссерля еще при его жизни и может быть названа «ортодоксальной» феноменологией, поскольку на этой стадии последователи Гуссерля не выходили за рамки предложенного им направления феноменологии, за исключением спора о природе «категориальной интуиции». Вторая стадия рецепции феноменологии в Германии была обусловлена вновь возникшим интересом к феноменологии Гуссерля после окончания Второй мировой войны и во многом оказалась инициирована началом публикации его «Собрания сочинений». Вторую стадию можно также назвать этапом критической феноменологии, поскольку она была связана с попытками учеников Гуссерля вывести феноменологию за пределы только философии и распространить феноменологический метод на другие дисциплины в области наук о духе (например, применить феноменологические принципы к анализу истории у Л. Ландгребе, к социологии у А. Шюца, к педагогике у Г. Ромбаха и др.). Третья стадия развития феноменологии в Германии, которая охватывает последние тридцать лет, связана с вопросами самообоснования феноменологии и отчетливо выражена, например, в концепции диалектического диалогизма Б. Вальденфельса, в концепции К. Хельда, пытающегося переосмыслить методологическую позицию феноменологии через новую интерпретацию темы «временности», в концепции К. Мертенса, разрабатывающего тему исчерпанности «оснований» феноменологии и т. д. Основной вывод феноменологов последнего поколения заключается в том, что дальнейшее развитие феноменологии невозможно только на основании классических гуссерлевских принципов, но должно быть обогащено вне-феноменологическими парадигмами: коммуникативной теорией, герменевтикой, идеями диалогичности и респонсивности.

Анализ, говоря без преувеличения, огромного потока немецкой феноменологической литературы, позволяет — разумеется, условно — разделить всех феноменологов на *интерпретаторов* феноменологии, *историков* феноменологии и *пропагандистов* феноменологии.

Историки феноменологии отличаются тем, что занимаются по возможности точным воспроизведением феноменологической мысли как основателя феноменологии, так и его прославленных учеников и сподвижников. К наиболее значимым историкам

феноменологии в послевоенной Германии стоит отнести Пауля Янсена, Карла Шумана, Элизабер Штрекер, Эрнста Вольфганга Орта и др. Класс историков феноменологии самый многочисленный. К нему располагает и сама организация немецкой академической и университетской жизни.

Интерпретаторы феноменологии помимо воспроизведения мысли классиков феноменологии занимаются приданием феноменологии систематического характера, в результате чего они вынуждены искать новые формы не только для ее адекватного представления, но и для ее оправдания перед натиском конкурирующих философских систем. В умах интерпретаторов феноменологическая мысль уже не так аутентична, как у историков феноменологии. Однако отступление от буквы классических феноменологических текстов позволяет им разыграть феноменологический подход действительно по-новому, зачастую на прежде не использовавшемся материале. Укажем лишь на такие имена, как Вальтер Бимель, Людвиг Ландгребе, Отто Пёггелер, Изо Керн, которых можно отнести к интерпретаторам феноменологии. Каждый из них создал довольно интересное и систематическое изложение феноменологии.

Вместе с тем подлинный интерес вызывают так называемые пропагандисты феноменологии, которые не только не следят за аутентичностью феноменологической мысли, но зачастую напрямую критикуют классические начала феноменологии, предлагая даже модифицировать эти начала. Многие из таких критиков вовсе отказываются именовать себя «феноменологами», подчеркивая этим свое несогласие с традиционными феноменологическими принципами. До начала Второй мировой войны самым радикальным представителем пропагандистов от феноменологии был ближайший ученик ее основателя Мартин Хайдеггер. Однако развитая им фундаментальная онтология есть не что иное, как переосмысление феноменологической методологии. В том числе и в послевоенной истории Германии существует ряд мыслителей, зачастую совершенно неизвестных отечественным ученым-гуманитариям, которые пропагандировали феноменологию в развитых ими системах. Именно эти системы и вызывают наибольший интерес для цели представления современной немецкой феноменологической мысли.

Я просто перечислю тех, кто относится, с моей точки зрения, к пропагандистам феноменологии. Оскар Беккер, Ханс Блюменберг, Бернхард Вальденфельс, Генрих Ромбах, Эрнст Тугендхат и Герман Шмитц — это философы, труды которых не основывались на классической феноменологии, но, правильнее будет сказать, отталкивались от нее и даже в известной мере изменили само наше представление о феноменологии, о ее возможном потенциале в философии. Все эти мыслители без преувеличения могут быть названы оригинальными философами, предложившими такие проекты, которые невозможно называть иначе, как вариантами «неклассической феноменологии». Не случайно О. Беккер, Г. Ромбах и Э. Тугендхат тяготели к синтезу феноменологии Гуссерля и ее разновидности у Хайдеггера, а Х. Блюменберг, Б. Вальденфельс и Г. Шмитц не видели перспектив у такой феноменологии, которая остается замкнутой на саму себя и не попытается вырваться за свои пределы, вступив в тесный контакт с литературоведением, социологией и психологией.

Вернемся теперь к вопросу о рецепции феноменологии в России. Можно ли тех философов, которые занимались феноменологией в России, подвести под вышеуказанную классификацию на историков, интерпретаторов и пропагандистов феноменологии? Удастся ли вообще феноменологическое движение, которое состоялось в России, охарактеризовать каким-то аналогичным образом? По всей видимости, нет.

Во-первых, нельзя назвать пропагандистами феноменологии А. Ф. Лосева или М. К. Мамардашвили, поскольку в указанном смысле слова их вообще нельзя назвать феноменологами. Скорее, можно утверждать, что они создали в России особое направление, а именно — альтернативную, неклассическую феноменологию. Эти мыслители позволяли себе употреблять термин «феноменология» в каком-то ином, отличном от общепринятого, неклассическом смысле, а вслед за ними это делали и делают многие отечественные философы и гуманитарии. Эта черта, которая была задана в особенности Мамардашвили, предопределила во многом ту особую форму рецепции феноменологии в России. Открывая многие отечественные диссертации или книги, посвященные, допустим, феноменологии телесности, можно убедиться, что зачастую они не имеют практически ничего общего с феноменологией, потому что они представляют собой, скажем так, феноменологически непросвещенный взгляд на проблему; их авторы используют слово феноменология не в собственном смысле слова, лишь только приблизительно понимая, что оно значит, поскольку они не пережили и в полной мене не осознали эту традицию. Если угодно, то они попросту не проделали тот путь, который проделали, например, немецкие философы Г. Робмах, Г. Шмитц или Х. Блюменберг.

Во-вторых, из отечественных философов интерпретатором феноменологии в подлинном смысле слова можно назвать, пожалуй, лишь Г. Шпета, который оказался добросовестным мыслителем, попытавшемся не только воспроизвести систему Гуссерля в «Явлении и смысле», но и с критических позиций осмыслить ее, добавить ее герменевтическим измерением. Ретроспективно, любопытно проследить его аргументацию, сравнивая ее с той герменевтической прививкой, которую привнесли в феноменологическую традицию М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер, П. Рикер.

В-третьих, однако, необходимо заметить, что в России зародился и существует целый класс историков феноменологии, которые внесли, пожалуй, самый существенный вклад в развитие феноменологии в России. Более того, без прохождения серьезной школы истории феноменологии невозможно стать ни интерпретатором, ни уж, тем более, пропагандистом феноменологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос.— 1911.— № 1.
2. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления.— М., 1993.
3. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности.— Тбилиси, 1984.
4. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте.— М., 1995.
5. Мамардашвили М. К. Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). Соавтор А. М. Пятигорский.— Иерусалим, 1982.
6. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания).— М., 1968.
7. Молчанов В. И. Различение и опыт. Феноменология неагрессивного сознания.— М., 2004.
8. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии.— М., 1988.

9. Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии.— М., 1968.

10. Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию.— М., 1995.

11. Свасьян К. А. Феноменологическое познание.— Ереван, 1987.

12. Слинин Я. А. Феноменология интерсубъективности.— СПб., 2004.

13. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера.— СПб., 2001.

14. Haardt A. Husserl in Russland. Kunst- und Sprachphänomenologie bei Gustav Špet und Aleksej Losev.— München, 1993.

15. Waldenfels B. Einführung in die Phänomenologie.— München, 1992.

Имена и сюжеты

В. К. Кантор

ПЕТР СТРУВЕ: ВЕЛИКАЯ РОССИЯ, ИЛИ УТОПИЯ, ТАК И НЕ СТАВШАЯ РЕАЛЬНОСТЬЮ*

Определение позиции

Существуют в истории мысли фигуры, мыслители, стойкость которых наперекор любым обстоятельствам, верность утверждаемой идее остается, не может не остаться легендарной. Это и лютеровское «на том стою, и не могу иначе», это и фраза Струве «признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму». По справедливому замечанию Семена Франка, «для того, чтобы проповедовать это, надо было в те времена иметь изрядную долю гражданского мужества»[1]. Казалось бы, столько опровержений этой позиции приносила реальная действительность: и попытка самодержавия сдержать буржуазно-демократическое развитие России, и победа большевиков. Сам Струве горько, даже весьма горько иронизировал: «Я знаю, что принято во всех переживаемых нами бедах винить либо старый порядок и старую власть, либо большевиков. Я последний склонен оправдывать старую власть, которая, ради сохранения своих отживших прерогатив, преступно задерживала культурное и политическое развитие нации. Мое отношение к большевикам тоже достаточно известно. Но если всероссийский погром 1917 г. угодно называть русской революцией, то я скажу прямо: главным преступлением старой власти является именно то, что она подготовила эту революцию и сделала ее неизбежной»[2]. Но он оставался верен продуманной, а потом и выстраданной идее.

Струве хотел видеть Россию великой. В этом смысле он был государственник, склонный принять и имперское наследие за наследие будущей России. Возможно, немалую роль сыграло в этой тяге Струве к государственности его реальное происхождение — все же сын пермского губернатора. Вполне серьезно этот факт обсуждал

---

* «Индивидуальный исследовательский проект В. К. Кантора, профессора философского факультета ГУ-ВШЭ № 10-01-0033 «Крушение кумиров: критический пафос русской философии» выполнен при поддержке Программы «Научный фонд ГУ-ВШЭ».

[1] Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное… статьи, письма, воспоминания.— М.: Московская школа политических исследований, 2001.— С. 399.

[2] Струве П. Б. В чем революция и контрреволюция? // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М.: РОССПЭН, 1999.— С. 257.

ближайший друг мыслителя Семен Франк: «П. Б.— отчасти, вероятно, по своему происхождению из дворянско-бюрократической семьи (отец его был губернатором), отчасти по внутреннему призванию к политической мысли — нес в себе и проявлял с самого начала зародыш совершенно иного, именно ответственного, положительного, творческого политического образа мыслей, отчетливо выделявшегося от обычного <…> рабского сознания (которому суждено было — увы! — практически восторжествовать и определить судьбу России). Он рассуждал всегда о политике, можно сказать, не "снизу", а "сверху", не как член порабощенного общества, а сознавая себя потенциальным участником положительного государственного строительства. Все дальнейшее его политическое развитие было только последовательным выражением этой его исконной, как бы органической установки»[3].

Собственно, государственнику Струве противостоял государственник Ленин[4]. В чем же была их разница? Что писал о государстве Струве? И как строил его Ленин? А главное, конечно, — каким способом они влияли на массы, не на умы, ибо у массы ума нет, а на те ее инстинкты, которые оказываются решающими в политической борьбе?

Можно начать с эпохи легального, или «литературного», марксизма, когда Струве выдвинул свой лозунг о необходимости выучки у капитализма. Это было смело, но многие марксисты эту смелость готовы были разделить. Боролся с народничеством, писал о развитии капитализма и Ленин. Ибо поначалу марксизм был реальным либеральным, но действенным западничеством, которого так долго ждала Россия, как полагал Франк. И Струве здесь был, в отличие от Ленина, жестко последователен: «Основной пафос самого его "марксизма" заключался в западническом либерализме, в вере в прогрессивное значением западноевропейского "буржуазного" строя и соответствующих ему либеральных политических учреждений и порядков»[5]. Но в некий момент, связанный с революцией 1905 г., он приходит к убеждению, что осуществить эти идеи ему как либеральному западнику и либеральному консерватору возможно только изнутри государства, не ломая его, но перестраивая. Поэтому начнем с нашумевшей статьи Струве «Великая Россия», в которой он выдвинул положение, ошеломившее его радикальных друзей: «Для государства этот верховный закон его бытия гласит: всякое здоровое и сильное, т. е. не только юридически "самодержавное" или "суверенное", но и фактически самим собой держащееся государство желает быть могущественным. А быть могущественным значит обладать непременно "внешней" мощью. Ибо из стремления государств к могуществу неизбежно вытекает то, что всякое слабое государство, если оно не ограждено противоборством интересов государств сильных, является в возможности (потенциально) и в действительности (de facto) добычей для государства сильного»[6].

---

[3] Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве С. 450–451.

[4] Как писал сам Струве, «в сущности, в лице Ульянова-Ленина и моем столкнулись две непримиримые концепции — непримиримые как морально, так и политически и социально. Каждый из нас понимал это в то время, но смутно; лишь позже мы отчетливо осознали это» (Струве П. Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В 2 т.— Т. 1.— М.: Искусство, 1994.— С. 388).

[5] Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 400.

[6] Струве П. Б. Великая Россия // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М.: РОССПЭН, 1999.— С. 183.

Позиция Ленина, как мы знаем, претерпела немалую эволюцию в зависимости от возможности захватить власть: тогда он легко менял и позицию, и лозунги. Готов был договариваться с государствами — врагами России, жертвовать территорией и пр. Но, строя деспотию, он рассчитывал (и расчет оправдался), что неимоверной жестокостью он принудит народ к подчинению внутри страны, а затем, опираясь на энтузиазм и покорность ослепленных масс, вернет и все потерянное.

Таких задач Струве перед собой ставить не мог, рассчитывая на естественную эволюцию конституционной монархии в буржуазно-демократическое государство. Немалые надежды давали на то и реформы премьера Столыпина. Поэтому Струве чувствовал себя почти законодателем в этой статье. К тому были основания. Но было и непонимание психологии масс и национальной психологии. Он, однако, уже почти чувствовал себя правителем, распоряжающимся судьбами народов, не давая им права на свободный выбор своей судьбы: «В том экономическом завоевании Ближнего Востока, без которого не может быть создано Великой России, преданные русской государственности и привязанные к русской культуре евреи прямо незаменимы в качестве пионеров и посредников. Таким образом, нам, ради Великой России, нужно создавать таких евреев и широко ими пользоваться»[7]. Евреев никто не спрашивает. Тут явный выигрыш Ленина в восприятии тех же евреев, да и других народов, с его лозунгом, фальшивым, но действенным, «о праве наций на самоопределение».

Тут стоит сослаться на исследование Р. Пайпса, отчетливо показавшего принципы антиимперской политики Струве: «Струве всегда ощущал себя русским националистом. Достижение политического освобождения и культурного процветания русского народа — вот, что было великим делом всей его жизни. Интересы же населявших Российскую империю национальных меньшинств не вызывало у него ни малейшего понимания. Он был согласен, что Финляндия и Польша имеют право на автономию и даже на независимость. Однако когда украинцы, мусульмане, грузины или какие-либо другие живущие на территории России национальные меньшинства устами своей интеллигенции требовали предоставления им их исконных национальных прав, у Струве это не находило ни малейшей поддержки. Для него все они, в конечном итоге, были русскими, и в качестве таковых должны были быть уверены, что все их нужды будут удовлетворены лишь тогда, когда Россия станет свободной страной. Иными словами, доминирующей национальностью в будущей свободной стране должны были быть русские. В этом смысле проживавшие в России евреи тоже были для него русскими. И их прямая обязанность заключалась в том, чтобы помогать делу освобождения России от атавизмов самодержавия; все же, что отвлекало их от выполнения этой первоочередной задачи, моментально вызывало у Струве раздражение и презрение»[8]. Разумеется, в России, где все народы держались имперской идеей равенства наций перед императором, этот националистический, полуславянофильский посыл не мог, в конечном счете, не сыграть против Струве, особенно в период революционного подъема малых наций.

Правда, все распорядительные интонации в словах Струве объяснялись тем, что в этот момент, особенно после начала реформ Столыпина, он был почти уверен в необратимости буржуазного развития страны. А оно предполагало, по его мнению, своей

---

[7] Там же. С. 191.

[8] Пайпс Р. Струве — Биография. Т 1: Струве: левый либерал, 1870–1905.— М.: Московская школа политических исследований, 2001.— С. 495.

основой свободу. В этом контексте он видел и еврейскую проблему: «Нельзя закрывать себе глаза на то, что такая реформа, как “эмансипация” евреев, может совершиться с наименьшим психологическим трением в атмосфере общего хозяйственного подъема страны. Нужно, чтобы создался в стране такой экономический простор, при котором все чувствовали бы, что им находится место “на пиру жизни”. Разрешение “еврейского вопроса” таким образом неразрывно связано с экономической стороной проблемы Великой России: “эмансипация” евреев психологически предполагает хозяйственное возрождение России, а с другой стороны явится одним из орудий создания хозяйственной мощи страны»[9]. Не случайно, Бердяев назвал Струве того периода жестко, но внятно «представителем марксизма буржуазного»[10].

Последнее время в нашем политическом шоу-пространстве часто рассуждают о необходимости нового консерватизма (ибо таков был приказ из властных структур), не очень понимая смысл этого понятия и, что важнее, не представляя его традиции в русской истории. Струве, бывший, видимо, последним великим консерватором в России (но **либеральным** консерватором, где слово либеральным надо подчеркнуть, стоит назвать еще хотя бы Б. Н. Чичерина, чтобы обозначить традицию) прекрасно понимал, что консерватизм не означает ни стагнации, ни желания «подморозить Россию». Леонтьева он не просто ценил, но любил, называя его, однако, не консерватором, а «гениальным реакционером», с восторгом говорил о его «вызывающей формуле», что Россию нужно подморозить. Но, как он увидел, мечта Леонтьева о подмораживании России реализовалась парадоксальным образом в политике победивших большевиков, сначала Россию растопивших до полного хаоса, а потом заморозивших ее «в коммунистическом рабстве и советской нищете»[11]. Много ближе к Струве по позиции и мысли был Столыпин, реформ которого так боялся Ленин. Именно Столыпин и произнес в Государственной думе 10 мая 1907 г. знаменитые слова: «Противникам государственности хотелось бы избрать путь радикализма, путь освобождения от исторического прошлого России, освобождения от культурных традиций. Им нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия»[12]. Эти слова Струве с удовольствием цитирует в своей статье, крестьянскую программу Столыпина, как выяснилось чуть позже, принимает полностью, пока же так определяет свою консервативную, но работающую на приумножение силы государства идею: «Великий народ не может — под угрозой упадка и вырождения — сидеть смирно среди движущегося вперед, растущего в непрерывной борьбе мира»[13]. Любопытно, что в том же году Столыпин в письме к Л. Н. Толстому, противнику реформ, сформулировал поразительно внятно свою позицию: «Искусственное в этом отношении оскопление нашего крестьянина, уничтожение в нем врожденного чувства собственности ведет ко многому дурному и, главное, к бедности. <…> А бедность, по мне, худшее из рабств»[14].

Существенно, однако, подчеркнуть методологическую посылку Струве, разводившего идею государства и носителей власти: «Как носители власти до сих пор

---

[9] Там же.

[10] Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма.— М.: Наука, 1990.— С. 84.

[11] См.: Струве П. Б. Клич освобождения: реакции под личиной революции // Россия и славянство. Париж, 1 декабря 1932 г.

[12] Столыпин П. А. Избранное. Речи. Записки. Письма.— М.: РОССПЭН, 2010.— С. 136.

[13] Струве П. Б. Великая Россия. С. 185.

[14] Столыпин П. А. Избранное… С. 142.

смешивают у нас себя с государством,— так большинство тех, кто боролся и борется с ними, смешивали и смешивают государство с носителями власти. С двух сторон, из двух, по-видимому, противоположных исходных точек, пришли к одному и тому же противогосударственному выводу»[15]. Позиция Струве здесь важная и ответственная. Причем больше всего волновало его отчуждение от государства интеллигенции: «Великая Россия для своего создания требует от всего народа и прежде всего от его образованных классов признания идеала государственной мощи и начала дисциплины труда. Ибо созидать Великую Россию значит созидать государственное могущество на основе мощи хозяйственной»[16]. Но, казалось бы, во все времена интеллигенция не там, где власть. Идя во власть, интеллигенция теряет независимость духовную и независимость мысли, т. е. то, что и делает ее интеллигенцией. Но, во-первых, во власть Струве интеллектуалов не звал, он и сам туда не шел, с презрением относясь и к правительству, и к революционным вождям. Во-вторых, речь шла о позиции поддержки правовых устремлений правительства, если таковые будут. И, в-третьих, он прекрасно видел, что только при поддержке образованного общества государство имеет шанс на свое развитие во всей своей целостности: «Политика власти начертана ясно идеалом Великой России. То состояние, в котором находится в настоящее время Россия, есть — приходится это признать с величайшей горечью — состояние открытой вражды между властью и наиболее культурными элементами общества. До событий революции власть могла ссылаться — хотя и фиктивно — на сочувствие к ней молчаливого народа. После всего, что произошло после Первой и Второй Думы, подобная ссылка невозможна. Разрыв власти с наиболее культурными элементами общества есть в то же время разрыв с народом. Такое положение вещей в стране глубоко ненормально; в сущности, оно есть тот червь, который сильнее всего подтачивает нашу государственную мощь»[17]. То есть без интеллигенции опора на народ бессмысленна. Можно добавить еще и четвертую причину, как бы мистически и символически она ни выглядела. Слишком значительно имя Петр для русского государственного деятеля. Был Петр Великий, направивший Россию по европейскому пути, был Петр Столыпин, который для продолжения европейского пути думал о создании буржуазного слоя в крестьянстве. И, наконец, Петр Струве, думавший о пользе для государства европеизации, буржуазного развитие, но добавлявший важнейший компонент — необходимость правовой демократии. Именно правового начала и не видел он в интеллигенции.

Интеллигенция и власть

Это дает нам ключ для понимания как бы антиинтеллигентской веховской позиции Струве. Типологический аналог интеллигенции в русской истории Струве находит в казачестве, которое почти два столетия было носителем противогосударственного «воровства» — как в XVII, так и в XVIII в. Как он пишет, казачество в то время было не тем, чем оно является теперь: не войсковым сословием, а социальным слоем, всего более далеким от государства и всего более ему враждебным. «Пугачевщина,— замечает Струве,— была последней попыткой казачества поднять и повести против

[15] Там же. С. 188.

[16] Там же. С. 189.

[17] Струве П. Б. Великая Россия. С. 189–190.

государства народные низы. С неудачей этой попытки казачество сходит со сцены как элемент, вносивший в народные массы анархическое и противогосударственное брожение. Оно само подвергается огосударствлению, и народные массы в своей борьбе остаются одиноки, пока место казачества не занимает другая сила. После того как казачество в роли революционного фактора сходит на нет, в русской жизни зреет новый элемент, который — как ни мало похож он на казачество в социальном и бытовом отношении — в политическом смысле приходит ему на смену, является его историческим преемником. Этот элемент — интеллигенция»[18]. Однако казачество стало действенным государственным элементом, когда государство нашло к нему подход, не уничтожив его вольности, но включив в государственную систему, которая после петровских реформ стала более гибкой.

Пока же, как некогда у казачества, «идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему»[19]. Насколько это непреодолимо? Струве не обвиняет интеллигенцию как нечто безнадежное по сути, как делал его соавтор по «Вехам» Гершензон, он рассчитывает на социальную переструктурировку общества, при которой интеллигенция, сохранив свой интеллектуальный потенциал, сумеет стать полезной государству. Более того, по справедливому замечанию современной исследовательницы, «он всю жизнь продолжал считать виновниками Октября две стороны: самодержавие и интеллигенцию»[20]. Он, правда, опасается безрелигиозности интеллигенции, несмотря на ее героизм и подвижничество (как определил пафос интеллигенции С. Булгаков), по вполне внятным причинам: без Бога, полагает Струве, человек не может быть свободным. Несвободный человек даже в своем героизме — это раб. И может привести страну только к рабству. Он был уверен, что «неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божьей. Интересно, что те догматические представления новейшего христианства, которые, как кальвинизм и янсенизм, доводили до высшего теоретического напряжения идею детерминизма в учении о предопределении, рядом с ней психологически и практически ставили и проводили идею личного подвига. Не может быть религии без идеи Бога, и не может быть ее без идеи личного подвига»[21]. Без интеллигенции не создать мощной России, но интеллигенция должна быть ответственной.

А это означает, что *должно прекратиться идолопоклонство перед народом*, ибо по сути дела это или самообман, или обман народа, который может решить, что он Бог и что ему «все позволено». Струве оказался непонят, хотя идея его была проста и ясна: «Говоря о том, что русская интеллигенция идейно отрицала или отрицает личный подвиг и личную ответственность, мы, по-видимому, приходим в противоречие со всей фактической историей служения интеллигенции народу, с фактами героизма, подвижничества и самоотвержения, которыми отмечено это служение. Но нужно понять, что <…> когда интеллигент размышлял о своем долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что выражающаяся в начале долга идея

---

[18] Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 165.

[19] Там же. С. 166.

[20] Руткевич Н. А. Русский либерализм в эмиграции: социально-философский анализ творчества П. Б. Струве и П. Н. Милюкова.— М.: Радио и связь, 2002.— С. 41.

[21] Там же. С. 168.

личной ответственности должна быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу, т. е. ко всякому лицу, независимо от его происхождения и социального положения. Аскетизм и подвижничество интеллигенции, полагавшей свои силы на служение народу, несмотря на всю свою привлекательность, были, таким образом, лишены принципиального морального значения и воспитательной силы. <…> Интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему самому никаких воспитательных задач. А так как народ состоит из людей, движущихся интересами и инстинктами, то, просочившись в народную среду, интеллигентская идеология должна была дать вовсе не идеалистический плод. Народническая, не говоря уже о марксистской, проповедь в исторической действительности превращалась в разнуздание и деморализацию». Само собой разумеется, в этом контексте определилась и его позиция, что «вне идеи воспитания в политике есть только две возможности: деспотизм или охлократия»[22].

А страна менялась. Впервые в истории русская буржуазия стала выходить из-под опеки государства, избавляться от ощущения, что она существует лишь по милости верховной власти и при непременном условии не мешаться в реальную политику. Немалую роль сыграл Струве в самоопределении позиции у этого класса: «Благодаря взглядам, которые Струве пропагандировал со страниц *Русской мысли* и других идеологически родственных изданий, — пишет Ричард Пайпс, — он наладил тесные контакты с кругом молодых и богатых московских предпринимателей, первых за всю русскую историю представителей своего класса, имевших смелость высказываться по политическим вопросам и даже претендовать на управление страной. То была “буржуазия” в классическом марксистском смысле слова — осознающая свои классовые интересы, экономически динамичная и политически амбициозная,— которая, исходя из неразрывной связи своего благополучия с процветанием России, не собиралась более молчаливо сносить господство анахронической знати и бюрократии»[23]. Тем не менее массы ждали не просвещенного идейного вдохновителя, но «вожака», если угодно, даже «атамана», который мог бы и умел приказывать. Этого Струве, видимо, не умел и не любил.

Удивительно точно осознал облик, образ, смысл Струве как явления Василий Розанов. В «Мимолетном» (1915) он написал:

«30. IV.1915

В Струве живет идея честного порядка.

Он *очень любит Россию*.

Но отчего же он “неудачен на Руси”.

Он любит Россию нерусскою любовью.

Ему можно быть благодарным, но его нельзя любить.

Трагическое,— не крупное, но трагическое лицо в нашей истории.

Ему “удавалось”, когда он плыл в нелепой революции. Т.е. хотя был сам и разумен и целесообразен, но поместил этот разум и эту цель внутрь нелепого явления, нелепого процесса. <…>

Умом Россию не понять»[24].

---

[22] Струве П. Б. Интеллигенция и революция. С. 175.

[23] Пайпс Р. Струве — Биография. Т. 2: Струве: правый либерал, 1905–1944.— М.: Московская школа политических исследований, 2001.— С. 227.

[24] Розанов В. В. Мимолетное. 1915 год // Начала.— 1992.— № 3.— С. 11–12.

Вожди и массы

Именно поэтому он уходит от роли возможного вождя, ибо боится и деспотизма, и охлократии. Он хочет понимать Россию умом, а это ему не удается. «В новые “вожди” я не могу попасть и не попаду. <…> Той роли, как бы ее ни характеризовать, которую я играл прежде и в русском марксизме, и в освободительном движении, я не могу и не хочу играть. <…> Рецепты получения винограда личного политического успеха, вообще говоря, настолько несложны, что, право, и тянуться к этому винограду не приходится, он сам дается в руки тому, кто сумеет проделать необходимые телодвижения и произнести потребные звуки. “Вождем” можно быть лишь тогда, когда либо “толпа” покорно следует за тобой, либо ты сам приспособляешься к толпе. Но абсолютно покорной толпы не существует, и поэтому вести других всегда значит идти с другими, приспособляться к ним. Без приспособления нет “вожаков”»[25].

Я не случайно поставил в заглавие статьи слово «утопия». Ибо утопия — это та страна, которой нет. России буржуазно-демократической не было. Попытка создать ее, попытка превратить утопию в реальность уже виделась. До начала Первой мировой войны Россия двигалась к тому, чтобы стать «новой Америкой», как определил ее Блок, страной развитой промышленности и всеобщей грамотности, со свободными крестьянами, имеющими свои земельные наделы. Надо отчетливо сказать, что катастрофа России случилась оттого, что было проиграно в свое время буржуазное развитие страны, при котором Струве был бы реальным лидером. До Октября, особенно в период Столыпина и до 1914 г., его позиция, казалось, впервые в истории России не только в идее, но и в реальности имела шанс на осуществление. Сошлюсь опять на американского исследователя: «Накануне первой мировой войны в России шел довольно бурный процесс объединения различных либеральных элементов, разочаровавшихся в радикальном либерализме Конституционно-демократической партии и отстаивавших консервативную трактовку либеральной идеи, которая предполагала сочетание сильной власти, социальных реформ, законности и активной внешней политики. Струве, после негативного опыта двух думских созывов решивший уйти от политики, в данном процессе не участвовал. Вместе с тем его публикации играли ключевую роль в формулировке программы нового политического течения; в силу этого, пусть даже сохраняя некоторую дистанцию, он вновь занял привычное место в авангарде российской общественной жизни»[26]. Да, Струве мог стать реальным — не вождем, разумеется, в буржуазно-демократическом движении «вождизм» все же не предполагается — идейным лидером. К тому были все основания.

Ничего этого не случилось. Развитие было абортировано войной, выход из которой в сторону большевизма решили солдатские массы. Но здесь недостаточен был просто трезвый подход к ситуации, без учета всегда существующих в истории неожиданностей, будто не было предшествовавших веком русской истории, когда подобные утопии так и оставались утопиями. Просто через неожиданности реализовывалась парадигма

---

[25] Струве П. Б. На разные темы // Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм.— М.: Республика, 1997.— С. 235.

[26] Пайпс Р. Струве — Биография. Т. 2. С. 234.

страны. Это после Октябрьской революции Струве понял и сформулировал весьма отчетливо: «Владимир Ильич Ленин-Ульянов мог окончательно разрушить великую державу Российскую и возвести на месте ее развалин кроваво-призрачную Совдепию потому, что в 1730 г. отпрыск династии Романовых, племянница Петра Великого герцогиня курляндская Анна Иоанновна победила князя Дмитрия Михайловича Голицына с его товарищами-верховниками и добивавшееся вольностей, но боявшееся "сильных персон" шляхетство и тем самым окончательно заложила традицию утверждения русской монархии на политической покорности культурных классов пред независимой от них верховной властью. Своим основным содержанием и характером события 1730 г. имели для политических судеб России роковой предопределяющий характере. <…> Самодержавие, отказав культурному классу во властном участии в государстве, вновь привязало к себе этот класс цепями материальных интересов, тем самым отучая его от политических стремлений и средств. <…> Дальнейший ход политического развития России определился событиями 1730 г. Верховная власть в течение XVIII и XIX вв. окончательно осознала себя как силу, независимую от "общественных", сословных в то время, элементов, и отложилась в такую силу. А общественные элементы за это время <…> все больше и больше отчуждались от реального государства, ведя с ним постоянно скрытую, подпольную, а временами открытую революционную борьбу»[27]. Струве хотел, чтобы интеллигенция впряглась в государственную работу, но накал революции был слишком силен, чтобы его разумные речи были воспринимаемы хоть как-то. Противники Струве (даже после того, как и сами были изгнаны Лениным) позволяли себе вспоминать о мыслителе с иронией, хотя и отдавали должное его профессионализму. Говоря о его выступлении в Предпарламенте, меньшевик Суханов писал: «Из правых был интересен, как всегда, Петр Струве, выступавший от "общественных деятелей". Политически это было так же убого и гораздо более бессодержательно, чем у Милюкова. Но как литературное произведение человека, привыкшего к интенсивной мысли в кабинете, как profession de foi высококультурного и талантливого реакционера эта речь была замечательная»[28]:

Магизм и причины поражения

Но уход в историю не до конца все же объясняет, какой механизм позволил регенерировать классическую парадигму русской истории. И тут мы вступаем на немного скользкую, но, по-видимому, до сих пор плодородную почву. Я имею в виду роль масс в творении истории, но масс не в марксистско-ленинском понимании, а тех масс, о которых писали Ортега-и-Гассет, Бердяев, Степун, тех, что вышли на историческую арену, не выйдя еще из языческого прошлого, не пройдя школу христианства, преодолевавшего магизм и суеверие. О народе было много мифов, именем народа клялись, именно народ, названный пролетариатом (характерная магическая подмена), станет символом большевистской власти. Не случайно позже враги власти станут «врагами народа». Самодержавие тоже пыталось опереться на народ, отсюда формула: «православие, самодержавие, народность». Струве не принимает обожествления народа, он

[27] Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины.— М.: Правда, 1991.— С. 462–464.

[28] Суханов Н. Н. Записки о революции. Т. 3. Кн. 5-6-7.— М.: Республика, 1992.— С. 254.

рационален и ироничен: «Чрезвычайно опасным, по своей многосмысленности, является понятие “народа”, а также и “класса”. <…> “Класс” есть, прежде всего, какая-то логическая и в этом смысле “искусственная” категория. Какие угодно единицы можно объединить в какие угодно классы. <…> Те же трудности, что для понятия “класс”, возникают и для понятия “народ”. Между тем в это понятие обычно вкладывается наперед какое-то значительное и решающее содержание и так создается особого рода самовнушение или автогипноз. Все политические партии, все социальные учения апеллируют к “народу” и ссылаются на него»[29].

Выход же на историческую арену народа как решающей силы, что было определенно сказано в сборнике «Из глубины», вызвал к жизни ту часть народной души, которая была прикрыта тонкой пленкой христианства — магическую душу: «Рев племени» (В. Муравьев), «Перуново заклятие» (И. Покровский), когда язык приобрел характер заклятий, о чем написал Вяч Иванов[30]. Стоило вспомнить, что Флоренский говорил о двоеверии русского народа: колдун и священник — просто два разных департамента. Когда священник был резко отодвинут, колдун оказался ведущим народной психеи. Умы, как когда-то говорилось, тесно связаны с народной душой. Появляется в России в эти годы из древних православных глубин течение «имяславия». Любопытно, что Степун называл большевиков «сектой имяславцев». А Бердяев писал: «Революция — великая проявительница и она проявила лишь то, что таилось в глубине России. Формы старого строя сдерживали проявления многих русских свойств, вводили их в принудительные границы. Падение этих обветшалых форм привело к тому, что русский человек окончательно разнуздался и появился нагишом. Злые духи, которых видел Гоголь в их статике, вырвались на свободу и учиняют оргию»[31].

Тема магизма возникает как актуальная в начале XX в. Магизм был постоянной темой человеческой культуры начиная с древности. Потом, с победой христианства, магизм ушел на периферию сознания. В XIX в. просыпаются идеи о «магии мудрецов», как писал Гете. Но это магизм чисто литературный, эстетский (скажем, маги в «Крошке Цахесе» Гофмана). Но следующий век, к удивлению многих, открыл магическое измерение в современной жизни, понимая это как отступление христианства. Сошлюсь на слова Эллиса (1914 г.): «Исторически, логически и психологически неизбежно было человечеству параллельно с утратой религии снова вернуться к магии и теософии, т. е. “древней мудрости”, к старым ее суррогатам,— параллельно с утратой христианской религии вернуться к старым богам, <…> магическому натурализму и старым формам смешения древней языческой магии и теософии»[32]. И тут стоит вспомнить идеи Флоренского о магизме, которые объясняют в победе большевизма больше, нежели рациональные схемы: «Слово кудесника вещно. Оно — сама вещь. Оно поэтому всегда есть *имя*. Магия действия есть магия слов; магия слов — магия имен. Имя вещи и есть субстанция вещи. В вещи живет имя, вещь творится именем.

---

[29] Струве П. Б. Познание революции и возрождение духа // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 354.

[30] «Язык наш свят: его кощунственно оскверняют богомерзким бесивом — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как перекличка сообщников, как разинское “сарынь на кичку”» (Иванов Вяч. Наш язык // Вехи. Из глубины. С. 356–357).

[31] Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины. С. 258.

[32] Эллис. Vigilemus! Трактат // Эллис. Неизданное и несобранное.— Томск: Водолей, 2000.— С. 246.

Вещь вступает во взаимодействие с именем, вещь подражает имени. *У вещи много* разных имен, но различна их мощь, различна их глубина. <…> Кому известны сокровенные имена вещей, *нет* для того ничего не преступаемого. Ничто не устоит пред ведающим имена, и чем важнее, чем сильнее, чем многозначительнее носитель имени, тем мощнее, тем глубже, тем значительнее его имя. <…> Достаточно сказать имя, и воление направлено в круговорот мира. Иной раз это имя-сущность описывается через перечисление признаков», равно как расчленяется и творческое "Да будет!". <…> Теургия и магия столь же стары, как и человечество. Вера в силу заклятия и переживание своего мирообразующего творчества простирается так же далеко, как и человек. Но так как имя является узлом всех магико-теургических заклятий и сил, то понятно отсюда, что философия имени есть наираспространеннейшая философия, отвечающая глубочайшим стремлениями человека. Тонкое и в подробностях разработанное миросозерцание полагает основным понятием своим имя как метафизический принцип бытия и познания»[33].

И имя нашлось — большевизм, большевики. В поэме Маяковского «Хорошо» магизм этого слова обрел каноническую форму:

До самой
мужичьей
земляной башки
докатывалась слава,—
лила́сь
и слыла,
что есть
за мужиков
какие-то
«большаки»
— у-у-у!
Сила!

К этому стоит добавить соображение Бердяева, высказанное уже много лет спустя после Октябрьской революции (1937), в книге, адресованной западному читателю, но внятным становившееся лишь в российском контексте: «Очень интересна самая судьба слова "большевизм". Первоначально это слово совершенно бесцветно и означает сторонников большинства. Но потом оно приобретает символичеекий смысл. Со словом "большевизм" ассоциировалось понятие силы, со словом же меньшевизм — понятие сравнительной слабости. В стихии революции 1917 г. восставшие народные массы пленялись "большевизмом", как силой, которая больше дает, в то время как "меньшевизм" представлялся слабым, он дает меньше. Скромное и мало значущее по своему происхождению слово "большевизм" приобрело значение знамени, лозунга, самое слово звучало сильно и выразительно»[34]. Андрей Синявский, подхватив эту мысль Бердяева, писал, что слова «большевик» и «советы» были очень созвучны российской народной ментальности, давая ощущение чего-то большого и заботливого. Ленин опирался на лозунги, меняя их соответственно политическому моменту. А ло-

[33] Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т.— Т. 3 (2).— М.: Мысль, 2000.— С. 159–160

[34] Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 92.

зунги есть не что иное, как заклинание: «Да будет!» Да и все высказывания Ленина — заклинательны. Вот знаменитая формула: «Учение Маркса всесильно, потому что верно». Логически высказывание бессодержательно, даже тавтологично. Но заклинательно — полно мощи. Для простолюдина такое высказывание вполне убедительно. Вроде есть внутри фразы объяснение посылки («потому что»), хотя это объяснение ничего не объясняет. Не объясняет, но совершает магическое действо: «Да будет!» «Слушая первые ленинские речи,— вспоминал Степун,— я недоумевал: он говорил изумительно убедительно, но и изумительно бессмысленно <…> Лубок как основное стилистическое начало во всем его облике, в стиле мышления и ораторствования был. И этою стилистикой своего лубка он, безусловно, перекликался не только с подлинной мужицкостью, но и с подлинной народностью»[35].

Большевики использовали мифологические и магические формулы. Вот и победа. А Струве и его сотоварищи апеллировали к разуму. К народу Струве подходил трезво и рационально: «“Народ” в живой истории есть всегда какое-то становление, всегда не только ряд совершившихся и необходимых фактов, но и ряд возможностей, ведущих от границы необходимости к пределам невозможности. В известном смысле — и это очень важно твердить и внушать именно в наше время,— “народ” творится, может и должен быть творим. Народ в эмпирическом смысле, народ-факт и неуловим и неуложим ни в какие общие схемы, кроме самых бессодержательных, и потому не может служить никакой нормой, никаким законом. Таковым может быть только народ в метафизическом смысле, народ-идеал, народ-требование, народ-задание»[36]. А народ жил мифом и воспринимал себя в речах революционеров-большевиков вполне мифологически. В непонимании этого обстоятельства — ошибка русских демократов-западников.

Стоит привести соображение современного исследователя, с которым не могу не согласиться и из которого следует причина расхождения Струве с так называемой народной стихией, которая сыграла решающую роль в схождении с ума России: «У Струве полностью отсутствует свойственный русской общественной традиции романтический интерес к “народной душе” и архаичным культам. “Народная культура” для него — сфера стихийности и натурализма. Она существует в разделении на “своих” и “чужих”, тем самым находится вне современной культуры. В ней еще много язычества и крепостничества, не знающего государственности и гражданства. По Струве традиции внутриобщинного равенства в России препятствовали качественному росту народной культуры. Для Петра Бернгардовича творцом истинной культуры является личность, отделившаяся от народного, стихийного чувства и обогащающая народную культуру достижениями мировой культуры, тем самым переводя ее на более высокий *национальный уровень*. Преемственность живых культурных традиций Струве ищет в их высшем, еще не воплощенном состоянии, т. е. в “чистых формах”, имеющих характер внутренних потребностей становящейся нации»[37]. Разумеется, Струве был далек от магического утопизма народной стихии. Его возможная утопия была вполне

---

[35] Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк IX (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм; социалистическая идея и социалистическая идеология. Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин) // Степун Ф. А. Сочинения. С. 341.

[36] Струве П. Б. Познание революции и возрождение духа. С. 355.

[37] Ананьев О. В. Петр Бернгардович Струве: жизнь, борьба, творчество.— СПб.: Изд-во СПбГАВМ, 2009.— С. 164.

реалистическим расчетом. Беда и катастрофа XX в. в том, что рационализм казался неосуществимой утопией, мечтой, фантомом, а фантом налился живой кровью уничтожаемых им жертв. И стал реальностью.

Надо сказать, что чуть позже Струве назвал историю XX в. творимым безумием. А безумие совсем недалеко от магии. 9 октября 1939 г. он написал Франку: «Если я оказался прав <…> в моем предвидении событий, то потому, что я с самого начала понял, что со стороны немцев это не есть политика, а чистое безумие, индивидуальное и коллективное. И я, вследствие этого, принял в расчет безумие, так сказать, как важнейший исторический фактор. Исцеление от безумия — дело не легкое: оно будет стоить много человеческих жизней и разбитых существований»[38]. Вспомним великую новеллу Томаса Манна «Марио и волшебник», когда только пуля смогла прекратить коварную магию, изнасиловавшую волю человека, доведшую его до безумия. Кстати, тот же Суханов, ругавший Струве за далекость от революции, вдруг почти на той же странице произнес слова о безумии творимого массами нового мира: «Мы живем в каком-то сумасшедшем доме, где здоровые, честные и нормальные люди исходят в борьбе с буйными больными, систематически подстрекаемыми к нелепым самоубийственным действиям»[39].

Безумие боится мысли. Струве эмигрировал сам. Но знаменитая высылка в 1922 г. за пределы России весьма многих выдающихся русских писателей и мыслителей была проведена по личному указанию Ленина. Видя растерянность независимых русских мыслителей перед фактом большевистской победы, художников и поэтов (Блока, Белого), принявших большевистскую революцию, Струве писал: «“Приятие революции” не только не выражает веры в русский народ, а, наоборот, означает глубокое неверие в способность русского народа побороть и преодолеть объективно-пагубный и злой факт своего величайшего духовного падения и материального упадка»[40]. В 1923 г., всего через год после высылки писателей и философов, бывших гордостью и честью России[41], Борис Пастернак в «Высокой болезни» произнес о Ленине странные слова, полные сервильности:

Он управлял теченьем мысли,
И только потому — страной.

При этом поэт понимал, что виною интеллектуальной катастрофы был именно этот человек: «Он позволил морю разбушеваться, ураган пронесся с его благословенья»[42]. Но управлял он, по ехидному комментарию Ю. П. Гаврилова в энциклопедии «Кирилл и Мефодий», мыслью кухарки, но не философов. Безумие охватывало и больших художников, пытавшихся найти самооправдание своей жиз-

---

[38] Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 532.

[39] Суханов Н. Н. Записки о революции. С. 254–255.

[40] Струве П. Б. Прошлое, настоящее, будущее // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 323.

[41] И на Западе они сохранили духовную основу России. Это прекрасно понимал Струве, писавший о роли разных эмиграций (от эмиграции на Запад интеллектуалов разгромленной Византии до высылки русских мыслителей), говоря о невероятной пользе которую приносили эмигранты приютившим их странам. Но, писал он, «значение русской “эмиграции” сейчас почти исключительно духовное и, как таковое, оно скажется в России в будущем» (Струве П. Б. Россия // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 335). Большевики рассчитывали, что они там замолчат, да и погибнут духовно, а может, и физически.

[42] Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т.— М.: Художественная литература, 1989.— С. 694.

ни при большевиках. Не все могли замкнуться в гордое презрение, как Ахматова, или трагическое неприятие мира, как Мандельштам, написавший в своем великом стихотворении «Ламарк» (1932) своего рода библейскую книгу, трагическое нисхождение в антибытие. Господь создал человека (об этом книга «Бытие»), а сам человек (или антихрист) опустил себя, понижая шаг за шагом от человека до «кольчецов и усоногих»:

Если все живое лишь помарка
За короткий выморочный день,
На подвижной лестнице Ламарка
Я займу последнюю ступень.
К кольчецам спущусь и к усоногим,
Прошуршав средь ящериц и змей,
По упругим сходням, по излогам
Сокращусь, исчезну, как Протей.
Роговую мантию надену,
От горячей крови откажусь,
Обрасту присосками и в пену
Океана завитком вопьюсь.
……
Он сказал: довольно полнозвучья,—
Ты напрасно Моцарта любил:
Наступает глухота паучья,
Здесь провал сильнее наших сил.
И от нас природа отступила —
Так, как будто мы ей не нужны…

Ничего подобного в работах Ламарка не присутствует. У Ламарка была идея приспособления организма к изменению среды. Цитирую: «Если обстоятельства приводят к тому, что состояние индивидуумов становится для них обычным и постоянным, то внутренняя организация таких индивидуумов, в конце концов, изменяется. Потомство, получающееся при скрещивании таких индивидуумов, сохраняет приобретенные изменения и, в результате образуется порода, сильно отличающаяся от той, индивидуумы которой все время находились в условиях, благоприятных для их развития»[43]. У Мандельштама, разумеется, не изложение некоей биологической теории, а внятная апокалипсическая историософия, созданная поэтом.

Судьба несгибаемого

Как пишет Колеров в Предисловии к тому избранных сочинений мыслителя (изданного, кстати, весьма неряшливо, с множеством опечаток), вся жизнь Струве в эмиграции «была полна общественно-политических неудач: возобновленный журнал “Русская Мысль” и юбилейный сборник в честь Струве не нашли спроса, идейная полемика привела к разрыву с некогда ближайшими учениками, Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком, А. С. Изгоевым, П. Н. Савицким, попытки подчинить свой либерализм монархической риторике и выстроить единый фронт с правыми на-

[43] Ламарк Ж.-Б. Избранные произведения: В 2 т. Т. 1.— М.: Изд. АН СССР, 1955.— С. 333.

ционалистами увенчались политическим одиночеством, заигрывания с идеологией фашизма подвергли серьезному испытанию его репутацию»[44]. Несмотря на то, что автор пытается странными и вполне невнятными риторическими фигурами («Главным успехом для мыслителя следует считать не процент полученных им голосов, а влияние»[45]) оправдать Струве, кажется, в оправдании он не нуждается, поскольку не было таких идейных разрывов и катастроф. Скажем, с Франком, несмотря на естественные временные расхождения на протяжении сорока шести лет, он остался нежным другом, о чем свидетельствует и их переписка, тянувшаяся до самых последних дней Струве. Не меньшее значение имеют и трогательные и мудрые воспоминания Франка о Струве, где он твердо настаивает на цельности позиции своего друга: «Зная его убеждения на протяжении всей его жизни, я решительно утверждаю, что никакого вообще переворота в них никогда не происходило. В самом *существе* своих воззрений *он вообще не изменился* — от начала до конца он веровал в *одно и то же*. Если уже нужно — и поскольку вообще можно — определить тоже в ходячем общем политическом термине это единое неизменное основное содержание его политической веры, то П. Б. следовало бы назвать либералом. От начала до самого конца своей жизни он в политической и публицистической деятельности, как и в своих научно-социологических и экономических убеждениях был и остался сторонником *свободы* как основного определяющего положительного начала общественной жизни и культурного строительства»[46].

Уже в сборнике «Из глубины» он кратко резюмировал свое понимание тех принципов развития, которые должны были бы сделать Россию могучей страной, не дать ей впасть в хаос и разрушение: «До недавнего времени в русском обществе был распространен, даже господствовал взгляд, по которому в России освобождение крестьян, к счастию, не было предварено дворянской или господской конституцией. Этот народнический взгляд как в его радикальной, так и в его консервативной (монархической) версии совершенно превратен. Историческое несчастье России, к которому восходит трагическая катастрофа 1917 г., обусловлено, наоборот, тем, что политическая реформа страшно запоздала в России. В интересах здорового национально-культурного развития России она должна была бы произойти не позже начала XIX в. Тогда задержанное освобождение крестьян (личное) быстро за ней последовало бы и все развитие политических и социальных отношений протекало бы нормальнее. Народническое же воззрение, гоняясь за утопией спасения России от “язвы пролетариата”, считало и считает счастьем России ту форму, в которой у нас совершилось освобождение крестьян. <…> У нас боялись развести сельский пролетариат и из-за этого страха не сумели создать сельской буржуазии. Лишь в эпоху уже после падения самодержавия государственная власть в лице Столыпина стала на этот единственно правильный путь. Но, упорствуя в своем реакционном недоверии к культурным классам, ревниво ограждая от них свои прерогативы, она систематически отталкивала эти классы в оппозицию. А оппозиция эта все больше и больше проникалась отщепенским антигосударственным духом. Так подготовлялась и творилась революция с двух концов — исторической монархией, с ее ревнивым недопущением культурных и образованных элементов к властному

[44] Колеров М. А. Предисловие // Струве П. Б. Избранные сочинения. С. 5.

[45] Там же.

[46] Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 563.

участию в устроении государства, и интеллигенцией страны, с ее близорукой борьбой против государства»[47].

После ухода в эмиграцию он долго пытался вести политическую борьбу с большевизмом, всего себя отдавая делу политики. На этом разошелся на время с ближайшим другом С. Л. Франком, не выдержавшим слишком энергийного политического напора Струве на друзей. Франк же отдалился от политики, чтобы заняться тем, что считал главным делом своей жизни — философией. Практически ежедневно Струве писал политические статьи в газетах. Он возглавил в Софии ежедневную газету «Возрождение», где вел раздел «Дневник политика». Аллюзия на «Дневник писателя» Достоевского очевидна. После закрытия «Возрождения» он основал газету «Россия», переименовав ее через два года в «Россию и славянство». Не было ни одной политической злободневной темы, на которую бы он не откликнулся. Но как политик он и ошибался много раз. Так, уже в 1932 г. он ожидал крушения гитлеризма и сталинизма, все зверства которых были еще впереди. А Струве, скажем, в газете «Россия и славянство», писал: «Теперь деспотия в лице Сталина как выразителя большевизма и ленинизма и демагогия в лице разнуздавшейся до мирового значения фигурки Гитлера терпят сокрушительные поражения»[48]. Сугубо политический подход лишал порой его глубины и культурной прозорливости, о чем еще в 1921 г. писал ему как о потенциальной возможности Г. В. Флоровский: «Если сама *воля к культуре*, воля к творчеству будет заслонена злобою дня, внутреннее обнищание и духовная гибель станут неизбежны. Вот почему *культурно-философская рефлексия* мне представляется сейчас гораздо более важным и насущным *национальным делом*, чем текущая *политическая борьба*. Если задача государственного и экономического восстановления Великой России вытеснит из фокуса нашего сознания проблему русской культуры, то не только “белое” дело будет проиграно навсегда, но и окончательное одичание станет вопросом только времени и сроков»[49]. Сегодня можно сказать, что в полемике с евразийством Струве был более прозорлив, чем Флоровский, который много позднее заговорил об евразийских соблазнах. Правда, по сути дела Флоровский был более прав. Но нельзя великого человека подверстать даже под ту линию, которую он сам для себя избрал.

Да, Струве стал прежде всего политиком. Но и в 1932 г. он формулировал свою позицию с прежней уверенностью и несгибаемостью, несмотря поражение, но с большим пониманием произошедшего: «В России исторически масса населения не была приобщена к собственности и свободе. Собственность же есть основа и палладиум свободы и права.

Если масса населения была недостаточно приобщена к собственности и свободе, то, с другой стороны, верхушка общества: прежние привилегированные классы (дворянство) и позже народившиеся слои буржуазии, со включением так называемой интеллигенции, слишком привыкли жить **за хребтом государства.** Они не научились ответственности за государство как самодостаточные участники власти, как строители права и порядка. В момент революции *они находились еще всецело во власти*

---

[47] Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. С. 466–467.

[48] Струве П. Б. Два заката: Сталина и Гитлера // Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935).— М.: Русский путь, Париж: YMCA-Press, 2004.— С. 717.

[49] Флоровский Георгий. Письмо П. Б. Струве о евразийстве // Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли.— М.: АГРАФ, 1998.— С. 125.

не идеи, а мифа свободы (курсив мой.— *В. К.*), то есть не умели отличить **свободу от своеволия**»[50].

Политический деятель силен не только тогда, когда он идет на поводу у массы, чтобы, взяв власть, навязывать этой массе свою волю, но и тогда, когда он остается верен основной задаче своей жизни: «Клич, под который мы собирались тридцать лет тому назад, **клич освобождения,** в наши дни не только не утратил силы и смысла,— совсем наоборот, именно в наши дни, когда пользуясь старой, вычеканенной еще в московскую эпоху выразительной формулой — Россия вновь "в пустошь изнурилась" — этот клич стал окончательно непререкаемым, раскрыв всю полноту и красоту своего государственного содержания и человеческого смысла. Его возвышенная и суровая правда, требующая от лица в одно и то же время подчинения правопорядку и восстания за право и права, теперь запечатлена ужасным уроком той реакции, которая под личиной революции заморозила Россию в коммунистическом рабстве и советской нищете»[51].

Разумеется, Струве не мог принять нацизм, на сговор с которым пошел Сталин, мечтавший «поделить шарик» с Гитлером. Франк — заслуживающий доверия свидетель: «Он с самого начала и без колебаний осудил национал-социализм, в котором большинство русских правых видело долгожданное спасение от большевизма; в противоположность им П. Б. усмотрел в демагогической литературе, принципиально отвергавшей начало личной свободы, опасного врага европейской культуры и во имя своего консерватизма восстал против разрушительных "правых" тенденций национал-социализма»[52].

Можно, конечно, передернув исторические карты, сказать, что Великую Россию построили Ленин и Сталин. Но, во-первых, построили они деспотию под названием Советский Союз, во-вторых, сын пермского губернатора мечтал о другой державе, о другом величии страны, не о стране, которая страшит, пугает, как тамерлановское полчище, которая уничтожает миллионами своих собственных подданных, а о великой цивилизованной стране, стране мощной, могучей, но мощь которой основана на идее права, правопорядка, независимой личности, живущей не в нищете, а в достойном достатке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьев О. В. Петр Бернгардович Струве: жизнь, борьба, творчество.— СПб., 2009.
2. Бердяев Н. А. Духи русской революции // Вехи. Из глубины.— М., 1991.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма.— М., 1990.
4. Иванов Вяч. Наш язык // Вехи. Из глубины.— М., 1991.
5. Колеров М. А. Предисловие // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М., 1999.
6. Ламарк Ж.-Б. Избранные произведения в двух томах. Т. 1.— М., 1955.
7. Пайпс Р. Струве — Биография: В 2 т. Т. 1: Струве: левый либерал, 1870–1905; Т. 2: Струве: правый либерал. 1905–1944.— М., 2001.

---

[50] Струве П. Б. Клич освобождения: реакции под личиной революции // Задорожнюк И. Е. П. Б. Струве: три малоизвестные работы // Социологические исследования.— 1998.— № 4.— С. 128.

[51] Там же. С. 129.

[52] Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 569.

8. Пастернак Б. Л. Собр. соч.: В 5 т.— М.: Худ. лит., 1989.

9. Розанов В. В. Мимолетное. 1915 год. // Начала.— 1992.— № 3.

10. Руткевич Н. А. Русский либерализм в эмиграции: социально-философский анализ творчества П. Б. Струве и П. Н. Милюкова.— М., 2002.

11. Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк IX (Национально-религиозные основы большевизма: большевизм и Россия, большевизм и социализм; социалистическая идея и социалистическая идеология. Маркс, Бланки, Бакунин, Ткачев, Нечаев, Ленин) // Степун Ф. А. Сочинения.— М., 2000.

12. Столыпин П. А. Избранное. Речи. Записки. Письма.— М., 2010.

13. Струве П. Б. В чем революция и контрреволюция? // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М., 1999.

14. Струве П. Б. Великая Россия // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М., 1999.

15. Струве П. Б. Два заката: Сталина и Гитлера // Струве П. Б. Дневник политика (1925–1935).— М.; Париж, 2004.

16. Струве П. Б. Интеллигенция и революция // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М., 1999.

17. Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины.— М., 1991.

18. Задорожнюк И. Е. П. Б. Струве: три малоизвестные работы // Социологические исследования.— 1998.— № 4.

19. Струве П. Б. Клич освобождения: реакции под личиной революции // Россия и славянство. Париж, 1 декабря 1932 г.

20. Струве П. Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. Т. I.— М., 1994.

21. Струве П. Б. На разные темы // Струве П. Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм.— М., 1997.

22. Струве П. Б. Познание революции и возрождение духа // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М., 1999.

23. Струве П. Б. Прошлое, настоящее, будущее // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М., 1999.

24. Струве П. Б. Россия // Струве П. Б. Избранные сочинения.— М., 1999.

25. Суханов Н. Н. Записки о революции. Т. 3. Кн. 5–7.— М., 1992.

26. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 3(2).— М., 2000.

27. Флоровский Георгий. Письмо П. Б. Струве о евразийстве // Флоровский Георгий. Из прошлого русской мысли.— М., 1998.

28. Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное… статьи, письма, воспоминания.— М., 2001.

29. Эллис. Vigilemus! Трактат // Эллис. Неизданное и несобранное.— Томск, 2000.

Л. А. Бойко

КОНЦЕПЦИЯ ГОСУДАРСТВА И. А. ИЛЬИНА КАК ОПЫТ СПЕКУЛЯТИВНОЙ МЕТОДОЛОГИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

К началу XXI в. отечественная философия права достигла внушительных теоретических результатов. Вместе с тем она пока еще не достигла самого главного — всеобщего и разумного, спекулятивного понимания государства и политико-правовой сферы вообще. Наука о государственно-правовой жизни, будучи в себе ее логикой, еще не стала таковой для себя, т. е. еще не знает себя как всеобщую логику государственно-правовой жизни. Поэтому наиболее актуальная задача современной российской философии государства и права заключается в развитии содержания выявленного противоречия, которое есть не что иное, как становление ее понятия. Феноменологическое и спекулятивно-диалектическое постижение этого процесса было намечено в творчестве гениального немецкого мыслителя Г. В. Ф. Гегеля (имеются в виду его знаменитые лекции по «Философии права») и его русского последователя — философа и правоведа И. А. Ильина.

Практически все ведущие исследователи творчества Ильина отмечают близость его учения философии Гегеля, основываясь на знаменитой и уникальной для русской философской мысли работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Так, например, В. В. Зеньковский, анализируя книгу «Религиозный смысл философии», подчеркивает, что в этом важнейшем произведении Ильина и в терминологии, и в идеях наблюдается «чрезвычайная близость» к его книге о Гегеле[1].

Трудно не согласиться с этим выводом. Ильин предельно глубоко для своей эпохи проник в понимание самого органического характера философии Гегеля. Он уже не считает, подобно некоторым русским мыслителям (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Б. Н. Чичерин, В. С. Соловьев и др.), что Гегель допустил «методологическую диверсию», определяя понятие в качестве начала философии. Он вполне осознает необходимость такого принципа спекулятивного философствования: «Бог есть подлинная, живая сущность мира, и реальность мира определяется всецело его присутствием. Поэтому необходимо признать, что кроме Бога нет ничего… Это означает, что Наука есть подлинная, живая сущность мира и реальность мира определяется всецело ее

[1] Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т.— Ростов-н /Д., 1999.— Т. 2.— С. 419.

присутствием. Поэтому философия утверждает, что кроме Науки нет ничего… Бог есть философия, т. е., система научного Знания; и кроме философии ничто не реально. Таково высшее дерзание метафизического замысла Гегеля»[2]. В соответствии с этим спекулятивным подходом Ильин определяет философию как «интеллектуальное приобщение к Абсолюту», которое всегда имеет сверхэмпирический, трансцендентный характер. По его словам, постижение всеобщей идеи права составляет основную задачу философско-правовой науки. В этом русский философ следует традиции гегелевской спекулятивной диалектики, с точки зрения которой «философская наука о праве имеет своим предметом идею права — понятие права и его осуществление»[3]. Идея права, которая есть свобода, развертывается в мир права, ее сфера объективного духа предстает как идеальная правовая деятельность — объективация форм права и свободы. Осуществляется конкретное единство понятия права и его наличного бытия права.

С точки зрения немецкого мыслителя государство есть нечто «в себе и для себя разумное бытие нравственной идеи». Это «нравственный дух как явная, самой себе ясная, субстанциональная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает»[4]. Гегелевская идея государства представляет собой правовую действительность, в иерархической структуре которой государство, само будучи наиболее конкретным правом, предстает как правовое государство. Свобода же означает достигнутость такой ситуации правового государства. Гегель определяет государство как идею права, как правовое государство, как такую организацию свободы, в которой механизм насилия и аппарат политического государства опосредованы и обузданы правом, введены в правовое русло, функционируют лишь в государственно-правовых формах.

Эту спекулятивную философско-правовую методологию развивает в своих трудах И. А. Ильин. Он исходит из необходимости понимания государства как тотальности духовной жизни народа, совместности духовного творчества и единства духовной культуры. В своем учении о государстве русский философ стремился раскрыть интуицию духовного единства народной жизни, показать, что именно она является главным принципом существования государства, его высшей объединяющей силой.

Духовная сопринадлежность людей как однородность духовной жизни, совместимость духовного творчества и общность духовной культуры составляет глубочайшую и подлинную основу всякого государственного единения. Согласно учению Ильина, государство есть положительно-правовая форма родины, а родина есть его творческое, духовное содержание. Право и государство создаются «для внутреннего мира» и осуществляются через правосознание. «Если право бессильно и бессмысленно вне правосознания, то государство унизительно, эфемерно и мертво вне государственного образа мыслей»[5]. Государство есть нечто от духа и нечто для души. Это духовное единство людей, ибо в основе его лежит духовная связь, предназначенная для того, чтобы жить в душах и создавать в них мотивы для правильного поведения. «Государственный образ мыслей есть разновидность правосознания»[6].

---

[2] Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.— СПб., 1994.— С. 176.

[3] Гегель Г. В. Ф. Философия права.— М., 1990.— С. 59.

[4] Там же.

[5] Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4.— М., 1994.— С. 259–260.

[6] Там же. С. 260.

Ильин полагал, что государство есть духовный союз людей, организованный на началах права, объединенный господством над единой территорией и подчинением единой власти. Этот союз есть «организованное единение духовно солидарных людей, понимающих мыслью свою духовную солидарность, приемлющих ее патриотическою любовью и поддерживающих ее самоутвержденною волею»[7].

Как видим, именно в «национальном духе» русский философ видел главное основание государства. Свою позицию он изложил уже в первой книге «Философия Гегеля…». В ней он усмотрел близость немецкого мыслителя к классикам античной философии Платону и Аристотелю, обнаружил свое согласие с ними в том, что государство «есть мистически-конкретное *единство эмпирически-дискретного множества*». Ильин подчеркивал, что нация формирует предпосылки для возникновения государства, среди которых выделяются экономические, этнические, духовно-культурные и психологические начала.

Среди системообразующих факторов нормального существования государства русский мыслитель выделял категории гражданства и правосознания. Наличие гражданства определяет не только политический и социальный статус, права и свободы. Чисто юридическое обладание определенными правами в государстве является формальной стороной этого понятия. Его внутреннее содержание составляют категории духовно-нравственного прядка. Гражданственность тесно связана с патриотизмом и правосознанием, которые ориентируют личный интерес в направлении государственного и позволяют воспринимать государственные интересы как свои собственные.

Значение правосознания как внутренней духовной основы государства раскрывается через действие его составляющих, выраженных Ильиным в теоретической форме аксиом — аксиомы «духовного достоинства», аксиомы «автономии» и аксиомы «взаимного признания». В своей философии духа русский мыслитель постулирует, что критерием духовности человека является его способность воспринимать абсолютную реальность. Однако это становится возможным только при том условии, что сам человек воспринимает себя как определенную ценность и осуществляет свое духовное самоутверждение. Чувство собственного духовного достоинства и есть проявление того духовного самоутверждения, без которого невозможна ни одна из сфер социальной жизни. Достоинство государства определяется его целью. Для государства совершить акт самоутверждения — значит, воплотить в своей цели духовное содержание. Другая аксиома «автономии», также как и первая, предопределяется природой самого духа: дух априори предполагает в себе источник для деятельности по достижению высших безусловных ценностей, поэтому имеет характер самодеятельности или самозаконности. Критерием государственного правосознания является «*самоопределение* предметным содержанием, т. е. *автономное* утверждение себя в государственной цели». Наконец, аксиома «взаимного признания» означает, с одной стороны, доверие граждан к власти, что делает ее действительным органом народа и в то же время обеспечивает его единство. С другой стороны, власть, доверяя своим гражданам, утверждает свое доверие к самой себе.

Как неотъемлемый атрибут государственного правосознания русский философ выделял его религиозный характер, что определяется и сущностью самого правосознания, и природой религиозности, которые в органическом сочетании позволяют: во-первых, усмотреть в идее государства объективную ценность и, во-вторых, реализовать ее через

[7] Там же. С. 263.

интенсивность всех духовных качеств — волю, сознание, чувствование, воображение. В свою очередь, объективная ценность государства обусловлена той целью, ради которой и осуществляется объединение граждан в единый политический союз.

В вопросе о высшем назначении государства И. А. Ильин отдавал приоритет телеологическому принципу, полагая, что никакая человеческая деятельность не определяется теми средствами или орудиями, которые она использует. Все определяется той абсолютной жизненной целью, которой призваны служить эти средства. Отсюда следует, что если политика у И. А. Ильина стоит в одном ряду с другими нормами человеческой духовной деятельности — правом, искусством, хозяйством и т. д., то ее цель определяет форму государства и способ его существования. Положительное право и государственная организация яляются теми средствами, с помощью которых в политике достигается высшая духовная цель. Государственная цель едина, объективна и безусловна. Ее суть философ определяет термином, употребляемым мыслителями разных эпох, от античности до Нового и Новейшего времени, как «общее благо… мир на земле, расцветший из человеческого благоволения» или, что то же, служение «делу Божию на земле». Но здесь же он сразу предупреждает, что эта формула «совсем не есть призыв к теократии». Ильин не только не поддерживал такую форму общественно-политического устройства, при которой государство полностью подчинено церкви, но считал ее противоестественной человеческой духовной природе.

Проблему соотношения государства и церкви он рассматривает с точки зрения различия их сущности, функций и роли, осуществляемых в обществе. Во-первых, выполняя одну и ту же организационную функцию, объектом своей деятельности церковь и государство имеют различные области человеческой духовной жизни: если государство организует волю народа, то церковь ведет его веру. Во-вторых, и то и другое есть власть, но уровни этой власти различны: государство — власть светская (контроль за внешним поведением людей, внешним порядком и благополучием); церковь — власть духовная, устанавливающая влияние на внутренние духовные качества человека, главным образом, его совесть. Следовательно, в-третьих, церковь не использует те силовые методы, которые имеются в распоряжении у государства и не имеет правовой санкции к их применению: «Ее оружие — не меч, не партийная политика… а совет, наставление, обличие и отлучение»[8]. Отсюда следует, что воздействие церкви на общество должно носить исключительно ненасильственный характер и состоять в научении, убеждении и проповеди христианских ценностей. В-четвертых, и государство, и церковь ставят своей целью единение людей, но при этом государственное единение строится исключительно в сфере общих интересов, а церковь призывает к всецелому единению душ в истине христианского учения. Поэтому объем сферы влияния у церкви гораздо больше, чем у государства: «*Церковь судья во всем, на что падают лучи Царства Божия,* не исключая и самих вопросов государственного устройства, включая и все жизненно-культурное творчество народа»[9]. Но даже при том условии, что церковь стремится к полному, а не частичному духовному единению христиан, она не претендует на светскую государственную власть и, как общественная организация, не может считаться политической партией, и в этом смысле она «аполитична».

---

[8] Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1.— М., 1993.— С. 320.

[9] Там же. С. 322.

Главной задачей церкви Ильин считал охват христианскими ценностями всех сторон жизни, но ведущую творческую роль, в конечном счете, он оставлял за народом, поскольку залог общественного прогресса видел в том, чтобы народ сам осознал, что христианские ценности — высший нравственный критерий его деятельности.

Основные принципы, определяющие отношения государства и церкви в обществе, с одной стороны, состоят в их взаимной формальной независимости, невмешательстве в дела друг друга и четком разделении функций в обществе, которое И. А. Ильин выразил в формуле «Народ творит. Государство правит. Церковь учит»[10]. С другой стороны, отношения церкви и государства строятся на принципах внутреннего, неформального признания и содействия в едином деле борьбы за «общее благо». Интерес к такому сотрудничеству обоюден. Выполняя роль учителя, церковь воспитывает творческую активность народа и вовлекает его в общественное строительство. Тем самым церковь укрепляет свой авторитет и одновременно изменяет содержание политической миссии государства: оно не ограничивается исключительно ролью охранника или «ночного сторожа», который исполняет свои функции только тогда, когда нарушается чье-либо право, а становится активным организатором социальной жизни народа через идеи любви и общественного служения.

Таким образом, определение И. А. Ильина «государство призвано служить делу Божию на земле»[11] несет в себе вполне определенную смысловую нагрузку, оно означает не власть церкви, а власть духа, поэтому и государственное воздействие распространяется до тех пределов, в рамках которых не наносится вреда физическому и душевно-духовному здоровью его подданных.

Дело государства является второстепенным, «предварительно-отрицательным, не абсолютным, не праведным; и все же необходимым, ответственным и могущественным делом. Именно духовность — главный смысл и критерий всех процессов, происходящих в мире, а государство — необходимое средство в их реализации.

Реальная природа государства, как политического института, состоит и в том, что оно есть организация публично-правовая, властно-повелительная, обязательно-принудительная, поэтому «оно никогда не перестает быть учреждением»[12]. Государство обладает полномочием на властвование, т. е. устанавливает правовые нормы и принудительно применяет их к гражданам, предписывает и решает в соответствии с собственной целесообразностью, что и составляет принцип «властвующей опеки». Соответственно, в учреждении действует не единый политический субъект, а множество субъектов, разделяющихся по функциональному предназначению на тех, кто полномочен устанавливать государственные задачи и нормы, определять пути и методы их осуществления, и на тех, кто подчиняется этим указаниям. Органы учреждения формируются не через выборы, а через назначение. Однако абсолютизация принципа учреждения может привести к подавлению творческой инициативы народа, утрате самостоятельности и установлению тоталитарного режима.

В итоге соотношение принципов корпорации и учреждения в государстве таково: «по *форме* — это есть публичное *учреждение,* медленно приближающееся к *корпорации;* по *духу* — это есть самоуправляющаяся *корпорация,* медленно втягивающая в себя

---

[10] Там же.

[11] Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1.— М., 1993.— С. 239.

[12] Там же. С. 281.

широкие круги и народные массы»[13]. В такой формуле Ильин находит компромиссный вариант решения проблемы соотношения охранительной и организационной (созидательной) функций государства. Охрана прав граждан и принуждение их к выполнению своих обязанностей является делом чисто отрицательным. В этом случае государство ограничивает свою роль деятельностью «ночного сторожа». Но чисто отрицательная роль несовместима с духовными началами любви и общего служения. Им соответствует такая политика, которая наделяет государство положительной миссией, т. е. началом корпорации. Выполняя ее, государство уже выступает в роли активного организатора социальной жизни, что выражается в воспитании творческой активности граждан, в вовлечении их в общественно-политическое строительство.

Для того, чтобы принципы корпорации и учреждения в государстве успешно сочетались, необходимо обязательное соблюдение трех условий. Во-первых, И. А. Ильин предлагает четко разграничить сферы действия этих принципов. Те отношения, которые основаны на единой власти и строгой дисциплине, должны строиться по принципу учреждения. К ним относятся общественное воспитание, образование, правопорядок, судопроизводство, управление, оборона и внешняя политика. Хозяйственные проблемы и вопросы в области культуры и искусства должны разрешаться через самоуправление и творческую инициативу народа. Во-вторых, необходимо учитывать конкретные фактические данные государства — территорию, плотность населения, уровень развития народного хозяйства, национальный и социальный состав населения, а также внутренние духовные факторы — содержание государственной политики, религиозное вероисповедание населения, его культурный уровень и психологический склад характера. И, в-третьих, залог успешного сочетания принципов корпорации и учреждения заключается в том, насколько государство сможет воспитать своих граждан, ориентировать их правосознание к правильному принятию условий и законов государственной жизни. «Политическая мудрость,— писал И. А. Ильин,— состоит в том, чтобы поддерживать режим опеки только в меру действительной необходимости и в то же время… воспитывать в массах дух корпоративного самоуправления и закреплять этот дух соответствующей формой»[14]. Формула политического успеха, по мнению Ильина, состоит в одновременном и сбалансированном сочетании консервативного реализма, ориентирующего на понимание государства как главной управляющей силы в обществе, с либеральными идеями провозглашения личной автономии и договорного характера отношений между государством и личностью.

Содержание государственного правосознания народа является главной определяющей в образовании государственной формы. Духовный уровень позволяет осознать и осуществить те потребности, которые одновременно отвечают общим интересам и объективному содержанию государственной цели, т. е. форма государства зависит от характера народа и развития его духа и, следовательно, каждый народ имеет то устройство, которое соответствует его духу.

Объективная действительность такова, что в силу различных исторических и географических условий, культурных традиций не все народы обладают одинаково высоким и развитым уровнем правосознания. Единой образцовой формы правления для всех народов и государств нет и не может быть. Поэтому проблема государственной формы у Ильина распадается на два отдельных вопроса: о наиболее совершенной

---

[13] Там же. С. 287.

[14] Ильин И. А. Путь духовного обновления. С. 239.

форме и о наиболее целесообразной, которая должна соответствовать материальному и духовному уровню народа, «сообразовывать размеры самоуправления народа со зрелостью и прочностью его государственной воли» в данную эпоху.

Спекулятивно-диалектический подход в понимании государства И. А. Ильина определил соответствующую концепцию права и правосознания. Характеризуя право как необходимую форму государственной жизни, философ справедливо указывал на духовную сущность правовых отношений: «В основе всякого нормального правоотношения лежит взаимное духовное признание; и потому действительные, повседневные правоотношения стоят на высоте и соответствуют своему назначению лишь постольку, поскольку они наполнены таким признанием, им созданы и им освящены»[15].

Усилия Ильина были направлены на раскрытие потенциальных возможностей права как способа реализации духовных устремлений человека. Согласно его учению, право предписывает и ограничивает только внешние поступки людей. Оно предполагает в каждом человеке наличие соответствующих душевных состояний, пока не доказано противоположное, т. е. право определяет лишь внешний порядок жизни.

Принципиальная особенность права: оно может устанавливать только самые общие правила. Значение права как явления духовной правоты покоится на безусловной ценности духа, его содержания и состояния. Истинное право опирается на духовную самостоятельность субъекта, ориентируется на его самодеятельность. Оно призвано оградить автономию человека и, вместе с тем, реализуется организованной и уполномоченной властью.

Каждый человек имеет свой индивидуальный внутренний опыт, связывающий его с вершинами духа, к которым, наряду с истиной, добром, красотой, откровением, он относит и право. Но и источник познания их у каждого свой, «каждый знает об этих предметах лишь то, что он самостоятельно и подлинно испытал и творчески проверил».

Объективность содержания права проявляется, по мнению Ильина, через подлинное, предметно-созерцательное (т. е. интуитивное) испытание правовых отношений: «Философия права, формулируя его сущность и обретая его обоснование, имеет в виду не только понятие права, закрепленное в содержании исторически осуществленных норм, но и идею права, данную в опыте систематически очищенного правосознания, предметно-созерцающего верховную цель права и духа»[16].

Нормальное правосознание в качестве духовно верного и целостного отношения души к Праву, не сводится к «сознанию», но живет в виде пробуждаемой сердцем и совестью воли к совершенству, справедливости и праву. «Нормальное правосознание приемлет право, культивирует и совершенствует его, движимое волею к его верховной цели, т. е. к *духовной жизни и ее организации*. Оно усматривает в этой жизни, посвященной свободному, предметному обретению и осуществлению высших и безусловных ценностей, — *верховное благо* и согласно этому переносит свое волевое утверждение на все то, что необходимо ведет к его правовому осуществлению. *Нормальное правосознание есть воля к праву, проистекающая из воли к духу*»[17].

Принимая форму объективного смысла, право вносит в общественную жизнь «начало разумного, мирного и справедливого порядка». Развитие правосознания

---

[15] Там же.

[16] Там же. С. 191.

[17] Ильин И. А. Путь духовного обновления. С. 237.

требует работы над расширением своего внутреннего духовного опыта. В этом отношении правовая жизнь подлежит общему и основному закону духовного развития. Не всякий человек компетентен судить о понятии и сущности права, если в основе суждения будет лежать ограниченность или шаткость его личного духовного опыта. Но подлинное значение права в том, что оно содержит в себе объективную духовную меру человеческого поведения, которая сохраняется даже тогда, когда люди не знают и не хотят ее знать. Однако право осуществит свое назначение тогда, когда правосознание примет его, и позволит новому знанию влиять на жизнь души, определять ее решения и направлять поведение человека. Для этого необходимо, чтобы право было признано волей человека. Духовное назначение права в том, чтобы жить в душах людей, «наполняя» своим содержанием их переживания и образуя в их сознании внутренние побуждения, воздействующие на их жизнь и на их внешний образ действий. Задача права — создать в душе человека мотивы для лучшего поведения. Право осуществляет свое духовное назначение только тогда, когда «правосознание стоит на высоте».

Формальная сущность права, по Ильину, заключается в том, что оно есть объективно значащее правило внешнего поведения. Это правило создает условия для реализации духовных задатков человека. Русский мыслитель называет естественным правом каждого возможность вести одухотворенную жизнь, создавая ее самостоятельно и свободно. Человечество предстает в виде множества субъективных естественно-правовых кругов, из которых каждый замыкает в себе или облекает собою естественно-правомочный центр духовной жизни. Кроме того, раскрытие идей духовного бытия, духовной свободы, духовной самодеятельности, духовного достоинства и равенства может установить целую систему естественных субъективных прав и обязанностей, соединяющих вместе то, что, по мысли Ильина, следует назвать естественным правом.

Право в своем первоначальном, «естественном» значении есть необходимая форма духовного бытия человека. Оно указывает тот строй равной, свободной самостоятельности каждого, при котором только и возможна на земле духовная жизнь. Русский философ считает, что человек нуждается в ограждении своего духовного центра правилами внешнего поведения, поддерживаемыми социальным, внешне-авторитетным порядком. Поэтому основная задача положительного права состоит в том, чтобы принять в себя содержание естественного права, развернуть его в виде ряда правил внешнего поведения, приспособленных к условиям данной жизни и к потребностям данного времени, придать этим правилам смысловую форму и словесное закрепление и, далее, проникнуть в сознание и волю людей в качестве авторитетного связующего веления.

Нормальное правосознание есть творческая воля к цели права. Нормальное правосознание есть волевое состояние души, активное и творческое; оно ищет в жизни свободного, верного и справедливого права и заставляет человека вести борьбу за его обретение и осуществление. При этом нормальное правосознание должно осуществить три самостоятельных акта познания: 1) установить объективный смысл положительного права; 2) формулировать в раскрытом виде объективную идею естественного права; 3) усмотреть скрытое, но не полное присутствие идеи в смысле и найти такую формулу для смысла, которая точно и неискаженно воспроизводила бы сущность цели.

Интуитивистская сущность правосознания проявляется в том, что человеку необходимо обратиться к своему инстинкту и приучить его к лояльности, а это удается только тому, в ком живет духовность инстинкта, достаточно сильная и определенная, чтобы усвоить духовный смысл права, его цель и назначение.

Правовая интуиция лежит в основе того индивидуализирующего рассмотрения права, которое порождает правосознание, созерцающее цель права и осуществляющее в себе акт правовой совести. Воля к духу, т. е. желание самому вести духовную жизнь и обеспечивать ее другим, отмечает Ильин, есть безусловная и универсальная основа правосознания. Безусловная потому, что направлена на верховную ценность и присуща каждому человеку. Универсальная — по составу субъектов, которым она присуща, так как живет во всех людях, проявляясь всегда с бесконечным своеобразием, а также по составу субъектов, которых она признает. Воля к духу имеет значение для всех, она субъективна по истоку, но объективна по ценности и предмету. По Ильину, основа нормального правосознания делает человека членом единой всемирной правовой общины. Но всякое такое единение людей покоится и на разделении, так что единый и естественный правопорядок делится на множество частных положительных правопорядков, и соответственно — государств.

В основе всей правовой и государственной жизни лежит способность человека к внутреннему самоуправлению, к духовной, волевой самодисциплине. Русский мыслитель подчеркивает, что правоотношение есть духовное отношение, так как право есть необходимая форма духа, и правовая связь соединяет не просто душу с душой, а дух с духом. «Вступить в правоотношение, — отмечает философ, — значит именно подняться мыслью и волей к идее права и к цели права, т. е. к духу как источнику живой правоты»[18]. «Юридическая форма в отношениях» предполагает в человеке духовное достоинство, волю к цели права и способность к автономному самоопределению. Правоотношение покоится на взаимном духовном признании людей. Правоотношение возможно только между существами, обладающими правосознанием, но эти существа нуждаются еще во взаимном духовном признании. В основании любого правоотношения лежит признание каждым из субъектов: во-первых, права как основы отношения, как формы отношения, как объективно значащей идеи; во-вторых, своей духовности как своего достоинства и автономии; в третьих, духовности другого объекта. «Вступить в правотношение значит согласиться на совместное подчинение праву… Поэтому, правопорядок должен рассматриваться как система взаимного духовного признания»[19]. Правовое общение является именно духовным общением, и взаимное уважение и доверие лежат в основе всякого правоотношения.

Таким образом, согласно Ильину, спекулятивная философия права движется путем систематической интеллектуальной интуиции, направленной на «объективно обстоящий предмет». Восходя к этой безусловной цели, исследователь ставит перед собой проблему объективно-лучшего порядка человеческой жизни», т. е. права лучшего по содержанию, и государства лучшего по форме.

Основа всеобщего правосознания дана каждому человеку в виде воли к духу, порождающей в душе чувство права, чувство его необходимости, его достоинства и его цели. Ильин считает, что усмотреть наличность, достоинство и компетентность нормального правосознания, значит найти путь для разрешения всех основных жизненных затруднений, вытекающих из природы права. Это обусловлено, во-первых, тем, что право регулирует только внешние деяния людей. Право не может предписывать душевно-духовную жизнь. Право есть внешний порядок жизни, но если этот порядок отрывается от внешних состояний духа, то вырождается, губит жизнь духа. Право

---

[18] Ильин И. А. Путь духовного обновления. С. 363.

[19] Там же. С. 364.

живет правосознанием. «Творить внешний порядок жизни право может только через внутреннюю упорядоченность души, т. е. через правосознание». Во-вторых, право устанавливает только общие, отвлеченные правила и говорит в своих нормах только о людях вообще, выделяя одни стороны и оставляя без внимания другие. Правовая норма есть абстрактное правило. Поэтому проблема применения правовых норм к живым людям неразрешима на путях формальной индукции и дедукции, понимание отвлеченного правила должно покоиться на безусловной цели права, что доступно только нормальному правосознанию. В-третьих, право как явление духовной правоты имеет объективное значение и покоится на безусловной ценности духа. Право, подчеркивает Ильин, есть нечто объективно «верное», «правое», «ценное». Но положительное право не есть система совершенных и безошибочных правил поведения. Проблема разрешается на пути творческого усвоения права, когда личная воля вливает энергию в преобразование положительного права. В-четвертых, право выражает и ограждает природу человеческого духа и покоится на духовной самостоятельности объекта. В-пятых, право есть явление духовной солидарности. Право может действовать в жизни людей, только если они чувствуют и понимают свою солидарность. Однако в действительности развитие правопорядка сталкивается с диалектическим противоречием духовного единства и борьбы. Задача людей в том, чтобы превращать всякое духовное единство в явление правовой солидарности. В этом и заключается спекулятивная природа государственного бытия как наличной сферы свободы людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Философия права.— М., 1990.

2. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т.— Ростов-н /Д., 1999.— Т. 2.

3. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1.— М., 1993.

4. Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4.— М., 1994.

5. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1.— М., 1993.

6. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.— СПб., 1994.

А. А. Иваненко

Б. В. ЯКОВЕНКО: БОРЬБА ЗА ИЛИ ПРОТИВ ЛОГОСА?

Творчество Б. В. Яковенко явилось одним из наиболее значительных результатов русско-немецких связей на русской почве, в котором философская культура Германии начала XX в. и русские чаяния той эпохи образовали своеобразную завязь цветка «трансцендентального плюрализма», не говоря уже о таком серьезнейшем свершении мыслителя, как перевод на русский язык центральных произведений И. Г. Фихте. Многие основные произведения Яковенко уже собраны и изданы в современной России, поэтому целью моего доклада будет не столько ознакомление с его взглядами, сколько анализ того, каких плодов можно ожидать от этого цветка. Иными словами — показать, почему мысль оформляет здесь себя таким образом и каковы последствия такого хода мысли.

Всякая определенная мысль имеет свою родословную, есть результат движения к собственному определению, мысль же философская, чтобы быть таковой, должна отличаться в том числе и сознательностью в отношении этого своего родословия, должна быть в том числе и словом о своем роде. Есть такое слово и у «трансцендентального плюрализма»: в статье «О Логосе» Б. В. Яковенко выстраивает его генеалогию. Согласно ему, в истории существовало «три основных типа философской мысли» — «космизм, теизм и гносеологизм»[1], хронологически соответствующие античности, Средним векам и Новому времени, причем речь в последнем случае идет преимущественно о классической немецкой философии. В данной работе автор останавливается только на первом и третьем типах: предметом античной мысли выступает «космический Логос»[2], «Логос вещный»[3], а мысли Нового времени — «Логос логический»[4]. Но ни в обоих рассматриваемых случаях, ни в случае скупо охарактеризованного теизма, мысль не достигает

---

[1] Цитаты даются по изданию: Яковенко Б. В. Мощь философии.— СПб.: Наука, 2000. При дальнейшем цитировании указывается название произведения и номер страницы в указанном томе. Данная цитата: О Логосе, 72.

[2] Там же, 79.

[3] Там же, 86.

[4] Там же, 86.

искомого результата, «знания абсолютного»[5], поскольку во всех случаях она не избавляется от своего коренного недостатка — фундаментального дуализма, «различия формы и содержания», «дуализма субъекта и объекта»[6]. В силу этого исходного разделения задача философствования в указанные эпохи состояла в том, чтобы соединить абсолютное и относительное и тем самым познать абсолютное, «ибо абсолютное только тогда абсолютно, когда уясняет и обосновывает собою все»[7]. Но на этом пути познание абсолютного непостижимо, «Логос», который по мысли античной и немецкой философии должен быть самим этим абсолютным, не есть абсолютное, он всего лишь наполняет собой все, есть «абсолютное» в противоположность тому, что он наполняет. Тем самым он оказывается не в состоянии преодолеть исходный дуализм, поскольку сама мысль о нем порождена исходным «первым антропоморфно-дуалистическим шагом спекуляции»[8].

Данный тезис разъясняется в другом сочинении Яковенко, статье «Что такое философия? (Введение в трансцендентализм)». В этой работе необходимость позиции «трансцендентального плюрализма» демонстрируется уже не в историко-философском, а в феноменологическом ключе, также мы получаем опущенное в предыдущей объяснение теизма. Согласно этому тексту, философия, чтобы достичь познания абсолютного, должна избавиться от всех предпосылок, делящихся на четыре основных типа — «натурализм, антропоморфизм, психологизм и интенционализм»[9], за которыми опять же угадываются позиции античной философии, средневековой мысли, философии Нового времени соответственно, а за последним скрывается, по всей видимости, философия Э. Гуссерля.

В первом из указанных случаев, по Яковенко, происходит наивное бессознательное проецирование человеком вовне собственной, внутренне переживаемой субстанциальности. Его предмет представляется человеку космосом не потому, что он таков, но потому, что так переживает и чувствует себя человек. Он не знает себя как духовное существо, потому и мир предстает ему как вещность, субстанция или субстанции в пространстве и времени. На втором этапе он узнает себя в качестве такового, и поэтому его предмет представляется ему теперь как «вещность спиритуальная»[10], «душевная жизнь, способность действия и переживания»[11] — таков «антропоморфизм». Переход к третьему этапу происходит посредством осознания способа действий на предыдущем, в результате чего «психической жизни сообщается субстанциально-волевой характер: она становится центром мироздания»[12]. Для психологизма «Сущее феноменалистично от начала и до конца»[13], это означает, что единственно подлинно сущим, субстанцией на этом этапе представляется «сознание вообще», остальное же для него есть лишь явление этой сущности. Но и за этими представлениями о сущем, согласно автору, скрывается предпосылка, а именно

---

[5] Там же, 57.

[6] Там же, 87.

[7] Там же, 59.

[8] Там же, 89.

[9] Что такое философия? (Введение в трансцендентализм), 136.

[10] Там же, 142.

[11] Там же, 143.

[12] Там же, 143.

[13] Там же, 146.

бессознательное различение сознания и сущего, которое подразумевает, что в этом различии они находятся в необходимой взаимосвязи и предполагают друг друга. Эта соотнесенная различенность сознания и сущего, субъекта и объекта осознается на последнем этапе, этапе «интенционализма», недостатком же последнего является то, что это раздельное сосуществование принимается здесь в качестве чего-то «изначального, загадочно-чудесного»[14].

Суммируя все вышесказанное, недостатком всех предшествующих форм философской мысли можно назвать их «проекционизм», заключающийся в бессознательном различении субъекта и объекта и представлении в качестве сущего и предмета познания разного рода проекций самого познающего. В действительности же философия «не направляется ни на какой предмет, ибо всякий проекционизм есть вымысел»[15]. На деле философия как знание абсолютного, Сущего «есть само это Сущее»[16]. Эту мысль можно выразить и иначе — в философии предмет и его знание, познающее и познаваемое едины. Это познаваемое характеризуется Яковенко как «Сущее, которое и восполняет собою, и являет Все, Наличное, Все-Что-Есть»[17], так как «плюралистичность, множественность, есть основное и характернейшее свойство» Сущего[18].

Итак, знаемое в философии, по Яковенко, обладает двумя основными определениями — «Сущее» и «Все». Взглянем поближе, что это означает. В работе «Путь философского познания» говорится: «Философское познание есть познание сущего в том виде *как оно есть*»[19], а есть оно «во всей всещности его конкретных наличностей»[20], «в каждой его конкретной наличности как вполне самостоятельное, в себе сосредоточенное, собою и из себя определяемое существование»[21]. «Плюрализм сущего …выражается прежде всего *в полной самостности отдельных широких сфер сущего*: нравственного, прекрасного, святого, экономического, бытийного и т.п.»[22]. Этот список сфер сущего характерным образом остается у автора незакрытым, но даже и «самостностью» всех этих неизвестных в своем количестве сфер сущего плюрализм не исчерпывается: «Он выражается не только в разности и самостоятельности сфер, *но и в разности и самостоятельности наличностей*. Все в сущем, все что есть, все что наличествует, то есть все сущее или наличествующее, есть и наличествует как то, что оно есть, как именно это и такое-то наличествующее. Каждая наличность, каждое сущее самостно, в себе концентрировано, самою самим регулируемо и правимо; каждое наличествующее есть свой собственный закон, свое собственное определение, свой собственный жизненный источник»[23]. В высшей степени много сообщающее высказывание, почему здесь и стоит, несмотря на его размеры, привести его полностью. Самоплюралистическое сущее в подлинно знающей его философии — это «*просто наличность сущего* во всем его сущностном множестве и конкретизме», считает

---

[14] Там же, 149.
[15] Там же, 158.
[16] Там же, 158.
[17] Там же, 159.
[18] Там же, 162.
[19] Путь философского познания, 248.
[20] Там же, 261.
[21] Там же, 261.
[22] Там же, 261–262.
[23] Там же, 262.

Яковенко[24]. Поскольку познающее в философии едино с наличествующим сущим, и «подлинное философское постижение есть самоупразднение философской мысли в Сущем и прямое наличествование Сущего»[25], истинным методом философии является «разумное созерцание»[26]. Философия «мистически» обращена с сущему, она есть «разумно-интуитивное, трансцендентально-мистическое»[27] его усвоение.

Итак, мы видим, что преимущественно отрицательное отношение Б. В. Яковенко к Логосу в античной философии и классическом немецком идеализме связано не только с исторической ограниченностью мысли этих эпох. Логически активное действие философской мысли встречает его одобрение в качестве критически очистительной, пропедевтической ее работы по движению к «плюрализму», в том числе и в историко-философском ракурсе. Результатом же этого ее движения должна стать «отэлиминированность субъекта»[28], с которым должна отпасть и логическая активность мысли. Последняя должна впасть в пассивное созерцание сущего, и из того, что мы узнали о последнем, становится ясно, почему. Сущее Яковенко существует только тем способом, что наличествует, причем как Все, так и каждое из этого Все также наличествует полностью самостоятельно. «Все» же по сути есть неопределенное множество, сквозь которое неопределенное и неопределимое единство этого «Все» проваливается в полное ничто. И именно неопределенность единства при таком способе мыслить заставляет отрицать любую попытку определить единство как заведомо неадекватную. Подлинная философия именно потому и характеризуется здесь как «мистика», что никакой разумной возможности постижения такого «сущего» не остается, хотя мысль и не может остаться при неопределенном единстве и вопреки всем запретам определяет его.

В начале статьи «трансцендентальный плюрализм» Б. В. Яковенко был охарактеризован как результат связи русских исканий начала XX в. и философской культуры Германии того времени. Русская мысль никогда не могла удовлетвориться западноевропейским субъективизмом в любой его форме и стремилась к абсолютному знанию абсолютного, но при этом склонна была впадать в созерцательный объективизм. Отчетливое сочетание этих черт мы встречаем и в «трансцендентальном плюрализме», выражающемся в своеобразном варианте «мезологии» его автора. С другой стороны, все формы кантианства, как прямого, так и неокантианского, всегда исходили из множества в ущерб единству. Уже сам основатель трансцендентальной философии И. Кант постулирует множественность сущего — наряду с разумом, по Канту, существуют ноумен и вещь в себе. Последняя и сама по себе, поскольку единство и множественность суть лишь категории рассудка, представляет собой нечто неопределенное в отношении единства и множества, но, что характерно, употребляется во множественном числе, а термин «ноумен» сразу вводится Кантом в форме множественного числа. Да и разум выступает у него в виде множества рядоположенных способностей. Неокантианцы начала XX в. также исходят из множественности сущего, лишь формально объединенного под именем «ценность». Показательной в этом плане представляется предпринятая современником Яковенко Б. Вышеславцевым в книге «Этика Фихте»

---

[24] Там же, 263.

[25] Мощь философии, 281.

[26] Что такое философия? (Введение в трансцендентализм), 161.

[27] Путь философского познания, 263.

[28] Там же, 260.

попытка перетолковать учение Фихте в неокантианском ключе, выдвигая в качестве основного достижения Фихте представление об идее как бесконечной задаче, т. е. неопределенном едином источнике бесконечного множества сущего.

Этот способ мышления разделяет и Б. В. Яковенко. Но, как было сказано выше, отношение мыслителя к Логосу не было исключительно отрицательным. Его внимательное отношение к методу мышления, рассмотрение им истории философии и развития познания в качестве процессов, обладающих внутренней логикой, ведущей к истинной форме знания — эти стороны его философствования превращают его «мезологию» в «логофилию», а его борьбу против Логоса в борьбу за Логос.

ЛИТЕРАТУРА

1. Яковенко Б. В. Мощь философии.— СПб., 2000.
2. Яковенко Б. В. Что такое философия? (Введение в трансцендентализм) // Яковенко Б. В. Мощь философии.— СПб., 2000.
3. Яковенко Б. В. Путь философского познания // Яковенко Б. В. Мощь философии.— СПб., 2000.

Эссе

В. Л. Вихнович

О КОМПЛЕКСЕ «МИЗОПАТРИИ» В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ (УРОК ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ РОССИИ)

У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса, каждая новая идея бесследно вытесняет старые, потому что она не вытекает из них, а является к нам Бог знает откуда.
Чаадаев П. Я. Философические письма

Совершенно ясно, что положение государства и тем самым общее настроение народа даже в самых трудных обстоятельствах во многом зависит от активной позиции наиболее просвещенных слоев общества, условно именуемых интеллектуальной элитой нации или, особенно применительно к России — интеллигенцией. Потому есть достаточно оснований полагать, что и она несет свою долю ответственности за «удивительные» результаты опроса настроений россиян, недавно опубликованных фондом «Общественное мнение»[1]. Согласно результатам этого исследования в год торжественного празднования 65-летия Победы в Великой Отечественной войне (1941–1945) больше половины россиян испытывали чувство стыда за свою страну. И это при том, что примерно у такого же количества респондентов Россия вызывает чувство гордости. То есть речь не идет об отсутствии народного патриотизма.

Понимая всю условность сопоставления, все же примечательно отметить, что в 1877 г., т. е. также же через 65 лет (!) триумфальной победы России в Первой Отечественной войне, Достоевский такими словами охарактеризует идеологическую тенденцию активной части тогдашнего образованного общества: «...в России и от русских-то не осталось ни одного непроплеванного места (словечко Щедрина)»[2]. Практически то же самое говорит другими словами сегодня и политолог В. Т. Третьяков: «...наша историческая наука… уже которое десятилетие разоблачает “проклятое прошлое” как советское прошлое, так и “тюрьмы народов” России… Уже и на Западе многие заговорили, что прошлое России не настолько отвратительно, а наши все остановиться не могут»[3].

---

[1] Чего стыдятся россияне // Санкт-Петербургские ведомости. 15.10.2010.

[2] Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. Январь–Август // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.— Л., 1983.— Т. 25.— С. 76.

[3] Третьяков В. Т. Даешь гуманитарное Сколково! // Известия.— 2010.— 15 апреля.

В связи с этим особое значение имеет понимание причин подобного положения, которое объясняется историческими традициями и особенностями формирования российской образованной общественности. Как отмечает в своем исследовании философ Т. В. Федотов, являясь детищем Петра Великого, она законно взяла его наследие. «XVIII в. открывает нам загадку происхождения интеллигенции в России. Это импорт западной культуры в стране лишенной культуры мысли, но изголодавшейся по ней. Беспочвенность рождается из пересечения двух несовместимых культурных миров, идейность — из повелительной необходимости просвещения, ассимиляции готовых, чужим трудом созданных благ — ради спасения, сохранения жизни своей страны. Понятно, почему ничего подобного русской интеллигенции не могло явиться на Западе и ни в одной из стран органической культуры. Ее условие — отрыв. Некоторое подобие русской интеллигенции мы встречаем в наши дни в странах пробудившегося Востока: в Индии, в Турции. Однако… там нет ничего отдаленно напоминающего по остроте наше собственное отступничество: нет презрения к своему быту и нет национального самоуничижения — "**мизопатрии"** (выделено мной. — *В. В.*)»[4]. Более того, среди значительной части отечественной интеллигенции распространено убеждение, что Россия не особое культурологическое единство, а просто недоразвитое, отсталое государство западного типа. Отсюда нередко следует и соответствующее отношение к стране и народу, ее населяющему.

Этот отрыв объясняет и определяет противоречивую и нередко даже трагическую роль русской интеллигенции в ходе судьбоносных событиях российской истории. Самыми важными и поучительными из них представляются события почти столетней давности — крах императорской России в 1917 г. и его последствия. Поэтому можно только приветствовать появление ранее неизвестной русскому читателю книги воспоминаний важного свидетеля того судьбоносного времени — военного юриста, полковника Романа Романовича фон Раупаха (1870–1943), под говорящим названием «Facies Hippocratica (Лик умирающего) (СПб., 2007)», которую можно рассматривать как своеобразный урок философии русской истории.

Современного читателя, возможно, несколько удивит немецкая дворянская фамилия русского офицера в период Первой мировой войны. Поэтому стоит кратко остановиться на роли немецкой составляющей российского этноса. Привлеченные в Россию Петром Великим выходцы из Европы привнесли в потенциально талантливую русскую среду элементы европейской организованности, деловитости, собранности, порядка и дисциплины. Словом, всего того, что сделало Петербург не только столицей империи, но и первым городом уже Российской империи, а не Московии. Известно, что в конце правления Александра II доля немцев в различных высших департаментах империи колебалась от 27 до 62%, составляя только 1,1% от всего населения России[5]. Их прекрасные деловые качества были запечатлены в русской литературе образом энергичного немца Штольца на фоне вялого мечтателя русского дворянина Обломова.

К этой же среде принадлежал фон Раупах, родившийся в Петербурге 20 ноября (3 декабря) 1870 г. При крещении в Петербургской Евангелическо-лютеранской церкви Святой Екатерины он получил имя Александр-Роберт-Карл-Рихард фон

---

[4] Федотов Г. П. Трагедиия интеллигенции // О России и русской философской культуре.— М. 1990.— С. 418.

[5] Масарик Т. Россия и Европа.— СПб., 2000.— С. 154.

Раупах. Крестником его был сам император Александр II, и, во избежание путаницы, сам фон Раупах именовал себя по-русски Роман Романович, вероятно, из уважения к династии Романовых. Надо сказать, что, воспитанный в немецкой семье, он, конечно, мог с полным основанием считать себя одновременно русским. Он сам, смеясь, любил говорить, что «приобретя все русские недостатки, он не приобрел русских достоинств».

Роман Романович избрал военную службу и после окончания Второго военного (пехотного) Константиновского училища был в 1890 г. выпущен офицером в 66-й Бутырский полк. Через пять лет исправной службы он в 1895 г., уже в чине штабс-капитана, избирает юридическую карьеру и поступает в исключительно престижное учебное заведение — Александровскую Военно-юридическую академию. Как вспоминает фон Раупах, «курс наук в Юридической Академии был установлен соответствующий программе юридических факультетов университетов с добавлением в ней военных законодательств как отечественных, так и иностранных государств. Поступлению предшествовал конкурсный экзамен, на который в мое время являлось 80 офицеров, а принималось 15. С самого начала возникновения Академия была поставлена в исключительное привилегированное положение… Она занимала прекрасное помещение в лучшей части Петербурга (Набережная реки Мойки, 96. — *В. В.*), имела образцовую библиотеку, обслуживалась светилами Петербургской профессуры и обеспечивала своих слушателей не только всеми научными пособиями, но еще и повышенными окладами содержания» (с. 29). Не приходится удивляться, что мемуарист с огромным чувством благодарности вспоминает учебу в академии.

После окончания курса в академии Роман Романович получает направление на Кавказ, где как военный юрист впервые участвует в военных судах. Командированный затем в Вильно (Вильнюс), он непосредственно сталкивается с подавлением революции 1905 г. в Латвии и Литве. В 1908 г. он с повышением переводится в Петербург, а затем в 1911 г. в чине полковника направляется в Великое княжество Финляндское в качестве военного следователя. С началом мировой войны он был направлен на фронт в качестве военного прокурора, затем снова возвращен в Гельсингфорс.

В конце августа 1917 г. Роман Романович был назначен членом Чрезвычайной следственной комиссии по делу о Верховном Главнокомандующем генерале Корнилове, выйдя в связи с этим из комиссии по делам царских министров. Именно он составил после взятия власти большевиками вымышленный документ об освобождении арестованных генералов Корнилова и его сподвижников — Романовского, Деникина, Лукомского, Эрдели. Тем самым были спасены лидеры Белого движения в России. Ему самому чудом удалось спастись и в декабре 1917 г. перебраться к семье в Гельсингфорс (Хельсинки), где он прожил до своей кончины. Именно там и была написана книга воспоминаний.

При всем интересе этой книги для любителей исторической мемуаристики и просто прекрасной литературы, крайне поучительны и даже актуальны проницательные философские обобщения Романа Романовича о причинах конца старого режима. Многое, конечно, давно известно из огромного количества исследований, мемуаров и документов авторов всех направлений, как отечественных, так и зарубежных. Однако книга фон Раупаха интересна подчеркиванием разрушительной, по его наблюдениям, роли «русской образованной общественности» по отношению к государственности Российской Империи. Надо указать, что началу XX в. из русской социально-культурной системы (всего ок. 90 млн человек) к этому социальному слою принадлежали дво-

рянство (1,6 млн), разночинная интеллигенция (4,5 млн), промышленная и торговая буржуазия (0,5 млн)[6].

Но, как отмечает фон Раупах, «под этим тонким как паутина слоем такой общественности лежала многомиллионная народная толща с культурой времен крещения Руси. Почти поголовно безграмотная, непроницаемо невежественная, она столетиями жила в состоянии гнетущей тьмы и безвыходной нищеты, и став двигателем мировых событий, прежде всего, проявила все те качества голодного волка, которые выработала в ней история в своем вековом течении» (с. 41).

Это обстоятельство во многом объясняет выводы фон Раупаха, основанные на его многолетних наблюдениях. В результате он приходит к неутешительному заключению о полном политическом и общественном банкротстве тех, кто должен был в силу своего образования способствовать и возглавить движение за укрепление и даже спасение российской государственности. Он с горечью отмечает: «Как в первую (1905 г.), так и вторую (1917 г.) революцию лейтмотивом всей периодической прессы была злоба к правительству и всем органам власти вообще. Ужас Цусимы и позор проигранной войны требовали искупления грехов. Но грехи эти лежали вовсе не на одном Царе (так у автора. — *В. В.*) с его министрами и чиновниками. Всякое правительство есть исторический факт, являющийся продуктом общественного творчества, и царское правительство было только головой, мозгами того общественного тела, которое называлось русской буржуазией. Этот мозг питался и омывался ее кровью. Массовый интеллигент-обыватель, составляющий тот слой русского населения, которым определяется весь характер государственной жизни страны, не обладал элементарными качествами гражданина. Он не знал чувства патриотизма, не был способен к жертвенности, и только личные выгоды и интересы вызывали у него энергию и возбуждали деятельность. Он был ужасающе беспринципен. Конечно, далеко не все бездельничали, брали взятки и потрафляли начальству, но терпели таких людей решительно все. Все мы жали им руки и никто не чуждался их общества. И неправда, что причиной этого попустительства были прославленное русское равнодушие и незлобивость. Причина его лежала в общей беспринципности, в отсутствии нравственной брезгливости» (с. 39).

Далее Раупах добавляет, что ничего не изменила и возникшая после 1905 г. парламентская активность: «Все осталось по-прежнему: та же беспочвенность, те же споры и дрязги, беспринципность и бездейственность. Когда через 10 лет великая мировая трагедия потребовала от нашей общественности качеств зрелого гражданина, она этого шатания не выдержала и еще раз доказала свою неспособность к государственному водительству. С этого момента гибель ее стала неизбежной и участь… предрешенной» (с. 40–41).

Во время войны фон Раупах был направлен в действующую армию, где проходил службу в качестве военного юриста. Там, кстати сказать, пригодилось его увлечение фотографией для проведения войсковой разведки. К искренней радости Романа Романовича как офицера-патриота фронтовые наблюдения показали ему и светлые стороны тогдашней русской жизни. Он свидетельствует: «Но среди мутного потока узкого эгоизма и погони за личным счастьем, в котором плыли все люди того поколения и за который все мы без исключения ответственны, был островок, где материализм и нажива не царствовали, во всяком случае не единственно. Этим островком была русская армия. В армии все все-таки говорили об отечестве другим языком,

---

[6] Соболев В. Сталин построил новую Россию // Российский кто есть кто.— 2004.— № 6.— С. 46–47.

чем в приказах губернаторов и исправников. В армии понимали и ценили красоту подвига и жертвы и не считали умным только того, кто лучше других защищал свое собственное "я". И оттого-то эта армия в лице своего офицерства и оказалась тем единственным элементом нашей общественности, который исполняя свой долг, сопротивлялся распаду русской государственности и в защиту ее принес неисчислимые жертвы» (с. 143).

Однако настроение рядового русского офицерства не могло изменить общей картины положения страны в период Великой войны: «Фронт изнемогал — тыл был безразличен, фронт ходил босой — тыл торговал казенными солдатскими сапогами, фронт голодал — тыл не давал хлеба». Мнение мемуариста подтверждается многими современниками. Приведем только мнение философа Федора Степуна: «Есть в жизни вещи, в отношении которых понимать, значит не прощать, а возмущаться. И подлинный ужас нашего тыла понимают сейчас только те, которые не понимают этого тыла, не принимают разврата, карт, пьянства, воровства, полной беспечности и полной безответственности»[7].

Однако фон Раупах все же не ставит на этом точку. Он пишет: «Печальное сознание этого могло бы привести в отчаяние, если бы минувшая война не показала изумительный, едва ли не единственный в истории войн пример воинственности и героизма русской женщины. В скорбные майские дни 1917 г., когда солдаты братались с неприятелем и с фронта шел безудержный поток дезертиров, среди русских женщин раздался призыв выступить на смену бежавшим мужчинам». Дальше следует трогательный рассказ о судьбе женских ударных батальонов, сформированных М. Бочкаревой. Их судьба сложилась особенно трагично: «По отзывам начальствующих лиц поведение девушек в бою было выше всяких похвал, но солдаты, позорное предательство которых они смывали своей кровью, стали в такой степени издеваться над уцелевшими героинями, что вынудили М. Бочкареву добиться перевода батальона в другой корпус» (с. 155). С горечью он даже обобщает: «Почитайте все, написанное великими и малыми мастерами русского слова о мужчинах, и вы найдете только пошлость, взяточничество, казнокрадство, беспринципность, угодничество, празднословие и лень. Но удивительно ли, что те же самые русские писатели дали бесчисленное множество положительных женских типов. Пушкинская Татьяна, тургеневская Лиза и Елена, гончаровская Вера, Катерина Островского, жены декабристов и столько, столько других образов недосягаемой душевной красоты» (с. 158).

После февральской революции неожиданно для себя фон Раупах был назначен членом «Чрезвычайной следственной комиссии для расследования противозаконных по должности действий бывших министров, главноуправляющего и прочих высших должностных лиц как гражданского, так и военного и морского ведомств». Работе в Комиссии уделено автором много страниц воспоминаний. В главе «Кризис власти» мемуарист высказывает точные и проницательные наблюдения о взаимоотношениях императора, императрицы, Распутина, о бюрократии, о Государственной думе, о правых партиях, настроениях обывателей, об отречении Николая II, о причинах и ходе войны. Однако он остается верным своему твердому убеждению, высказанному в четкой лапидарной форме: «...не самодержавие как форма государственной власти погубило нашу государственность, а погубила ее общественность с ее "проклятым Богом анархизмом". В этой разрушительной работе участвовали все слои русского

[7] Федор Степун (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста.— Томск, 2000.— С. 160–161.

общества» (с. 210). Более того, его горестные размышления поразительно поучительны: «Будущий историк, несомненно, будет поражаться той всеобщей слепоте, которая мешала даже умным и политически образованным людям распознать существо происходивших событий. Стране, где 80% не знало азбуки, навязывали "парламентаризм по английскому образцу" и распространялось убеждение, что если заставить Царя дать ответственное министерство, то не только прекратится дороговизна и недостаток продуктов, но и вообще все дела пойдут превосходно» (с. 219).

Однако когда появилась угроза опасности со стороны большевиков, то «вся русская интеллигенция уступила руководство событиями без всякой борьбы… Врагов и ненавистников большевиков в то время было неизмеримо больше, чем их самих и, тем не менее, об отпоре не было и речи. Все прекрасно знали, что надо было делать, но все резонно считали, что гораздо благоразумнее держаться в стороне и не вмешиваться в схватку» (с. 289). О том же свидетельствует и генерал А. И. Деникин. Размышляя о быстроте и легкости, с которой народная стихия смела все устои старой власти, он упоминает и «интеллигенцию — одаренную, но слабую, беспочвенную, безвольную, вначале среди беспощадной борьбы сопротивлявшуюся одними словами, потом покорно подставившую шею под нож победителей»[8].

Тем не менее на предложение генерала Юденича занять пост в его формирующейся в Эстонии армии полковник фон Раупах ответил, что «при всем сочувствии этому начинанию, считаю благоприятный исход его совершенно исключенным» (с. 220). Его предчувствие, основанное на свидетельства самих вождей белых фронтов и документах, полностью подтвердилось.

Анализируя причины поражения белых, Роман Романович четко отмечает: «В этой борьбе военные неудачи имели значение лишь косвенно, производной причины. Прямая и главная причина заключалась в том состоянии нашей общественности, которое предрешала гибель не только на восточном, но и на всех основных фронтах» (с. 221).

Приведем только несколько выдержек из подробного рассказа Раупаха о ходе гражданской войны в Сибири и юге России. Признанный союзниками — англичанами, французами, американцами и японцами — Верховным правителем России и Главнокомандующим всеми сибирскими войсками прославленный полярный исследователь адмирал А. Колчак смотрел на свой высокий пост как на тяжкий крест: «Сам себе он никогда и ничего не искал и готов был всем пожертвовать для счастья родины, которую любил всеми фибрами своей души» (с. 231). Но был бессилен, принимая во внимание общественную мораль противников большевизма, из которых формировалось в основном окружение Колчака. «В Сибири, как и в других частях России, русская общественность представлялась разношерстной толпой из общественных деятелей, интеллигенции, больших и мелких служащих, торговцев-спекулянтов, разного рода авантюристов, буржуазных дельцов и обывателей… Все самые гнусные пороки старого режима расцвели махровым цветом. Люди потеряли всякий стыд, бессовестность их не знала границ, и службы, где нельзя было брать взяток или воровать, избегались без всякого стеснения. В этом мире взяточничества, спекуляции и мошенничества первенствующую роль играли торговля вагонами и подряды на армию». Но при этом «ни один подряд к сроку не исполнялся, а полученные подрядчиками миллионные авансы обращались на спекуляцию по покупке и продаже разных товаров. Об ис-

[8] Деникин А. И. Очерки русской смуты. Крушение власти и армии.— М., 1991.— С. 77.

полнении заказов думали немногие, армия испытывала острый голод в самых необходимых предметах снабжения, а спасители отечества занимали по вечерам все столы в местных кабаках, вино лилось рекой, кутежи и разврат шли вовсю, и ночные улицы оглашались пением и визгами пьяных проституток» (с. 233–234).

С возмущением отмечает честный монархист фон Раупах, что слякотностью и трусостью были заражены даже и представители церкви: «В первую годовщину гибели Царской семьи панихиду по ней служил в омской церкви соборный протоиерей, а в находившемся напротив собора архиерейском доме в это время проживало не менее десятка архиереев, побросавших свои паствы. Ни у одного из них не хватило мужества прийти помолиться за упокой души того, кто был для них не только Царем, но помазанником Божьим» (с. 235).

О характере режима, который сложился в Сибири, можно судить по срокам Меморандума, представленного Командованием чехословацкими войсками 19 ноября 1919 г. союзникам: «Охраняя железную дорогу и поддерживая в стране порядок, войска наши вынуждены поддерживать то состояние полного произвола и беззакония, которое здесь воцарилось. Под защитою чехословацких штыков местные русские власти позволяют себе действия, перед которыми ужаснется весь цивилизованный мир. Выжигание деревень, избиение мирных граждан целыми сотнями, расстрел без суда представителей демократии по простому подозрению в политической неблагонадежности составляют обычное явление» (с. 239). Не приходится удивляться, что менее через год падения Советской власти крестьянское населении Сибири возненавидело белую власть больше большевиков, и массовое крестьянские восстание охватило огромные пространства.

Общий приговор белому делу сформулирован полковником Раупахом юридически точно: «В богатой Сибири было все для успеха белого движения: неисчерпаемый запас продовольствия, колоссальный золотой фонд, свободный доступ всем общественным и военным силам, сочувствие многомиллионного крестьянского населения, помощь союзников, охранявших [железную] дорогу и доставлявших военное снаряжение. Не было только простой честности, способному служить идейному знамени и, самое главное, не было любви к своей родине даже в самой элементарной форме» (с. 240).

Описание фон Раупахом положения на юге России и его суждения о причинах катастрофы белых примерно аналогичны происходившему в Сибири. Показательно, что он, профессиональный законник, признает: «Чрезвычайки (ЧК. — *В. В.*) были тем единственным средством, которым следовало лечить все эти недуги, но для этого не имелось ни непреклонности большевиков, ни их безудержной решительности» (с. 235).

Более того, у мемуариста хватило интеллектуального и гражданского мужества признать, что в том хаосе и разложении, в котором оказалась Россия, только столь нелюбимые им большевики оказались способны сохранить и восстановить Российское государство. При этом он честно признает, что в силу его собственного воспитания, он неспособен освоить марксизм: «...вся логика Лассаля и вся стройности системы Карла Маркса не в состоянии обратить меня в интернационалиста, и я в такой же степени бессилен подавить потребность в отечестве, как потребность в семье и собственном доме» (с. 292). Но он резонно полагает, что дело не формальном содержании тех или иных лозунгов. История показывает, что непогрешимых лозунгов нет и быть не может. «Все творцы религий манили людей такими благами, которые не только нельзя доказать, но даже и разумно обосновать, и все же религия руководила чело-

вечеством во все времена его существования (с. 292). По его мнению, задача вождя и его партии — найти новое слово, такое слово которое вызвало бы у масс энтузиазм, жертвенность, готовность к подвигу, без которых невозможно движение к новому лучшему будущему.

Эту задачу, признает фон Раупах, сумел осуществить только Ленин и его коммунистическая партия. Только «В. И. Ленин понял, что в революционную и переходную эпоху нельзя управлять государством приемами, заимствованными у нормальной государственности. Парламент, слагающийся из представителей разных течений, в мирное время являлся в России преимущественно кафедрой для словесного гноетечения и не был способен ни к кому решению. Для дела нужна была властная организация, связанная жесткой дисциплиной, построенная на принципе строгой иерархии и "самодержавной" централизации… И в этой близости к народу, а вовсе на одном терроре, заключается вся сила коммунистического строя» (с. 291). При этом особое место в характеристике деятеля революции как носителя идеи государственности, фон Раупах уделяет преемнику Ленина — Сталину, карьере которого он посвятил немало страниц. Остановимся только на главных моментах характеристиках советского вождя: «Сталин не теоретик, это прирожденный правитель. Его интересует сегодняшний день, а не отвлеченные идеалы… Как все правители, он никого и ничего не жалел для достижения того, во что верил. Это всесокрушающая сила, без нервов, без слабости, без долгого размышления. Прекраснодушие, сентиментальность и халатность — вне его духовного мира. Он беспощаден, но чудовищной трудности задачи требуют и чудовищных мер» (с. 279–280). Отметим, что это было написано фон Раупахом в Финляндии, так что подхалимствовать перед советским вождем у него оснований не было.

Как бы отвечая на вопрос о роли личных качества вождя, получившего верховную власть в период всеобщих народных бедствий, он твердо, как истинный государственник, отвечает. «Во все века и у всех народов вожди обладали самостоятельным умом и твердой волей. Но честность, гуманность, доблесть и прочие хорошие качества вовсе не составляют во *всякое время* необходимых атрибутов этих вождей. Напротив, в эпохи критические такого рода качества в вожде не только бесполезны, но даже немыслимы… Вождю история ставит только один вопрос, что ты такое — плюс или минус? Если руководитель событиями толкает ее вперед, ему ставится плюс, если он тянет их назад — минус, а то, чем он толкал, мягкосердечными добродетелями или пороками — это для истории безразлично» (с. 275–276). Важно, конечно, понимание действительного положения вещей и пределов возможного.

В одной из последних глав книги фон Раупах анализирует причины победы красных. Не повторяя уже ранее упомянутых обвинений в адрес «общественности», он отмечает главное. Красные «хотели победить белых и, окрепнув на своей победе, создать из нее фундамент для прочного строительства своей коммунистической государственности. Что касается белых, то они хотели победить красных. А потом? Потом — ничего, ибо только государственные младенцы могли не понимать, что силы, поддерживавшие здание старой государственности, уничтожены до основания, и что возможностей восстановить эти силы не было никаких». Он дает апокалиптическую картину страны в случае победы белых: «В стране появились бы бесчисленные организации, борющиеся между собой за кандидатов на престол, за Советы без большевиков, за Учредительное собрание и демократический режим и еще за многое другое. Хозяйничали бы всякие разные батьки Махно, атаманы Семеновы, Петлюры и просто разбойничьи банды. Все это, прикрываясь высокими лозунгами, грабило бы население,

сметало бы артиллерийским огнем целые деревни, насиловало бы женщин, распространяло бы сыпной тиф и внесло бы невероятную разруху. И страна представляла бы небывалую по эффекту и ужасу картину смерти нации» (с. 283).

Говоря уже о советском периоде России, фон Раупух заканчивает книгу такими поучительными словами: «Умерла только обреченная общественность. Русский народ не умер — он жив. Вместе с верой в новую жизнь и в свое будущее он уже понимает, что ничто так не убивает любви к родине, как ее ничтожество и невозможность этим гордиться. Вот откуда эти клики “догоним, перегоним, победим”» (с. 283).

Конечно, трудно сопоставлять эпоху гибели Российской империи с периодом очередной драмы российской государственности, приведшей к распаду исторической России — Советского Союза в 1991 г. Тем не менее внимательному наблюдателю нельзя не заметить наличие у немалого числа современных общественных деятелей и мыслителей настроений, до 1917 г. бывших характерными для их предшественников, метко названных фон Раупахом «либеральными шалунами». Именно им следует напомнить слова полковника: «Всякое государственное творчество, даже самое гениальное — ничто, если только оно не опирается на традиции и историческое прошлое народа» (с. 219).

В связи с этим можно настоятельно рекомендовать книгу фон Раупаха как полезное и актуальное пособие по философии истории России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Деникин А. И. Очерки русской смуты. Крушение власти и армии.— М., 1991.
2. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. Январь–август // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.— Л., 1983.— Т. 25.
3. Масарик Т. Россия и Европа.— СПб., 2000.
4. Раупах Р. Р. фон. Facies Hippocratica (Лик умирающего).— СПб., 2007.
5. Соболев В. Сталин построил новую Россию // Российский кто есть кто.— 2004.— № 6.
6. Третьяков В. Т. Даёшь гуманитарное Сколково! // Известия.— 2010.— 15 апреля.
7. Федор Степун (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста.— Томск, 2000.
8. Федотов Г. П. Трагедиия интеллигенции // О России и русской философской культуре.— М., 1990.
9. Чего стыдятся россияне / Санкт-Петербургские ведомости.— 2010.— 15 октября.

Из архива русской мысли

О ТРЕХ ВАЖНЫХ ЯВЛЕНИЯХ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЖИЗНИ НАЧАЛА XX ВЕКА. СТАТЬИ Б. А. КИСТЯКОВСКОГО И Б. В. ЯКОВЕНКО

(Публикация, вступительная заметка и примечания А. А. Ермичева)

В 2009 и 2010 гг. наш журнал широко освещал столетие со дня появления русского и немецкого изданий «Международного ежегодника по философии культуры», известного под именем «Логоса». Такие материалы печатались во втором (о Б. В. Яковенко) и четвертом (о Ф. А. Степуне) выпусках десятого тома «Вестника РХГА» за 2009 г., а также во втором выпуске одиннадцатого тома за 2010 г. (несколько публикаций о «Логосе», среди них письма Ф. А. Степуна). Весной 2010 г. на Свято-Троицких чтениях работала секция, на которой рассматривались различные моменты немецко-русских философских связей и, разумеется, истории «Логоса».

В продолжение этой темы «Архив русской мысли» предлагает две примечательные статьи столетней давности.

Одна из них — Б. А. Кистяковского — написана в защиту философа Б. В. Яковенко от полицейского произвола. Она была опубликована в петербургской газете «Речь» № 166 (2120) от 20 июня (3 июля) 1912 г.

Нет необходимости предлагать читателю биографическую справку об авторе приводимой заметки — Богдане Александровиче Кистяковском (1868–1920) — выдающемся социологе и философе права. Достаточно ознакомиться со статьей Н. П. Василенко, помещенной в книге Б. А. Кистяковского «Философия и социология права» (СПб., 1998). Тем не менее, чтобы подчеркнуть значительность этой фигуры в русском сознании начала XX в., напомним, что Кистяковский активно участвовал в издании заграничного либерального журнала «Освобождение» (1902–1905), был одним из авторов сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909), редактором очень хороших журналов «Критическое обозрение» (1907–1910) и «Юридический вестник» (1913–1917).

Публикатор настоящих материалов не может определенно сказать, как и при каких обстоятельствах Б. А. Кистяковский познакомился с Борисом Валентиновичем Яковенко. Знакомство могло состояться в Германии, где Б. А. Кистяковский и Б. В. Яковенко получали высшее образование. Кистяковский, защитив в 1899 г. диссертацию «Общество и индивид» и приобретя заслуженную известность у немецких коллег, с 1901 по 1914 гг. ежегодно проводил по несколько месяцев в родной ему Германии, работая в библиотеках и семинарах выдающихся немецких ученых. Вероятнее всего,

он познакомился с Б. В. Яковенко и с другими молодыми русскими инициаторами «Логоса» в Гейдельберге. Так можно думать, читая воспоминания Ф. А. Степуна «Бывшее и несбывшееся» и опубликованную в «Вестнике РХГА» статью Г. Трайбера «Рождение веберовского рационализма»

Б. А. Кистяковский очень ценил русское издание «Логоса». Во всяком случае, ознакомившись с критическими замечаниями о первом номере нового журнала, он писал М. О. Гершензону: «Я заключаю, что его появление уже обеспокоило филинов и других ночных птиц, и они издают тревожные крики, как перед рассветом. Читал я и глупейшую статью Эрна. Он ставит в вину научной философии и "Логосу" грехи метафизики — и "меонизм", против которого "Логос" именно и борется. Кстати, моя статья в "Логосе" будет озаглавлена "*Реальность* объективного права"; мы *стремимся найти основание реальности*, а не сводить все к иллюзиям — меонам». Далее Б. А. Кистяковский замечает: «Удивительное свойство этих религиозных философов вроде Эрна — сами проникнуты бесовской гордыней, считают себя обладателями полной истины, и в то же время обвиняют скромных защитников науки и научной философии в самомнении»[1]. Таким образом, его симпатии определенно на стороне «Логоса», создатели которого — адепты европейской философии научной выделки — мечтали «постричь когти московским славянофилам».

Особенные надежды Б. А. Кистяковский возлагает на талант арестованного Б. В. Яковенко. Сбылись они или не сбылись — здесь говорить не место. Но если ограничиваться только оценкой роли философа в истории русского «Логоса», то следует признать, что репутацией неокантианского органа журнал в первую очередь обязан ему, его статьям.

Другая статья принадлежит самому Б. В. Яковенко. Она была опубликована в московской газете «Русские ведомости» № 70 от 24 марта 1912 г. и рассказывает о знаменитой книге Л. М. Лопатина и о сборнике, посвященном патриарху московской философии. Этой заметкой молодое поколение научных философов начала XX в. с удовлетворением оценивает труды своего величавого предшественника. Значение этого жеста заключается в следующем. В редакционном заявлении «Логоса» (первый номер за 1910 г.) говорилось, что в России имелись «отдельные серьезные разработки научной философии», но они еще не стали для нас традицией. «Логос» очень хотел бы ее создания и упрочения. Как только мы станем *по-настоящему философами*, т. е. *научными философами,* тогда-то и появится *русская* философия. Таким образом, высоко оценивая главную работу Лопатина, Б. В. Яковенко радеет о создании русской философии, которая должна быть непременно научной — а как же иначе?

Но не только он почтительно смотрел на Л. М. Лопатина. В одной из своих статей С. Л. Франк утверждал, что Лев Михайлович «первым в России создал систему теоретической философии». Что касается Б. В. Яковенко, то в 1911–1912 гг. он писал о Лопатине несколько раз. Работы, о которых идет речь в этой заметке, были им отрецензированы в «Логосе» (кн. 2 и 3 за 1911–1912 гг.) Помимо этого в «Русских ведомостях» (№ 165 за 19 июля 1911 г.) он оценивал книгу Л. М. Лопатина «Философские характеристики и речи». Наконец, в своей масштабной «Истории русской философии» (1939) он ставит имя Л. М. Лопатина в один ряд с именами П. Д. Юркевича, В. Д. Кудрявцева-Платонова, В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого. «Их размышления и построения представляют как бы позвоночный столб всего русского подлинно философского движения»,— утверждает исследователь.

---

[1] См.: Б. А. Кистяковский. Философия и социология права.— СПб., 1998.— С. 697.

Б. А. Кистяковский

ОХРАНА И КУЛЬТУРА
(Письмо в редакцию)

Ровно десять лет тому назад, когда министром внутренних дел был назначен Плеве[1], в обществе у нас упорно говорили о том, что, вступая на отправление своих обязанностей, Плеве выразил свое особое неудовольствие организацией департамента полиции, во главе которого тогда стоял уже покойный Зволянский[2]. Департамент полиции расплодил тысячи дел, возбуждая их из-за каждой нелегальной брошюрки и листка, найденных у какого-нибудь «интеллигента» или рабочего, каждое дело он затягивал, по крайней мере на два года, а в то же время организатор убийства Сипягина[3], Гершуни[4], спокойно жил в Петербурге на Пушкинской улице, в меблированных комнатах под своим собственным именем, и беспрепятственно занимался своим террористическим делом. С тех пор русское общество вполне могло убедиться в том, что департамент полиции вместе с существующею при нем охраной представляет из себя организацию с совершенно «неограниченными возможностями».

Казалось бы, однако, за эти десять лет у нас столько изменилось, что, по крайней мере, скромные «реформаторские» мечты Плеве могли бы осуществиться. Мы пережили целую государственную реформу, у нас созданы конституционные учреждения. Но в официальных сферах у нас всё по старому и нет никаких перемен. И департамент полиции, по-видимому, по старому думает, что лучше всего он выполнит свою задачу, если будет постоянно увеличивать количество возбуждаемых им дел, и если аресты будут производиться по одному лишь предположению о возможной прикосновенности того или иного лица к каким-нибудь революционным элементам.

В Москве в прошлом месяце арестовывались, содержались в участках и тюрьмах и высылались сотни лиц. Трудно подсчитать, сколько разбивается при этом жизней, сколько калечится личностей и уродуется психических организаций, сколько разрушается экономических благосостояний и убивается в зародыше разных мелких и крупных хозяйственных начинаний. Но соответствуют ли примененные средства той цели, которой требуется достичь? Должны ли действительно для осуществления преследуемой цели все арестованные, заключенные в тюрьму и высылаемые лица страдать?

Однако, допустим, что в России нет других способов действия, кроме воздействия массового, причем необходимо должны страдать частные и личные интересы.

Признаем даже, хотя и гипотетически, что манифест 17 октября 1905 г., дарованный русским подданным, в качестве незыблемой основы гражданской свободы

---

[1] Плеве Вячеслав Константинович (1846–1904) — министр внутренних дел, шеф отдельного корпуса жандармов. Убит эсером Е. С. Сазоновым.

[2] Зволянский Сергей Эрастович (1854–1912) — директор Департамента полиции (1897–1902).

[3] Сипягин Дмитрий Сергеевич (1853–1902) — в 1902 г.— министр внутренних дел. Убит эсером С. В. Балмашевым.

[4] Гершуни Григорий Андреевич (Герш Ицкович) (1870–1908) — организатор и руководитель Боевой организации партии социалистов-революционеров.

неприкосновенность личности, случайный акт, вызванный временным брожением умов, за каковой, может быть, кое-кто и хотел бы его считать, а не акт глубокой государственной мудрости, продиктованный всем общественным развитием России. Но если мы даже попробуем на время стать совершенно равнодушными к интересам отдельных лиц и к частному благу некоторых русских граждан, то мы не можем и не должны быть равнодушными к интересам русской культуры. Здесь уже затронуты не личные и частные, а общие интересы.

К сожалению, заговорив об интересах русской культуры, мы опять принуждены перейти к отдельному лицу, так как в нем, по нашему разумению, эти интересы представлены. Месяца полтора тому назад в Москве арестован Б. В. Яковенко. Человек это молодой, ему едва двадцать семь лет, и, конечно, большинство читателей газет никогда не слыхали его имени. Но люди, интересующиеся философией, вероятно, заметили его статьи в каждой из четырех книг международного философского сборника «Логос»[5]. Может быть, они обратили внимание и на его работы в нашем, уже завоевавшем себе почётную известность, философском журнале «Вопросы философии и психологии»[6].

Последняя его статья в этом журнале о Маймоне удивительна по глубокому проникновению в различные разветвления гносеологической и метафизической мысли в послекантовской философии. Наконец, Б. В. Яковенко выступал с двумя докладами и на международной философской конференции в Гейдельберге, напечатанными в трудах этого конгресса[7]. Несомненно, всякий специалист должен будет признать его хорошим работником в этой научной области. Но если бы речь шла только о хорошем работнике, можно было бы еще оставаться равнодушным к его судьбе. Мало ли у нас пропадало хороших рабочих сил; не велика беда, если будет надорвана еще одна! — скажут, пожалуй, по этому поводу наши пессимисты. Однако в лице Б. В. Яковенко, кажется, мы имеем нечто большее, чем хорошего работника. Конечно, в этом случае легко ошибиться и прямо страшно высказывать преждевременно чересчур смелые надежды; ведь столько людей не выполнило того, что обещали, и в наших условиях жизни так легко свихнуться. Но с другой стороны нельзя умолчать о том, что появившаяся три месяца тому назад статья Б. В. Яковенко в четвертой книге «Логоса» «Что такое философия?» дает повод ожидать от него чего-то крупного и даже большого. В противоположность ходячему мнению о философах, Б. В. Яковенко очень энергичен и как человек, он является одним из участников группы лиц, которая организовала

---

[5] В называемых Б. А. Кистяковским номерах «Логоса» были опубликованы следующие статьи Б. В. Яковенко: «О теоретической философии Германа Когена» и «О современном состоянии немецкой философии» (1910. Кн. 1); «Итальянская философия последнего времени» (1910. Кн. 2); «О Логосе» (1911. Кн. 1; статья имеет принципиальное значение. Она разъясняет, какой Логос имеют в виду сторонники научной философии, в отличие от Логоса религиозной философии), «Что такое философия? Введение в трансцендентализм» (1911–1912. Кн. 2–3). Помимо того, в этих номерах Б. В. Яковенко дает множество рецензий.

[6] В московском журнале «Вопросы философии и психологии» к июню 1912 г. были опубликованы две статьи Б. В. Яковенко: «К критике теории познания Риккерта» и «Философская концепция Соломона Маймона» (1908. Кн. 93 и 1912. Кн. 114 соответственно)

[7] В сентябре 1908 г. в Гейдельберге состоялся III Международный философский конгресс, на котором Б. В. Яковенко выступил с докладами «Что такое трансцендентальный метод?» и «Логистика и трансцендентальное обоснование математики». Доклады были напечатаны в книге «Berichte uber den III. Internationalen Kongress fur Philosophie zu Heidelberg 1. bis 5. September 1908» (Heidelberg, 1909).

такое международное предприятие, как международный философский сборник «Логос»[8]. Планы этой группы по части насаждения у нас философской культуры очень широки. Еще за несколько часов до своего ареста Б. В. Яковенко говорил по телефону с пишущим эти строки о готовившемся осуществлении проекта целого философского издательства[9].

И вот он теперь арестован, и третий месяц сидит в заключении. По истечении месяца ему была дана для подписи бумага, в которой сообщалось, что арест продлен еще на месяц в порядке охраны. Это значит, что он подлежит высылке. Итак, в лучшем случае ему позволят выехать за границу без права возвращаться в Россию в течение известного срока, в худшем — если начальство захочет, его вышлют в Вологодскую или Архангельскую губернию. При том или другом исходе, необходимо должна потерпеть ущерб его научная работа и временно прекратится его организаторско-издательская деятельность.

Но скажут: должен же Б. В. Яковенко быть в чем-то виноват, раз его арестовали, ведь в чем-то его обвиняют! — Вот что выяснилось из допросов и расспросов родных: прежде всего он возбудил к себе подозрение потому, что несколько человек из семьи Яковенко уже раньше привлекались к жандармским дознаниям[10]; затем он сам в 1905 году, т. е. когда ему было 19–20 лет, был выслан заграницу[11], наконец, и это самое главное, предыдущую зиму он прожил в Кави на итальянской Ривьере и там не чуждался знакомиться с нашими политическими эмигрантами[12]. Между прочим, ему ставится в вину знакомство с Осоргиным, корреспонденции которого из Италии москвичи имеют удовольствие читать в «Русских ведомостях» чуть ли не три раза в неделю[13]. Эти знакомства и погубили Б. В. Яковенко; жандармы считают, что

---

[8] Группа, организовавшая издание журнала «Логос», состояла из немецких и русских участников. Со стороны русских, помимо Б. В. Яковенко, в нее входили Н. Н. Бубнов, С. И. Гессен и Ф. А. Степун.

[9] Такое издательство не было создано.

[10] Отец Б. В. Яковенко В. И. Яковенко и его мама К. Ф. Мурашкинцева были активными участниками народнического движения и не раз были арестованы и сосланы. Сам Б. В. Яковенко родился в Твери, где его родители отбывали административную ссылку.

[11] Уже второй раз Б. А. Кистяковский упоминает о высылке за границу людей, опасных с точки зрения русской полиции. Наверное, будут уместны два замечания. Первое. Нам внушали, что приоритет изобретения такого наказания принадлежит Советской России. Оказывается, что это не так. Второе. Понятно, что речь идет не об идеологических, а о политических противниках. Что, разве их можно высылать? Да и в 1922 г. при только-только остановившейся гражданской войне была ли большой дистанция между политическим и идеологическим противником? Может ли этот сюжет заинтересовать какого-то историка?

Что касается Б. В. Яковенко, то его биограф А. М. Шитов сообщает, что молодой философ был арестован по делу о покушении на московского губернатора Великого князя Сергея Александровича и по окончании гласного над ним надзора в декабре 1905 г. выехал в Германию (Шитов А. М. Борис Валентинович Яковенко — факты биографии // Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте.— СПб., 2004.— С. 444).

[12] В Кави-да-Лаваньи, близ Генуи на Лигурийской Ривьере, существовала небольшая колония русских политических. С осени 1913 г. Б. В. Яковенко, вынужденный покинуть Родину, живет здесь, а с лета 1914 г.— в Риме.

[13] Осоргин Михаил Андреевич (настоящая фамилия — Ильин; 1878–1942) — прозаик и публицист, участник эсеровского движения. В 1906 г. нелегально уехал в Италию и обосновался в Кави-да-Лаваньи. С августа 1908 г. стал сотрудничать с московской газетой «Русские ведомости» — сначала как автор, а затем — как штатный корреспондент. Здесь он опубликовал более 400 материалов о самых

у них есть полное основание предполагать, что если бы какие-нибудь из знакомых Б. В. Яковенко эмигрантов, приехали в Москву на торжества, то они остановились бы у него на квартире.

Конечно, правительство право, когда ставит государственные интересы выше всего. Но разве интересы русской культуры не являются также русскими государственными интересами? Неужели в наших правящих сферах нет достаточно патриотизма для того, чтобы оградить представителей нашей научной мысли от насилия над их личностями на основании нелепых обвинений. Ведь любые эксперты, которым было бы предложено высказаться по поводу работ Б. В. Яковенко, должны были бы признать, что автор их, несомненно, так интенсивно работал умственно, что даже при очень сильно развитом чувстве гражданского долга, он по необходимости принуждён был бы оставаться аполитичным, а тем более не мог принимать участие в какой бы то ни было революционной деятельности. Если наши государственные деятели считают для себя возможным жертвовать правами личности и интересами права вообще, то должны же они быть хоть патриотами, должны же они хоть любить русскую культуру и дорожить достоинством русского имени.

Б. В. Яковенко

О ДВУХ ВАЖНЫХ ЯВЛЕНИЯХ СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Есть в нашей духовной жизни обстоятельство, весьма неблагоприятствующее развитию самостоятельных философских идей. *Это — постоянная зависимость наших философских течений от факторов, непосредственно чуждых самой философской мысли.* Мы требуем от философии, главным образом, прочного руководительства жизнью вот сейчас, в данный момент, много — в данную эпоху. Между тем руководить жизнью философия в состоянии лишь в том случае, если она предварительно создаст себе твердый познавательный фундамент. В противном случае ей суждено тащиться в хвосте быстро меняющихся течений жизни не только не давая удовлетворительного ответа на жизненные вопросы, а скорее даже затемняя хотя и недостаточную, но все же непосредственно удовлетворяющую ясность жизненных требований и настроений. Вместо того, чтобы сначала утвердить самокритикой и научным рассмотрением свои фундаменты и только потом выступать в жизнь, наше философствование сначала спешит объявиться в жизни, а затем уже ищет как бы поскорее и попроще подстроить под себя какие-нибудь подпорки. Мы то ударяемся в самый крайний позитивизм, то отдаемся на волю религиозных переживаний. Критики же, подлинной философской критики мы по большей части не ведаем.

разных сторонах жизни Италии.— М. А. Осоргин возвратился на Родину в 1916 г. При советской власти не раз арестовывался и осенью 1922 г. был выслан за границу. С газетой «Русские ведомости» сотрудничал также Б. В. Яковенко.

При таких условиях философской мысли существовать трудно. Она слишком стеснена посторонними влияниями, не в силах жить за свой счет, идти до тех пор, до каких считает нужным. Ее не по-нутру порывистость философских переживаний. Как мысль, как рефлексия, она хочет наукообразного покоя, а не бурной эмоциональной качки. Нет ничего мудреного в том, что при таких философских склонностях явления подлинно-философского характера, относительно удаленные от жизненной арены, остаются как-то незамеченными, идут мимо наших философских взоров.

Но за последнее время можно констатировать, кажется, появление истинно-философских интересов, Тому подтверждением служит переиздание основного труда проф. Л. М. Лопатина[1], в свое время как-то мало замеченного и до сих пор еще по настоящему не использованного, и опубликование посвященного ему философского сборника[2], самим фактом своего появления подчеркивающего углубление интересов русской философской мысли.

Труд проф. Лопатина ценен главным образом своим спокойно-философским отношением к проблемам философии. Можно соглашаться или не соглашаться со взглядами проф. Лопатина; можно считать или не считать их оригинальными. Но одно остается совершенно несомненным, — это — их научная выдержанность, а потому и их глубоко-педагогическое значение для будущей русской философии. Одинаково важны при этом и критика чужих взглядов, и изложение собственных философских идей. С поразительной ясностью вскрываются здесь основы материализма, эмпиризма и рационализма, а вслед за этим и на основании этой критики возводится здание теистической философии абсолютного творчества, долженствующей диалектически развить из себя все содержание сущего.

Особенно важным для настоящего момента представляется нам упорное отстаивание проф. Лопатиным за философией претензий на рациональность. Отвергая рационализм, он в то же время не приемлет мистицизма. «Философия есть *знание* (а не *чаяние* и не непосредственное восприятие чувством истины),— знание ясное и разумное» (423). «Истинный философ не тот, кто грезит об истине… а раскрывает ее в ее всеобщности и необходимости» (419). Нужно думать, что обращай наши «религиозные философы» немного больше внимания на отечественную философскую литературу, особенно на ее лучшие продукты, и они были бы совершенно свободны от своих крайних и глубоко-нефилософских увлечений.

Представляя собой одно из лучших философских созданий русской мысли и являясь несомненным фундаментом для ее дальнейшего развития, труд проф. Лопатина ясно указывает и на тот недостаток, которым по существу своему страдает издавна наше философствование. В нем подчеркнуто, с исключительной силой выявлено традиционное субъективистическое понимание Канта. Между тем, пока Канта будут считать субъективистом, пока ему будут приписывать мнение, будто наше мышление творит мир, а действительность заключается в наших представлениях, до тех пор истинная сущность его учения не будет вскрыта, а развитию философской мысли тем

---

[1] Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. I: Область умозрительных вопросов.— М., 1911. — Эта работа была переизданием его магистерской диссертации, напечатанной в качестве первого тома в 1886 г. Второй том «Положительных задач философии», который составила его докторская диссертация, вышел в 1891 г., но переиздан не был.

[2] Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности от Московского Психологического общества.— М., 1912.

самым будет положена непреодолимая преграда: мы будем жить философски до Канта, несмотря ни на какие героические усилия пойти вперед. Много хорошего, умного, захватывающего, даже замечательного может быть сказано и при этом. Но не будет только одного — прочной философской науки, т. е. полной свободы философского разума. Эта последняя достижима лишь через Канта, понятого во всем его объективистическом, вещном смысле. И тем, что лучшее из наших философских умов меряют Канта старым и неправильным масштабом, предначертывается непосредственная задача ближайших лет,— постараться проникнуть в подлинную сущность кантовской философии.

Разумеется, не было более достойного способа увековечить такое фундаментальное значение философской деятельности проф. Лопатина для дальнейших судеб русской философской мысли, как издание юбилейного сборника, открывающегося знаменательной статьей проф. Кн. Е. Трубецкого «Возвращение к философии». Да, мы переживаем действительный возврат к ней, ибо ясно и твердо уже в нас сознание того, что «дело философии есть дело свободы разума» (Лопатин, стр. XXVII)! И одним из самых существенных факторов этого глубоко-значительного возврата является, несомненно, тридцатилетняя деятельность юбиляра, которого русская философская современность должна открыто признать одним из лучших своих учителей.

Что касается до содержания сборника, то из девятнадцати статей, его составляющих, мы отметим сейчас, за недостатком места, только шесть следующих, на наш взгляд, наиболее характерных. Статья *Г. Шпета* «Один путь психологии и куда он ведет» видит такой путь в освобождении психических явлений от логизма, т. е. от тех трафаретных форм, в которых обычно познается внешний мир. Жалко только, что автор, будучи приверженцем метафизической психологии, не идет дальше и не требует освобождения психологии не только от логизма, но и от философизма вообще. Статья *Б. Кистяковского* «Рациональное и иррациональное в праве» за иррациональное в нем принимает сферу своеобразных правовых переживаний и очень интересно освещает с этой точки зрения взаимоотношения внутри правовой сферы. С чисто философской точки зрения трудно однако согласиться с таким истолкованием иррационального, ибо область психических переживаний лежит вообще за пределами философских интересов. Статья *Н. О. Лосского* «Органические и неорганические мировоззрения» отстаивает необходимость органической и идеал-реалистической философии, с исчерпывающей ясностью показывая в противоположность ходячим у нас мнениям, что именно к этому типу принадлежат современные философские учения Когена, Риккерта, Гуссерля. Статья *С. Булгакова* «Природа науки» с большой настойчивостью развивает мысль о хозяйственной, экономической сущности науки, соприкасаясь в этом пункте со взглядами гегелианца Кроче. Обвиняя же Когена и вообще неокантианцев в прагматизме потому, что они придают центральное значение в философии науке, она смешивает между собой то, что действительно прагматично в научном мышлении и от чего Коген старательно открещивается, с тем, что в нем трансцендентально, то есть присуще самому бытию и совсем не хозяйственно. Статья *А. Огнева* «Пантеизм и панлогизм», как бы продолжающая собой ту критику этих учений, которая когда-то была дана проф. Лопатиным, совсем несправедливо обходится с немецким имманентизмом, вменяя ему отрицание внешнего мира и нашего Я; ибо не отрицать их, а лишь истолковать менее противоречиво, чем то имеет место при непосредственном восприятии, хочет современная немецкая философия. Наконец, упоминаем о статье *В. Эрна* «Критика кантовского понятия истины». Вместо серьезного и беспристрастного анализа этой глубоко значительной проблемы, мы

встречаемся здесь с предвзятым и поверхностным старанием «галиматьизировать» Канта (как выражался Гегель сто лет тому назад против Якоби). И такой факт особенно печален у нас в России, которая еще так нуждается в ясном и неискажающем изложении взглядов великого кенигсбергца.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лопатин Л. М. Положительные задачи философии. Ч. I: Область умозрительных вопросов.— М., 1911.
2. Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к 30-летию научно-педагогической деятельности от Московского Психологического общества.— М., 1912.
3. Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте.— СПб., 2004.
4. Яковенко Б. В. Итальянская философия последнего времени // Логос.— 1910.— Кн. 2.
5. Яковенко Б. В. К критике теории познания Риккерта // Вопросы философии и психологии.— 1908.— Кн. 93.
6. Яковенко Б. В. О Логосе // Логос.— 1911.— Кн. 1.
7. Яковенко Б. В. О современном состоянии немецкой философии // Логос.— 1910.— Кн. 1.
8. Яковенко Б. В. О теоретической философии Германа Когена // Логос.— 1910.— Кн. 1.
9. Яковенко Б. В. Философская концепция Соломона Маймона // Вопросы философии и психологии.— 1912.— Кн. 114.
10. Яковенко Б. В. Что такое философия? Введение в трансцендентализм // Логос.— 1911–1912.— Кн. 2–3.
11. Berichte uber den III. Internationalen Kongress fur Philosophie zu Heidelberg 1. bis 5. September 1908.— Heidelberg, 1909.

П. А. Сапронов

САМОЗВАНЕЦ: НЕИЗБЕЖНОСТЬ ПАДЕНИЯ

Если анализировать причины, вызывающие неизбежное крушение самозванческой власти, то нельзя обойти вниманием эпизод, хотя и хорошо известный, но не из числа тех, на которых историки или мемуаристы были склонны особенно сосредотачиваться. Я имею в виду отношение победоносного Лжедмитрия I к семье внезапно умершего царя Бориса Федоровича.

Гибель царицы Марии Григорьевны и царя Федора Борисовича не может быть со всей уверенностью и однозначностью приписана злой воле Самозванца. Сколько не указывай на то, что свершившееся убийство было ему на руку, от этого обстоятельства до прямого обвинения в убийстве еще далеко. Понятно, что здесь могли перестараться клевреты Самозванца, могли своим холопьим нюхом почуять то, чем можно угодить новому властителю, но точно так же не исключено его прямое распоряжение или намек на желательность убийства. Что в действительности произошло — остается только гадать. Этого уже не скажешь о происшедшем с царевной Ксенией Борисовной Годуновой. Мемуаристы согласно свидетельствуют об одном и том же — Самозванец сделал царевну Ксению своей наложницей. Этим свидетельствам вторят и русские летописцы.

Преодолевая в себе кромешный ужас происшедшего, можно, конечно, указать на то, что своими действиями Самозванец воспроизводил архаическое, по сути первобытное обыкновение: победитель или убивает побежденных или обращает их в рабство. Для мужчин последнее предполагает тяжелый труд и полное бесправие, женщины же, если они молоды, становятся наложницами победителей. Такой логике следовал еще сын Ахиллеса Неоптолем, когда после взятия Трои сделал жену Гектора своей наложницей. Неоптолема не смутило при этом, что он превратил в наложницу ту, чьего мужа убил его отец. Какое дело Неоптолему было до «чувств» Андромахи? Он осуществлял свое «право копья» вполне в духе времени. С позиций греков более позднего времени Неоптолем мог выглядеть неумолимо жестоким и суровым и все-таки действующим по праву. Греки предпочитали сосредоточивать свое внимание на горестях и страданиях Андромахи. А Неоптолем действовал так, как действует неумолимая судьба. Это неотменимая данность, с ней надо считаться.

Прикладывать к русскому Самозванцу ту же самую мерку, что и к греку Неоптолему, можно исключительно с целью убедиться в ее полной неадекватности. То, что пристало эллинским басилевсам или татарским ханам, вовсе не приложимо к русскому царю — помазаннику Божию, предстающему Богу и отвечающему перед Ним за свой народ. Образ царя Московского и всея Руси, берущего себе в наложницы дочь предшествующего ему на троне властителя, неминуемо разрушается или, как минимум, колеблется. В нем начинает проглядывать мнимый царь — Самозванец. Разбойник и беспощадный грабитель, не брезгующий ничем из попавшего ему в руки. Что разбойнику до того, что по себе он оставит неустроение, разруху, смерть? Его дело — всласть погулять и потешиться, а дальше хоть трава не расти. В целом Лжедмитрий I не следовал подобной логике. Она была откровенно погибельна, несла в себе очень близкую катастрофу. Так что эпизод с царевной Ксенией Борисовной — это срыв, слабина, которую дал Самозванец. Характерно, однако, что ею он выдал себя, расписался в своей неспособности верно и точно сыграть избранную роль. В психологию Самозванца в этом случае особенно не заглянешь, сильно не напутав. И все же, все же только представим себе: тебе достается вчерашняя царевна, сама чистота и девство. Пусть она дочь твоего злейшего врага. Но врага-то себе ты выбрал сам. Каким-то невероятным стечением обстоятельств попрал его. И что же, тебе совершенно не приходит в голову, каково это вчерашней царевне — становиться наложницей лихого малого, неизвестно откуда взявшегося? Так нет же, нужно было Самозванцу утвердиться на Ксении Борисовне. После такого утверждения, наверное, пришлось ему как-то особенно договариваться с самим собой. Создавать в собственных глазах образ царственности, мало общего имеющий с традиционным московским образом. Хотел этого Самозванец или нет, но своей выходкой с царевной Ксенией он признал право поступать с ним так же, как он поступил с ней. Его «право» было правом не просто сильнейшего, а того, кто ни с кем и ни с чем не склонен считаться в своих желаниях, кроме чисто внешних ограничений. А это уже совсем не царственность. Это самозванчество, надевающее на себя личину царственности в попытке предстать тем, чем оно не является, чему внутренне чуждо.

Если то, как поступил Лжедмитрий с царевной Ксенией Федоровной, — это его провал в самое грубое и низменное самозванство, то в дальнейшем у нас речь пойдет о реалиях менее низменных, но от этого ничуть не менее симптоматических в плане самозванчества. Взять хотя бы распоряжение Самозванца постричь Симеона Бекбулатовича в монахи. От этого шага царь Борис Федорович удержался, несмотря на все свои опасения соперничества со стороны бывшего и недолгого «великого князя Московского и всея Руси». Вряд ли пострижение Симеона вызвало заметный резонанс в русском обществе. И все-таки в нем обозначилось нечто вовсе не царское и не преемственное. «Сын» действовал в прямую противоположность своему «отцу». «Отец» же, т. е. царь Иван Васильевич, несмотря на всю свою гневливость, подозрительность, непостоянство, не только дерзнул возвести на московский престол одного из своих подданных, обращаться к нему с прошениями. Сведя Симеона Бекбулатовича с престола и выделив ему в кормление Тверь и Торжок, Иван Васильевич оставил своего избранника в покое. С 1576 по 1606 г. он сидел в Твери, и никто, кажется, ему не докучал. Помешал Симеон Бекбулатович только Лжедмитрию I как вполне реальный и потенциально опасный соперник. По крайней мере, в глазах самого Лжедмитрия. Линию самозванства он прочертил, и ему ли было не опасаться, что не для одного себя?

На этом фоне особенно красноречивы и знаменательны действия Самозванца по утверждению своего царственного достоинства. В этих действиях он не ограничивался тем, чтобы утвердить себя царем Московским и всея Руси в духе своих предшественников — Федора Иоанновича и Ивана Васильевича. Для них быть царем означало первенствовать в православном мире по образу и подобию византийских царей. Выше этого в мире для светского властителя ничего нет, потому что собственно мир-ойкумена — это православный мир. Все остальные страны и народы более или менее тяготеют к тому, чтобы пребывать в антимире. Конечно, в дипломатических сношениях с другими, неправославными державами московские великие князья, а затем и цари ревниво следили за соблюдением высшего достоинства своего сана. Отсюда периодически возникавшие поползновения на уравнивание и отождествление своего титула с императорским. В эту традицию Лжедмитрий I как будто вписывается. Однако продолжает ее так, что она претерпевает радикальные изменения.

Так, после своего воцарения Лжедмитрий выпускает медаль со своим изображением и круговой надписью на латинском языке «Дмитрий Иванович милостью Божиею император России». Это уже заявка не старомосковская, это не ревнительство о том, чтобы царский сан не был умален. Это вполне откровенное поползновение на свое первенствование не только в православном, но еще и в католическо-протестантском мире. Ее можно попытаться объяснить широтой взгляда Лжедмитрия, его опытом пребывания в Речи Посполитой. Однако прежде всего говорить нужно об озабоченности нового царя Московии своей исключительностью. Императорский титул в его семантической наполненности давал возможность Лжедмитрию утвердить свою исключительность и несравненность того, кто не просто сел на прародительский престол, а еще и возвысился над своими предшественниками. Тому, кто вчера еще был никем, «гонимым миром странником», никак было не удержаться в ряду, пускай и самом высоком. Да, в ряд московских царей Самозванцу обязательно нужно было войти, иначе он не получил бы санкции на верховную власть. Вчерашнее ничтожество, между тем, требовало сверхкомпенсации. Его можно было преодолеть только взлетом на небывалую вершину. Тогда «ничтожество» представало в особом свете. Появлялась возможность взглянуть на него как на состояние человека, который всем состоявшимся обязан исключительно самому себе. В том смысле, что Самозванец, не обладая никакими исходными чертами и преимуществами, сумел достичь вершины власти, могущества, великолепия. Конечно, когда речь заходит о том, что Самозванец в своем восхождении всем обязан самому себе, это вовсе не исключает его избранничества, того, что его вели высшие силы. Но в таком случае высшие силы избрали достойнейшего, его достоинство совпадает с благословением Божиим. Вообще без уверенности в нем, хотя бы без надежды на него Самозванец не мог бы совершить своего стремительного восхождения. И тем не менее комплекс самозванчества оставался в нем неистребимым, не мог не проявляться, подрывая его царственность в глазах других, по существу же низводя ее до видимости и мнимости. Примеров тому можно привести несколько, в том числе и касающихся самоименования Лжедмитрия I.

Он, например, настаивал на титуле «царь царей». Вряд ли в этом случае Самозванец ориентировался на титулатуру персидских шахиншахов. Скорее, его ассоциации были библейскими, и работали они в одном и все том же направлении — безграничного и безудержного самовозвеличивания вчерашнего «ничтожества». При этом Лжедмитрий мог опираться на прецеденты именования московских царей «царь царем». Правда, не считаясь с тем, что они носили условно риторический характер славословия

и вовсе не были самоименованием государя в официальных текстах, где требовалось соблюдение дипломатического протокола. Понятно, что в таком самоименовании Лжедмитрий неизбежно попадал в ситуацию parvenu, затесавшегося в компанию природных государей, ставящего себя и других своими нелепыми претензиями в затруднительное положение. Кому бы не хватило ума и сообразительности напомнить Лжедмитрию исходное и самоочевидное: для христианских государей, не важно, православных, католических или протестантских, царь царей — один только Бог и ничто другой. А султан Блистательной Порты мог бы к этому прибавить, что даже он, великий и несравненный, халиф всех правоверных — всего лишь «тень Аллаха», как его и именуют в официальных документах.

Иной гранью поворачивается самозванчество Лжедмитрия I тогда, когда он заявляет о себе как о «Наияснейшем и непобедимом самодержце» или о «Пресветлейшем и непобедимейшем монархе». Такая титулатура встречается у восточных владык. Но применительно к христианскому и тем более православному государю она оставляет тяжелое впечатление бестактности, а то и глупости. У Самозванца явно закружилась голова, он оказался совсем не способен считаться с тем, что вменяемый христианин, равно на Востоке и на Западе, прекрасно сознает, кто в действительности есть «Непобедимейший», а кто даже на вершине власти и могущества остается Его рабом с вознесенной головой. Явно мы имеем дело со случаем, когда охота пуще неволи у того, кто был и остается Самозванцем и не способен не проговаривать этого, пускай не прямо, еще и еще раз. Он проговаривает нечто вроде заклинания. Оно исходит из уст того, кто сумел совершить совершенно невероятное и неправдоподобное и хотел бы действовать так и дальше. А ему действительно совершенно необходимо оставаться «непобедимейшим», чтобы власть не выпала из его рук и он не закончил свою жизнь еще большим «ничтожеством», чем начинал ее. Путь, на котором Самозванец обрел царство, вовсе не обещает того, что через некоторое время он сможет сказать о себе «который год уже царствую спокойно». Самозванец не мог не сознавать, что впереди битвы, и выигрывать их по плечу лишь «непобедимейшему». Собственно, с самого начала своего «царствования» Лжедмитрий и стремился к битвам. Ему обязательно нужно было поражать и восхищать, тем подтверждая чудо своего воцарения. Быть царем «Тишайшим» или «Грозным» равно было заказано Самозванцу. Ему оставался путь сражений и побед, в общем-то, не укладывающийся в привычные представления о Московском государе, без наличия которых его царствование оставалось зыбким и проблематичным. Ничего с этим Самозванец поделать не мог.

Все, что оставалось Лжедмитрию — это заклинания с утверждением своей непобедимости или того, что ему «нет равного в краях полночных». С этим и другими его заклинаниями странным образом уживалось и какое-то едва ли не пренебрежительное отношение Лжедмитрия к титулам. Нет, конечно, впрямую он ими не пренебрегал. Скорее, у него проявлялся недостаток пафоса и дистанции по отношению к титулам, выражающим собой царственность. Самозванец мог ставить их очень высоко и все же был мало чувствителен к их сакральному характеру. На этот счет есть одно поразительное свидетельство в речи Лжедмитрия, обращенной к польскому посольству на приеме 3 мая 1606 г. Эта речь пересказана несколькими мемуаристами довольно подробно, но только в одном из пересказов, содержащемся в «Дневнике послов», можно обнаружить следующее высказывание Самозванца: «Кроме того, всякому государю позволительно называться как кто пожелает. И действительно, у Римлян многие кесари назывались народными трибунами, консулами, аугурами, точно так же многие

из них, когда им вздумалось, бросали титул императора. Те же Римские кесари, как это известно, назывались князьями. Кесарь Август не дозволял называть себя государем, не смотря на то, что был им на самом деле… Итак, объявляем его королевской милости, что мы не только государь, не только царь, но и император и не желаем как-нибудь легко потерять этот титул для наших государств…»[1].

Непосредственно слова Лжедмитрия преследовали цель предъявить королю Речи Посполитой аргумент в пользу законности своего императорского титула, который не умалял бы достоинства короля, не указывал на его низшее место в иерархии царственности. Только в итоге Самозванец проговорил еще и нечто едва ли не скандальное. Настаивая на праве государя самому устанавливать свой титул, он вовсе не хотел девальвировать титулование как таковое. Скорее Лжедмитрий настаивал на том, что государь сам является источником своей царственности. Она ему не присваивается, не возлагается на него в форме определенного титула, а добывается и устанавливается государем по своему усмотрению. В конце концов за этим стоит самоосвящение власти государя, его самосакрализация, правда, подозрительно сближенная с десакрализацией. Одно здесь легко переходит в другое, обнаруживает себя другим.

На этот счет уместным будет напомнить о двух известных жестах самосакрализации в новоевропейской истории. По своей внешней выраженности они очень сходны и состояли в возложении государями на себя короны во время обряда венчания. На такой жест в самом конце XVII в. решился шведский король Карл XII, а в начале XIX в. император французов Наполеон. Первый из них был законным государем, к которому королевский сан перешел по наследству. Самокоронование ничего к царственности Карла XII не прибавляло. Оно стало не более чем экстравагантной выходкой. Его не обязательно было истолковывать как самосакрализацию, а можно было истолковать как отказ короля от посредничества Церкви, установление им связи напрямую с Богом. Когда Наполеон выхватил императорскую корону из рук римского первосвященника, в этом уже можно усмотреть самовозвеличивание по ту сторону католической религиозности. Это самовозвеличивание тяготело к самообожествлению на героический манер. Возлагая на себя корону, Наполеон как будто подводил итог своему восхождению на вершину власти, доблести, славы. Он мог себе позволить демонстрацию и акцентирование того, что императорской короной всецело обязан самому себе. Да, он всего лишь человек, но его деяния таковы, что утверждают его в сверхчеловеческом величии.

Наш Лжедмитрий I никогда не мог бы позволить себе какого-либо подобия самокоронования. Оно означало бы для него скорую и безоговорочную гибель. Собственно, он и не претендовал на нее. Его позиция была позицией захвата и присвоения не принадлежащего ему. В основе действий Самозванца были обман, притворство, сокрытие своего настоящего происхождения, имени, в конце концов, своей личности. На такой основе действительно великих деяний не совершают, не созидают доселе небывшего. Самозванцу остается только имитировать царственность с ее жестами и деяниями. В этой имитации он способен проявить ум, ловкость, мужество, расчетливость, но во всем этом обязательно будет недоставать самого главного — органической соразмерности миру, в котором пребываешь. Непомерные требования, предъявляемые ему, неизбежно чреваты неуместными и ненужными уступками, свидетельством которых может служить приведенный фрагмент из речи Самозванца. Ведь что в нем,

[1] Дневник польских послов // Русская историческая библиотека. Т. 1.— СПб., 1909.— С. 412–416.

в частности, проговаривается Самозванцем? Одновременно и вожделение ему недоступного, хотя и такого значимого, и готовность скинуть вожделенное, низвести его едва ли не до этикетной условности. Да, ловкий и невероятно удачливый человек — это все-таки не царь, царственность ему в руки не дается, сколько он ее не хватай, не удерживай, не стискивай.

А теперь в своем рассмотрении самозванчества Лжедмитрия мы подходим к ключевому для нас эпизоду в его жизни, сполна раскрывающему в самозванчестве неизбывное и самое существенное. С точки зрения «истории царствования» Самозванца он проходной, ничего в нем политически и военно-значимого нет — так, разговоры в тесном кругу близких Лжедмитрию поляков. Разговоры отвлеченные, ни к чему не обязывающие, просто непритязательная болтовня. Но с какой удивительной ясностью и отчетливостью в ней обнаруживается образ Лжедмитрия как Самозванца по преимуществу! Эпизод этот представляет собой дружескую пирушку, где языки развязываются и ведутся вольные речи. И вот какую вольность позволил себе Лжедмитрий, совсем незадолго до этого присутствовавший на своем бракосочетании с Мариной Мнишек и ее короновании, ставшем событием, казалось бы, окончательно утвердившим Самозванца на престоле Московских царей. «…В честь каждого из нас он пил особо,— пишет Станислав Немоевский, непосредственно участвовавший в пирушке,— разговаривал самым непринужденным образом, шутил. В разговоре вспоминал христианского цесаря, что он не показывается перед людьми. Прошелся и насчет его величества короля, нашего государя, по поводу какого-то пустяка; но желая его извинить, прибавил, что император еще больший дурак… чем польский король. Некоторые из нас отозвались было, но трудно было возражать человеку столь остроумному; даже и папы не оставил за то, что он приказывал целовать себя в ногу. Давали мы и на это объяснение, насколько умели и знали. Об Александре Македонском заметил, что в виду его великих достоинств и храбрости, он и по смерти ему друг, но о том сожалел, что он не в числе живых, а то бы с ним померялся…»[2].

Слова Лжедмитрия о коронованных особах Запада и о самом папе Римском, может быть, были бы уместны на своем низовом уровне. Оставайся он по-прежнему Григорием Отрепьевым, ушлым малым из числа дворни сановных Романовых, почему ему было бы и не позубоскалить среди себе подобных? Мы знаем, что у слуг своя правда, что для камердинера нет великого человека и т. п. Но теперь-то Самозванец уже не камердинер, а вроде бы как и царь, снизошедший до камердинерского общества. Хотя нет, не так вовсе — не снизошедший, а низведший это общество до своего уровня. Очевидно, не без некоторого сопротивления «камердинеров»-поляков. Они все-таки были не холопами, а вольными слугами, и такие речи вести среди них Самозванцу было негоже. Но его понесло, в нем волю себе дал холоп. Ему никак не войти в круг или в ряд настоящих природных государей, прежде всего по внутреннему самоощущению. Этот круг или ряд традиционно образовывал одну семью. В ней, правда, не было отца, зато все были братья, обязанные почитать и величать друг друга, взаимно отдавать должное царственному достоинству каждого из государей. И что уж совсем негоже государю, так это делать третьих лиц — не государей свидетелями и судьями своих внутрисемейных отношений. Их дело на почтительном расстоянии молча наблюдать за происходящим между государями. На каком-то уровне своей душевной

---

[2] Записки Станислава Немоевского (1606–1608) // Записки Станислава Немоевского (1606–1608). Рукопись Жолкевского.— Рязань, 2007.— С. 88–89.

жизни Самозванец не мог этого не чувствовать и не сознавать. Да вот, не удержался. Несдержанность Лжедмитрия связана с желанием преодолеть путем безудержного самовозвеличивания свою чуждость другим государям. Он способен сознавать себя ниже или выше других государей, но органическое ощущение равенства с ними ему не дано, а значит, не дано и царственности. Ее в себе не воспитаешь и не сформируешь, она есть или ее нет. Вполне возможно, что Лжедмитрий был умнее, расторопней, ловчее, решительней германского императора Рудольфа или польского короля Сигизмунда, но это не имеет прямого отношения к царственности. Ее Самозванцу оставалось изображать и имитировать. В нашем эпизоде Лжедмитрий об этом забыл или не удержался от желания побыть немного самим собой — Самозванцем.

Не могу не остановиться и на прямо-таки уморительных, умилительных даже словах Лжедмитрия в адрес Александра Македонского. Им позавидовал бы даже Иван Александрович Хлестаков: такого он не говорил и в минуты наивысшего вдохновения и парения духа. А ведь он тоже был самозванцем и по-своему блистательно разыгрывал доставшуюся ему роль Ревизора. Весь блеск Хлестакова был от «легкости в мыслях необычайной» и самозабвения. Забылся и Самозванец, да еще как! Вплоть до ощущения себя несравненным в своем величии, неотрывным от грандиозного самодовольства и самоупоения. Обыкновенно оно требует соотнесенности себя с кем-то безусловно общепризнанно великим и величайшим. Величайший при этом играет двоякую роль. Во-первых, через близость к нему можно войти в некоторый самый высокий из возможных ряд. Принадлежность к этому ряду не умаляет. Он так мал, как правило, раз-два, максимум три — и обчелся. Несравненный в таком ряду все-таки сравнивается. Но лишь для того, чтобы хоть как-то, на основании каких-то аналогий обозначить свое достоинство. Впрочем, в ряду с величайшим или величайшими несравненному долго оставаться негоже. У него обязательно должен возникнуть вопрос о том, так кто же все-таки из нас наивеличайший и окончательно единственный? Понятно, в чью пользу должен быть разрешен этот вопрос. Решает его наш Самозванец намеком вполне прозрачным. Его готовность «померяться» с Александром Македонским, разумеется, предполагает его победу над равным. Торжество через битву с равным. Предположение это подразумевает еще и уверение окружающих в том, кто будет победителем в титаническом единоборстве. Похоже, никаких уверений подобного рода Самозванец на устроенной им пирушке не дождался, для этого он собрал слишком приличную компанию. Но поистине, это не его вина, что не состоялось обмена репликами с гостями в таком роде: «Ну, конечно же, победителем в битве с Александром Македонским были бы Вы государь!», «Ну, что вы, что вы, это еще неизвестно, битва была бы упорная», и т.д. в таком же духе торжествующей пошлости, в которую втянул честную компанию Самозванец, не сумев, однако, довести пошлость до полной чистоты принципа. Вины его в том нет.

Все до сих пор сказанное о Самозванце и самозванчестве так или иначе бьет в одну цель — продемонстрировать их катастрофу и катастрофичность вовсе не в силу каких-то конкретно-ситуативных обстоятельств. Самозванец и самозванчество обречены прежде всего в силу поползновений на царственность, невозможности для Самозванца стать царем. Вроде бы так просто и ясно: Самозванцу сопутствует удача, он способен очень ловко и точно использовать благоприятные обстоятельства и нейтрализовать или обращать к своей пользе неблагоприятные. Все равно срыв и катастрофа неизбежны, потому как любая ошибка, промах, небрежность могут оказаться последними, окончательными и непоправимыми. То, что простится, останется

незамеченным у царя, Самозванцу обязательно зачтется на том счету, где сохраняются свидетельства его мнимой царственности. Властвовать же Самозванец способен только в качестве царя, т. е. того, кем ему никогда не стать. Здесь не помогут никакие усилия, стремление быть добродетельным и боголюбивым царем. Самое же губительное для Самозванца — это неспособность его стать носителем героической царственности.

Царь-герой представляет собой тот тип царственности, который предполагает следование пути самосакрализации. Так или иначе фигура царя в любой культуре сакральна. Сакральное же по определению исходит от божественной инстанции или само есть божественность, как это было, например, у египетских фараонов. В образе царя-героя тоже обязательно присутствует момент его сакрализации свыше. Однако в отличие от других типов царственных особ он еще и сам преодолевает в себе только человеческое. Своими деяниями и подвигами, доблестью и неколебимым мужеством утверждает себя как существо довлеющее себе, само являющееся жизненным центром всего и вся. Подобная жизненная установка вполне подходила бы для Самозванца, разрешала бы коллизии его существования, давала бы выход из тупиков, неотрывных от самозванчества. И, надо признать, наш русский самозванец Лжедмитрий I был не чужд героической повадки. Временами и моментами он как будто становился прямо-таки царем-героем. Однако в целое героического существования его жизнь не складывалась и не могла сложиться, и вот почему.

Царь-герой способен быть таковым лишь при условии принципиальной открытости его бытия и жизненного пути. Не то чтобы он человек — грудь нараспашку, но вся его жизнь величественна и масштабна. Героические деяния неотрывны от славы. Слава же — это не просто дань восхищения героическими деяниями и подвигами. В ней демонстрируется заметность и открытость пребывания героя в мире. Он просто не в состоянии в силу своей масшабности пребывать в сокровенности частного существования и уж тем более сокровенности мелких и постыдных действий и помыслов. Если таковые все-таки имели место, и никакого отречения от них и преодоления не происходит, то героическая заявка на существование разъедается, становится эфемерностью, мнимостью, бытием напоказ, т. е. тем, что отрицает самобытие и самодовление, составляющие самую суть героизма. Но это уже разговор не о герое, а о Самозванце, примеривающем к себе героическую мерку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дневник польских послов // Русская историческая библиотека. Т. 1.— СПб., 1909.

2. Записки Станислава Немоевского (1606–1608) // Записки Станислава Немоевского (1606–1608). Рукопись Жолкевского.— Рязань, 2007.

М. И. Найдорф

МАССОВЫЕ ДВИЖЕНИЯ В МАССОВЫХ ОБЩЕСТВАХ

Массовые движения — не единственная, конечно, но самая специфическая для массовых обществ форма общественной самоорганизации (социальных связей между людьми). Не то, чтобы такие «движения» не образовывались в обществах иного типа (взять, к примеру, революции или восстания прошлого), но в современном массовом обществе они — «родные», они не разрушают, а наполняют его, и потому, взятые во множестве, могут служить его отличительным признаком. Рост числа и влиятельности массовых движений в индустриально развитых странах на рубеже XIX–XX в. является индикатором исторического поворота этих стран к культуре/цивилизации массового типа.

Массовые движения можно описать как *добровольные и анонимные, численно неопределенные и временные множества людей, которых объединяет общая социально значимая цель и солидарность в ее достижении*. Цели массовых движений бывают самые разные. Например, в 1985 г. в США возникло массовое движение, имевшее целью принудить компанию Coca-Cola вернуться к производству популярного напитка по привычной классической рецептуре[1].

В тех случаях, когда движения устремлены к институциональным изменениям в области государственного управления, т. е. когда цели движения являются *политическими* (изменение законов, властных полномочий, разрешение социальных или межгосударственных конфликтов и т.п.), такие массовые движения обычно определяются как «общественные движения» (англ. social movements)[2]. Примером общественного движения может служить так называемый суфражизм (от англ. suffrage movement, где suffrage — право избирательного голоса) — движение за предоставление женщинам равных с мужчинами избирательных прав, существовавшее во второй половине

---

[1] The Real Story of New Coke. URL: http://www.thecoca-colacompany.com/heritage/cokelore_newcoke.html

[2] Термин «социальное движение» ввел в 1850 г. немецкий философ, государствовед, историк, экономист Лоренц фон Штейн (1815–1890) в книге «История социального движения во Франции с 1789 г. до наших дней».

XIX в. Суфражистки США достигли своих целей в 1920 г., когда была ратифицирована Девятнадцатая поправка к американской конституции[3]. В Англии значительная часть женщин получила избирательные права в 1919 г.

С достижением своих целей массовые движения завершаются.

Массовые движения возникают в ответ на неудовлетворительную социальную ситуацию, если государственно-правовая система не находит средств для ее преобразования. Но можно заметить и следующее: массовые движения возникают там и тогда, где и когда определенные социальные обстоятельства воспринимаются гражданами как нетерпимые. На эту, субъективную, сторону общественной ситуации обратил внимание еще А. де Токвиль. В главе под названием «Почему феодальные права сделались ненавистны народу Франции гораздо более, чем в других странах» сочинения «Старый порядок и революция» Токвиль пишет: «Причина данного явления состоит, с одной стороны, в том, что крестьянин стал собственником земли, а с другой,— в том, что он полностью вышел из-под контроля своего сеньера»[4]. То есть Французская революция разразилась не в той стране, где феодальные повинности были тяжелее, а там, где они казались нетерпимее, поскольку путь их преодоления был уже в значительной мере пройден.

Можно сказать, что *массовые движения вырастают на поле очевидности, когда их будущие участники в основном уже готовы разделить устремления, ради которых движение складывается*. Поэтому, например, протестные группы экологического направления впервые получили массовую поддержку после того, как было доказано, что широко применявшийся в сельском хозяйстве пестицид DDT (в СССР — «дуст», от англ. dust — пыль), встраиваясь в пищевую цепочку (растения — животные — человек), несет опасность раковых заболеваний и генетических нарушений[5]. Угроза, исходящая из повседневности и, значит, касающаяся почти всех, сделала очевидно правильными и справедливыми в глазах общественности требования экологов прекратить производство и использование этого пестицида. Усилия экологического движения привели к тому, что к началу 1980-х гг. практически все развитые страны запретили использование ДДТ. Это — типичный пример того, как массовое движение, являясь участником системы общественного самоуправления, воздействует на государственный институт.

Обычно на протяжении своей истории движения переживают периоды прилива и отлива участников соответственно росту и ослаблению актуальности в общественном мнении их идей и целей. Но, хотя влиятельность массовых движений существенно зависит от числа люлей, поддерживающих акции того или иного движения, количественный контроль в них затруднен добровольностью членства и отсутствием регистрации. Термин «массовые» в названии движений указывает не на количество сторонников (на то, что их обязательно «очень много»), а на качество этих общностей, на характерный *способ организации* групп этого типа. Наиболее стабильным элементом массового движения является инициативная группа. Рассмотрим ее значение на следующем примере.

---

[3] Поправка XIX (1920 г.): «Право голоса граждан Соединенных Штагов не должно отрицаться или ограничиваться Соединенными Штатами или каким-либо штатом по признаку пола. Конгресс имеет право исполнять настоящую статью принятием соответствующего законодательства».

[4] Токвиль А. де. Старый порядок и революция.— М., 1997.— С. 31.

[5] Широкая публика на западе узнала об этом из книги Рашели Карсон «Молчаливая весна» (Carson R. Silent Spring.— Houghton Mifflin, 1962).

В 1981 г., в период всемирного увлечения борьбой против апартеида[6], в Колумбийском университете США возникла группа «Коалиция за свободную Южную Африку» (КСЮА), протестовавшая против вложения средств Колумбийского университета в американские компании, которые делали бизнес в Южной Африке. Идея состояла в том, что университет косвенно, через эти компании, получал доходы от эксплуатации рабочих ЮАР, которые, в силу законов апартеида, подвергались у себя на родине несправедливой эксплуатации. Группа потребовала от руководства «деинвестировать» (изъять) капиталовложения университета из этих компаний, т. е. продать эти ценные бумаги на бирже.

«Это была слабо организованная группа с руководящим комитетом (steering committee), в состав которого входили около дюжины человек, преимущественно черных, принимавших решения на основе консенсуса, и еще около пятидесяти человек, менее активных, которые участвовали в собраниях, групповых протестах и образовательных мероприятиях», — пишет американский исследователь этого движения Эрик Хирш. Группа была организована не иерархично и не бюрократично и имела мало средств, если не считать труда ее членов[7]. Члены группы сообщали о насилии против участников борьбы с апартеидом в ЮАР во время рэп-вечеринок и на других собраниях студентов, а также в университетских газете и телевидении. Полученные знания содействовали поддержке со стороны других студентов идеи деинвестирования средств университета из южноафриканского бизнеса.

Сначала группа добивалась принятия желательных решений в администрации, на факультете и у представителей студентов в университетском Сенате, аргументируя тем, что это прежде всего моральное решение. Но наблюдательный совет Колумбийского университета в 1983 г. отклонил их резолюцию. Тогда группа КСЮА прибегла к митингам и пикетам, чтобы привлечь внимание к неуступчивости университетских властей. Но их посещали очень немного студентов. Поэтому было решено перейти к более воинственной тактике: к захвату здания в кампусе университета. Они понимали, что двенадцать членов руководящего комитета и их ближайшие сподвижники могут быть показательно арестованы и отчислены, но, идя на драматизацию конфликта, рассчитывали привлечь к нему внимание прессы.

После одного из митингов на площади студенческого городка в присутствии менее 200 человек его руководители повели участников маршем по территории кампуса. Марш завершился у ступеней основного учебного корпуса «Hamilton Hall», двери которые уже были блокированы цепью. Там члены руководящего комитета объявили, что не уйдут, пока их требования деинвестирования не будут выполнены администрацией. Около 150 студентов решили остаться у замкнутых дверей, а через два часа пикетчиков стало уже 250. Большинство из них не знали заранее, что будут участвовать в этой акции, но хорошо понимали суть дела. Это был результат длительной разъяснительной работы. Сами руководители были удивлены, они рассчитывали на полсотни членов комитета и активистов.

---

[6] Апартеид (apartheid) — название на языке африкаанс государственной политики расовой сегрегации в ЮАР, официально введенной там в 1948 г.

[7] Hirsch E. L. Sacrifice for the Cause: Group Processes, Recruitment, and Commit-ment in a Student Social Movement // American Sociological Review.— 55 (Apr.)—. P. 243–54; The Social Movements Reader. Cases and Concepts. Ed. by Jeff Goodwin and James M. Jasper.— Backwell Publishing, 2003.— P. 96.

Непрерывная блокада здания длилась 21 день, максимальное число студентов возле оцепленной двери доходило до 500 человек. Администрация принимала различные меры давления на протестующих, включая уговоры, разъяснительные письма и угрозы отчисления, однако аресты не производились. Через три недели интерес к событию стал угасать. Телевизионные картинки и обложки, которые все время показывали сидящих на ступеньках студентов, начинали отрицательно влиять на образ происходящего. В результате дискуссий участников блокаду было решено прекратить, перейти к другим формам действия. А через пять месяцев Наблюдательный совет Колумбийского университета принял решение о деинвестировании.

Социолог анализирует факторы, способствовавшие успеху движения КСЮА. Среди прочих он называет самоотверженность руководящего комитета, члены которого шли на личный риск и тем привлекли поддержку студентов, а также тщательную и упорную разъяснительную работу, в результате которой участники акции уже были готовы быстро сориентироваться в неожиданных для себя обстоятельствах. Речь у него идет также о коллективных решениях, принятых в ходе открытых и честных дискуссий, благодаря которым каждый студент чувствовал себя равноправным участником движения. Нужно отметить также широкий политический контекст — международные протесты против апартеида в Южной Африке, из-за чего участники этих событий не чувствовали себя одиноко.

Большинство исследователей согласны в том, что *массовые движения не возникают «на пустом месте»*. Кроме фактора очевидной понятности целей, который позволяет инициаторам быстро привлечь многих сторонников, массовые движения требуют эффективной координации и коммуникации его участников. Поэтому такие движения обычно вырастают на основе опыта и связей, которым уже обладают участники. Например, движение за гражданские права афроамериканцев опиралось на опыт консолидации и личные связи, сложившиеся у участников в рамках черных церквей. Массовые рабочие движения основывались на опыте профсоюзных акций. Феминистические движения опирались на уже существовавшие женские клубы.

Появление технических возможностей — телефонных, а потом и Интернет-ресурсов — приводило к конструированию сетей личных дружеских связей между участниками движения. Исследовательница движения за женское равноправие в 1960-х гг. в США, замечает, что «движение смогло возникнуть и перейти границу своего внезапного, спонтанного всплеска не ранее, чем сложилась коммуникативная сеть, связавшая единомышленников за пределами их личных связей»[8].

Любое общественное движение имеет своей целью сформировать коллективную убежденность в необходимости некоторых общественных перемен, с которой рано или поздно политикам — ввиду выборов — приходится считаться. «Мы ждем перемен» — название популярной песни Виктора Цоя. Там есть слова, точно описывающие настроение участников массового общественного движения:

Перемен требуют
наши сердца,

[8] Freeman Jo. The Origins of the Women's Liberation Movement // American Journal of Sociology.— 78 (4).— P. 792–811; The Social Movements Reader. P. 30.

Перемен требуют
наши глаза,
В нашем смехе и в наших слезах,
И в пульсации вен
Перемен!
Мы ждем перемен.

Сравним. Главная идея предвыборной программы Барака Обамы была, как известно, сформулирована похожим образом: «Мы хотим перемен»![9] В этом сходстве обнаруживает себя тот факт, что избирательная кампания в норме является одной из разновидностей общественных движений.

Убежденность в необходимости изменить что-либо из существующего — это всегда протест. Поэтому ***общественные движения часто именуют протестными***, так же как и их действия. Но если люди твердо знают, что в их жизни неправильно, вредно или неуместно, то это значит, что они представляют себе, что́ правильно, полезно, хорошо. И эта — невидимая сразу — положительная часть представлений протестующих не менее важна для понимания общественных движений, чем явная, протестная.

В связи с этим укажем на *три основных «верования»* (в смысле Ортеги-и-Гассета)[10], которые образуют фундаментальное основание Современной культуры и определяют ее радикальное отличие от культуры Нового времени (культуры Модерна).

Современную культуру отличает:

— современное отношение к природе;
— современное отношение к праву;
— современное отношение человеческой жизни.

Природа в Современной культуре больше не воспринимается как Великий Диктатор, полагающий основания естественного и социального бытия человека. Напротив, в современной культуре сформировано отношение к природе как к *ближайшей среде обитания*, которую человек культивирует и охраняет в интересах собственного благополучия. Слова некогда популярной песни о космонавтах «На пыльных тропинках далеких планет останутся наши следы» более не находят эмоционального отклика в душе современного массового человека.

Право в Современной культуре потеряло признаки сакральности. Право не признается более божественным, или естественным, или народным по происхождению. *Современное право* — непрерывно изменяемое *человеческое право*. Отношение к правооснованиям в Современной культуре легче всего сравнить с правилами спортивных игр, которые восходят к прошлому опыту, но всегда открыты к пересмотру силами экспертов и в интересах групп влияния.

Человеческая жизнь в Современной культуре понимается более не как дар — Божественный или Природный, — но как *собственность*, которою каждый человек по справедливости наделяется при рождении. Ее следует беречь, правильно использовать и приумножать (в данном случае — длить). Поэтому формула, которая описывает отношения к человеческой жизни в Современной культуре, может быть сведена к трем словам: комфорт, здоровье и долголетие.

---

[9] «Yes, we can change»,— восклицал Обама на своих предвыборных митингах (http://edition.cnn.com/2008/POLITICS/01/26/obama.transcript/index.html)

[10] Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования.— М., 1991.

Взрыв так называемых новых массовых (общественных) движений во второй половине XX в. во многом может быть объяснен общественной потребностью в том, чтобы утвердить в широком массовом сознании эти новые базовые «верования» после того, как они сформировались в ходе становления массового общества в эпоху между двумя мировыми войнами XX в. «Старые» движения были направлены на то, чтобы более справедливым образом включить своих сторонников в существующую общественную систему, например, войти в число избирателей, добиться более высокой заработной платы, равного образования для женщин или национального равноправия для меньшинств. Другой ряд старых общественных движений — это революционные движения, нацеленные на радикальное уничтожение существовавших социальных систем. Новые общественные движения не являются в этом смысле революционными, но они и не воспринимают существующую социальную систему как неизменную данность, к которой следует приспосабливаться. Новые массовые движения постоянно подталкивают общественную систему к эволюции в направлении, которое определено вышеназванными «верованиями» (представлениями), ставшими базовыми для Современной культуры.

Взять для примера женские движения. Основная идея нового феминизма — вытеснение половых различий гендерными — обозначила отказ от преклонения перед Природой. Э. Гидденс, один из весьма авторитетных социологов современности, объясняет, что «гендер означает не физические различия между мужчиной и женщиной, а социально формируемые особенности мужественности и женственности»[11]. Как известно, английский термин gender, означающий грамматическую категорию рода, был изъят из лингвистического контекста и перенесен в различные области гуманитарных исследований, чтобы «уйти» от термина «sexus» (биологический пол), «так как это понятие связывает с природной детерминированностью не только телесные различия мужчин и женщин, но и поло-ролевое разделение труда, неодинаковые требования и отношение общества к мужчинам и женщинам, разную общественную “ценность” лиц в зависимости от их пола»[12].

Термин гендер был призван подчеркнуть социокультурную, человеческую, а не природную, основу межполовых различий. «Разграничение пола и гендера является фундаментальным, так как многие различия между женщиной и мужчиной обуславливаются причинами, не являющимися биологическими по своей природе», — пишет Гидденс[13]. Но «уйти» от природы в область, целиком подвластную человеку, значит совершить революцию в понятиях, представлениях, в отношениях людей, в укладе жизни, в законах, наконец, — иными словами, совершить культурную революцию. Культурная революция состоит в фундаментальном сомнении относительно представлений, которые Ортега-и-Гассет называл «верованиями» и которые владеют нами. На этот раз имеет место сомнение во всесилии Природы в пользу веры во всесилие человека.

«Пол не имеет значения» — это и есть пусть не объявленный, но основной тезис современного женского движения. А раз так, то дело касается и мужчин тоже. И вот уже французский биолог Жак Тестар, обсуждая тему мужской беременности, вполне

---

[11] Гидденс Э. Социология.— М. 2005.— С. 507.

[12] Кирилина А. В. О применении понятия «гендер» в русскоязычном лингвистическом описании // Филологические науки. 2000 г.— № 3.— С. 18–19.

[13] Гидденс Э. Социология. С. 119.

доступной технически, настаивает на том, что «мы больше никогда не сможем на традиционный манер рассуждать о “мужском” и “женском” началах». Недавний прогресс биологии, эволюция социальных отношений между мужчинами и женщинами приводят его к мысли, что «отношения между полами есть континуум, в глубине которого нет подлинной дуальности». «Мысль Тестара, — пишет российская феминистка, — лишает всякого основания биологический детерминизм <…> И это снимает один из барьеров на пути утверждения гендерного партнерства, которое со своей стороны закладывает прочный фундамент для современной демократии “участия” или “консолидированной” демократии»[14].

«Пол не имеет значения» — основной идейный принцип также и гомосексуальных движений. Их акции собирают тех, кто уже считает этот принцип символом современного взгляда на мир и требуют его правового закрепления (например, государственной регистрации однополых браков). «Парады любви» демонстрируют неразличимость мужчин и женщин, преодолевших свой пол и ставших просто равными собственниками своей жизни. Это новое право основывается на принципе ***массовой демократии***, который можно сформулировать как ***равенство на основании простейшего признака***. Следовало бы заметить, что «преодолеть свой пол» в условиях массового празднества (фестиваля, карнавала) значительно легче, чем, скажем, в условиях семьи. Но в том-то и состоит особая привлекательность этих массовых движений, где возможно то, что представляется правильным, но трудно осуществимо в условиях исторически сложившейся повседневности.

С точки зрения представлений о справедливости в Современной культуре Божественное право хуже природного, поскольку сосуществование многих религий конфликтогенно. Природное право хуже социального, поскольку природа от рождения наделяет людей неодинаковыми способностями. Социальное право (националистическое или классовое) порождает неравенство и войны. С точки зрения массовой демократии равенства более справедливым будет элементарное базовое *право всего живого на жизнь*. На том стоят, например, так называемые зоозащитные движения, распространяющие идею прав животных рядом с правами людей (защитники китов, борцы с использованием животного меха, противники медицинских экспериментов на животных, огнестрельной охоты и т.п.).

Элементарное *право всего живого на жизнь* легко увидеть в основе убежденности участников антивоенных, экологических и других массовых движений, уравнивающих всех со всеми. Такова природа массовой культуры и массовой демократии. Можно взглянуть также на политические избирательные кампании как например общественных движений, где голоса, скажем, одного дипломата и одного студента по своим последствиям совершенно равны.

Все массовые движения так или иначе служат самоорганизации (новой упорядоченности) общества. Те из них, которые складываются по поводу политических целей, обычно начинают с объявления своих целей в форме политических деклараций. Их называют общественными (социальными) движениями. Другие массовые движения складываются ради иных, чем политические, целей, например, в сфере финансов, развлечения или потребления. Хотя, как показывает опыт, эти массовые движения, будучи тоже формой самоорганизации масс, могут приобретать и политическое значение. Вот примеры.

---

[14] http://www.owl.ru/win/books/gender/9.htm

Открытые акционерные общества, ОАО (англ. OJSC — Open Joint-Stock Company) могут быть описаны как массовые движения. И наоборот, массовые ***фестивальные движения*** в части случаев могут иметь объявленные политические цели (например, Всемирные фестивали молодежи и студентов провозглашают призывы к международной антиимпериалистической солидарности молодежи[15]).

Во второй половине XX в. фестивали сближаются с другой массовой формой народного гулянья — карнавалами, сохраняющими, впрочем, свой главный жанровый признак — шествие-парад. Слияние двух жанров можно проиллюстрировать примером ежегодного «Парада любви» («LoveParade») — в Германии. В его описании[16] значение слов «фестиваль», «парад», «фиеста» почти совпадают.

Цель новых массовых фестивальных движений как раз и состоит в регулярном воссоздании добровольных и анонимных, многочисленных и плотных скоплений людей, совместно образующих «иное», карнавально превращенное социальное пространство[17]. В этих скоплениях, числом доходящих иногда до полутора миллионов человек на одной площади, стихийно складывается та или иная самоорганизация. И хотя она ограничена пространством и временем фестиваля, *специфический социальный опыт людей, приобретенный ими в этих «экстремальных» общностях, неизбежно выносится затем в пространство повседневной жизни*.

Парадокс массовых движений состоит в том, что их участники, с одной стороны, совершенно свободны в своих действиях, но, с другой — эти действия имеют смысл только в рамках коллектива. Всякий раз, когда, ради себя или ради улучшения общества, индивид по собственному произволу присоединяется к движению, он вступает на путь, который он может успешно пройти только вместе с другими. Неоспоримо право каждого индивидуально принимать решение о присоединении к массовому движению, но так же неоспоримо, что, в виду целей массовых движений, один отдельно взятый индивид в них мало что значит. Иными словами, *в массовых движениях либерализм как принцип встречается с тоталитаризмом (тоже взятым как принцип)*.

Либерализм — это имя (возможно, утопической) системы взглядов и представлений относительно правильного мироустройства и места человека в нем, которая развивается уже больше двух сотен лет. «Либерализм — это культура, а не доктрина», — пишет современный автор, в моральном смысле — это «принцип полной автономии индивида, который признается абсолютным хозяином себя и своих решений». «Индивидуальная автономия, основанная на отрицании любой формы абсолютной власти. Если есть общий корень, который позволяет говорить о либерализме в единственном числе, то вот он»[18]. Понятно, что современные массовые движения, которые инкорпорированы в современные массовые общества, возможны только на основе этого принципа либерализма. Но сами движения постоянно воспроизводят в себе принципы мироустройства, которые можно обозначить как тоталитарные.

---

[15] См., напр.: URL: http://en.wikipedia.org/wiki/World_Festival_of_Youth_and_Students, http://sienquarterly.icwip.hu/htmls/download/magazine/sienq_30.pdf

[16] См., напр.: URL: http://www.tooday.ru/07/loveparade.php

[17] Хорошее антропологическое описание пространства одного из таких ежегодных фестивалей авторской песни им. В. Грушина см.: URL: http://alexeizuev.narod.ru/grushin/guide.rar

[18] Розанваллон П. Утопический либерализм // Неприкосновенный запас.— М., 2002.— № 3(23). URL: http://magazines.russ.ru/nz/2002/3/r1.html

Тоталитаризм, тоже взятый как принцип, как «культура, а не доктрина», предполагает противоположное либерализму: по-настоящему автономным, т. е. самоуправляемым и самоответственным, может быть лишь общество в целом, если его опыт, воля и разум сосредоточены в соответствующей институции. «Все в государстве и ничего вне государства», — формулировал дуче итальянцев Муссолини в 1920-х, когда итальянский фашизм созрел до тоталитарной формы государственности в этой стране. Массовое движение — партия итальянских фашистов — с этого момента, по словам Пальмиро Тольятти, «становится простым орудием государства, необходимым для ведения националистической пропаганды и пр., для того, чтобы привязать к государству слои мелкой и средней буржуазии, для оказания влияния на трудящихся»[19].

В современном массовом обществе массовые движения в значительной мере замещают социальные институты, соревнуясь с ними в принудительной силе.

Эту способность массовых движений заменять собою институты государства широко использовали в т. н. тоталитарных государствах[20]. В этих странах государство само создавало женские, молодежные, детские спортивные и разные другие массовые организации (например, пионеры, комсомольцы, ДОСААФ в СССР и аналогичные массовые организации в Германии и Италии) и массовые движения (например, массовая миграция молодежи на т. н. комсомольские стройки и на освоение целинных земель, «культурная революция» в Китае и т.п.)[21].

Можно сказать, что *массовое общество ежедневно рождает тоталитаризм*, и поэтому должно постоянно противодействовать этой угрозе. Преимущество тоталитаризма состоит в том, что это — простая схема самоорганизации общества и концентрации его ресурсов ради одной и понятной цели. Но эта схема нетерпима к противоречиям, она негибкая и, как показала история, порождает общественный застой и чревата самоуничтожением. Точно так же современное общество не может быть организовано на либеральной основе. Принцип общественного равновесия, достигнутого массой частных взаимодействий свободных индивидов по единым правилам, неосуществим там, где влиятельные силы представлены огромными массами людей и капиталов.

Массовые общества стоят перед необходимостью выработать свою новую культуру, учитывающую этот исторический опыт и эти новые обстоятельства.

ЛИТЕРАТУРА

1. The Real Story of New Coke. URL: http://www.thecoca-colacompany.com/heritage/cokelore_newcoke.html
2. Токвиль А. де. Старый порядок и революция.— М., 1997.
3. Carson R. Silent Spring.— Houghton Mifflin, 1962.

---

[19] Цит. по: Любин В. П. Преодоление прошлого: Споры о тоталитаризме: Аналитический обзор / РАН ИНИОН. Центр социальных научно-информационных исследований. Отдел отечественной и зарубежной истории. Отдел Западной Европы и Америки.— М., 2004. (Сер. Всеобщая история). URL: http://alestep.narod.ru/lubin/totalitarianism.htm

[20] К числу тоталитарных государств чаще всего относят сталинский СССР, нацистскую Германию, фашистскую Италию, Китайскую народную республику Мао-Цзедуна и ряд из стран-сателлитов.

[21] Подробнее об этом: Найдорф М. Заметки по культурологии тоталитаризма. URL: http://www.moria.hut1.ru/ru/almanah/01_05.htm

4. Hirsch E. L. Sacrifice for the Cause: Group Processes, Recruitment, and Commitment in a Student Social Movement // American Sociological Review — 55 (Apr.).— P. 243–54.

5. The Social Movements Reader. Cases and Concepts / Ed. by Jeff Goodwin and James M. Jasper.— Backwell Publishing.

6. Freeman J. The Origins of the Women's Liberation Movement // American Journal of Sociology.— 78 (4).— P. 792–811.

7. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования.— М., 1991.

8. Гидденс Э. Социология.— М., 2005.

9. Кирилина А. В. О применении понятия «гендер» в русскоязычном лингвистическом описании // Филологические науки.— 2000.— № 3.

10. Розанваллон П. Утопический либерализм // Неприкосновенный запас.— М., 2002.— № 3(23). URL: http://magazines.russ.ru/nz/2002/3/r1.html (22.09.2010).

11. Любин В. П. Преодоление прошлого: Споры о тоталитаризме: Аналитический обзор / РАН ИНИОН. Центр социальных научно-информационных исследований. Отдел отечественной и зарубежной истории. Отдел Западной Европы и Америки.— М., 2004 (Сер. Всеобщая история), URL: http://alestep.narod.ru/lubin/totalitarianism.htm (25.09.2010).

12. Найдорф М. Заметки по культурологии тоталитаризма. URL: http://www.moria.hut1.ru/ru/almanah/01_05.htm (24.09.2010).

Р. А. Соколов

К ВОПРОСУ О ВОЗМОЖНОСТИ ПОБРАТИМСТВА РУССКИХ КНЯЗЕЙ И МОНГОЛОВ[1]

Наверное, не будет слишком большим преувеличением утверждение о том, что феномен Гумилева-ученого представляет собой совершенно уникальное явление в современном общественном сознании. Действительно, имя его знакомо очень широкому кругу людей, а взгляды исследователя и по сей день активно обсуждаются. Этому вовсе не мешает то, что область научных штудий Льва Николаевича была все же достаточно специфической и на первый взгляд весьма далекой от повседневных интеллектуальных запросов неподготовленного читателя. Тем более наследие историка оказалось востребованным в среде специалистов. При этом слово «востребованное», разумеется, вовсе не означает полного и безоговорочного признания истинности тех или иных предложенных ученым выводов, дискуссии вокруг которых не утихают.

Хотелось бы обратить внимание и еще на один любопытный факт. Простое прикосновение Л. Н. Гумилева к некоторым проблемам истории, мысль или идея, высказанные как бы «на ходу», иногда приводили к тому, что внимание историков оказывалось надолго прикованным именно к этой версии. Речь в данном случае идет не только о таких глобальных вопросах, как, скажем, теория этногенеза, масштабность которой очень легко объясняет не снижающийся интерес к ней, Л. Н. Гумилев мог открыть оживленную полемику и в отношении гораздо более локальных моментов.

Прекрасным подтверждением этому может служить гипотеза Л. Н. Гумилева о побратимстве князя Александра Ярославича Невского и правнука Чингиз-хана Сартака. Данное предположение ученого немедленно стало предметом активного обсуждения в научной среде. Дополнительный стимул для этого — сама личность Александра Невского, фигура, безусловно, знаковая в истории России, наш национальный герой.

В двух словах напомним суть дела. Начало пятидесятых годов XIII в. На Руси совсем недавно была установлена ордынская зависимость. На Северо-Востоке одновременно находятся два великих князя, право которых на их столы было утверждено в далеком Каракоруме: старший сын Ярослава Александр, уже успевший обессмертить свое

[1] Исследование выполнено при поддержке гранта Президента Российской Федерации по теме «Государство, общество и церковь в средневековой Руси» (№ гранта МК-1091.2010.6).

имя победами над шведами и немцами, правил в Новгороде; а младший — Андрей — во Владимире. Второй из них вынашивал проекты борьбы с монголами, для этого он примкнул к антитатарской коалиции, главой которой был Даниил Галицкий.

Однако в 1252 г. на амбициозных антиордынских планах русских князей был поставлен крест: нападение отряда под началом темника Неврюя заставило отказаться от бесперспективных попыток ликвидировать зависимость. Андрей вынужден был бежать в Швецию, а Александр Невский единолично сосредоточил в своих руках великокняжескую власть. Сделать это ему позволил очередной визит в Орду[2].

Говоря об этих событиях, Л. Н. Гумилев указывал, что Андрей Ярославич готовил союз с Европой против монголов, не понимая катастрофических последствий этого шага, «золотой венец Даниила ослепил его». В противоположность этому, Александр «великолепно разбирался в этнополитической обстановке, и он спас Россию». И далее ученый сделал то самое предположение, о котором, собственно, и пойдет речь в настоящем сообщении: «В 1251 г. Александр приехал в орду Батыя, подружился, а потом побратался с его сыном Сартаком…»[3].

Многие специалисты высказали скепсис относительно приведенной выше версии. Особенно критично рассмотрел ее В. Л. Егоров. В двух статьях, посвященных взаимоотношениям Ярославича с ордынскими правителями, исследователь внимательно проанализировал гипотезу и пришел к выводу о ее полной несосоятельности. По его мнению, она неверна уже хотя бы потому, что Александр как православный человек не мог участвовать в обряде братания, во время которого смешивалась кровь братающихся в чаше с кумысом, а затем содержимое совместно выпивалось. В связи с этим побратимство русского князя и Чингизида исследователь посчитал возможным назвать «чистым домыслом»[4].

Однако после знакомства с выводами В. Л. Егорова остается все же ощущение некоторой недосказанности. Ведь даже церковные историки не видели ничего кощунственного в построениях Л. Н. Гумилева относительно возможного побратимства князя с Сартаком. Митрополит Иоанн (Снычев) в своей книге «Самодержавие духа» привел этот факт, и из текста ясно, что с точки зрения современного иерарха-историка ничего предосудительного в нем нет[5]. Да и ученые светские не выступили в данном случае против Гумилева «единым фронтом»[6].

Особенно обращает на себя внимание то, что в данном случае В. Л. Егоров свел воедино две проблемы: побратимство Сартака и Александра, т. е. событие очень конкретное, и саму возможность побратимства князя и Чингизида. В первом случае, конечно, из-за отсутствия подтверждений данного факта в источниках имеются определенные основания для сомнений, но во втором случае уже возможно высказать возражения и самому В. Л. Егорову.

---

[2] Полное собрание русских летописей. Т. I. Лаврентьевская летопись.— М., 1997.— Стб. 473.

[3] Гумилев Л. Н. Древняя Русь и великая Степь.— М., 1992.— С. 361.

[4] Егоров В. Л. 1) Александр Невский и Золотая Орда // Александр Невский и история России. Материалы научно-практической конференции 26–28 сентября 1995 г.— Новгород, 1995.— С. 52; 2) Александр Невский и Чингизиды // Отечественная история.— 1997.— № 2.— С. 52.

[5] Иоанн, высокопреосвященнейший митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки Русского самосознания.— СПб., 1994.— С. 87.

[6] Например, эти события полагает возможными Ю. В. Кривошеев (Кривошеев Ю. В. 1) О средневековой русской государственности. (К постановке вопроса).— СПб., 1995.— С. 34; 2) Русь и монголы. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв.— СПб., 1999.— С. 240).

Действительно, в древности вступление в отношения побратимства в православной традиции не выглядело отступничеством и не являлось им по своей сути. А. А. Ткаченко дает следующее определение братотворению — «средневековый обряд церковного благословения двух христиан, не состоящих в кровном родстве, но стремящихся к тесному духовному общению и братской взаимопомощи в мирских делах. Появился в результате синтеза древнего обычая побратимства, известного у многих народов, и христианской практики вступления в "духовное родство", возникшей еще в первые века [новой эры] …»[7].

Имеются ли подтверждения существования практики побратимства на Руси в «ордынскую» эпоху? На этот вопрос следует дать утвердительный ответ. Речь идет о памятнике агиографического жанра — «Повести о Петре, царевиче Ордынском». В ней можно найти сообщение о таком братании отпрыска царского монгольского рода с одним из ростовских князей, совершенном в церкви епископом: «И только любляше князь Петра, яко и хлеба без него не яст, яко владыце братати их в церкви с князем. И прозвася Петр братом князю»[8].

Анализ других источников показывает, что братание вовсе не пришло на Русь с монголами, оно было известно много раньше. Корни его возможно отыскать еще в дохристианских временах. Многочисленные примеры подобного рода содержатся в русском эпосе — былинах[9]. Сведения о нем имеем и в Киевское время. Так, в Киево-Печерском патерике читаем о дьяконе Тите и попе Евагриии, что они «два брата бяста по духу…»[10]. Там же сообщается о неких Сергии и Иване, которые «приидоста в въ церковь богонареченную, и ведоста свет, паче солнца, на иконе чюдней Богородичене, и въ духовное братство приидоста»[11]. Сын второго из них, высказывая после смерти отца права на наследство, хранителем которого был Сергий, призывал своего названного дядю дать клятву в собственной добросовестности у той самой иконы: «Клени ми ся в церкви Печерской перед чюдною иконою Богородничиною, идеже братство взя со стцем моим»[12]. Еще о двух братьях рассказывает «Слово о блаженем Марце Печернице» из того же патерика: «Духовнаа брата беста в томъ же велицем манастыри Печерском, сопряжена любовию сердечною от уности, единоумие имуще и едину волю», одного из них звали Феофил[13].

Нарушение обязательств к названному брату заслуживало жестокой кары, как это видно из повествования патерика: Евагрий за нежелание простить Тита был наказан смертью, Сергий за обман сына Иоанна — временным параличом. Только раскаяние

---

[7] Ткаченко А. А. Братотворение. URL: http//golubinski.ru/ecclesia/bratotvorenie.htm. — Там же см. подробно о церковном чине братотворения, а также библиографию проблемы.

[8] Повесть о Петре, царевиче Ордынском // Древнерусские предания (XI–XVI вв.).— М., 1982. С. 147. — На братание Петра и Ростовского князя обращал внимание еще А. Н. Веселовский (Веселовский А. Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности. (Хронологические гипотезы) // Журнал Министерства народного просвещения.— 1894.— Ч. 291.— С. 306).

[9] Громыко М. М. Обычай побратимства в былинах // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. научных трудов / Под ред. Б. Н. Путилова.— Л., 1984.— С. 116–121.

[10] Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик.— М., 1999.— С. 35.

[11] Там же. С. 16.

[12] Там же. С. 17.

[13] Там же. С. 58.

в высокомерии к умершему брату спасло от немедленной смерти упомянутого выше Феофила[14]. Такие данные вполне соотносятся с мнением М. М. Громыко, которая, основываясь на анализе былинных текстов и этнографического материала, пришла к выводу о прочности в народном сознании уз побратимства, которые представлялись даже более важными, чем кровно-родственная связь[15]. «В России братотворение согласовывалось с народным духом. Русские любили братство»[16]. Это подтверждается и тем, что, несмотря на запрещение в силу ряда причин совершения церковного чина братотворения в XVII в.[17], подобная организация отношений индивидов продолжала существовать в России вплоть до XIX в. (разумеется, уже без всякого церковного чина): братались те, кому нужна была твердая уверенность в помощи товарища — бурлаки, казаки, а иногда и крестьяне, причем это явление фиксировалось в разных губерниях[18].

Все вышеизложенное вполне соответствует представлениям о священности побратимства у монголов. В «Сокровенном сказании» говорится: «Закон побратимства состоит в том, что анды, названные братья,— как одна душа: никогда не оставляя, спасают друг друга в смертельной опасности»[19].

Следовательно, было возможным вступление в братство православного князя с монголом, делалось это совсем не обязательно по монгольскому «сценарию» с питьем кумыса, смешанного с кровью. Братство могло быть духовным, налагало оно серьезные обязанности и заключалось вполне по-православному. Православное христианство являлось важным этноконсолидирующим фактором древнерусского общества (это свойство оно сохраняло вплоть до XX в.[20], а в какой-то мере и до сей поры), а значит, крестившийся татарин утрачивал свое *главное* отличие и становился для наших предков «своим».

Православие, как мы видели, вовсе не противоречило участию в обряде братания, и это, действительно, придает несколько больший вес предположению Л. Н. Гумилева (тем более что Сартак, вероятно, был христианином[21]). Но при этом необходимо подчеркнуть, что мы не хотим поставить под сомнение утверждение В. Л. Егорова о недостаточной обоснованности *выводов относительно конкретного события* — братания Сартака и Александра Невского. В то же время нам представляется недопустимым отметать с порога саму *возможность* побратимства монгола и русского, ведь оно, хотя и заключалось с помощью разных обрядов, было известно и татарам, и русским, в представлениях и тех, и других налагало одинаково серьезные обязанности на побратимов. А потому ставший христианином монгол вполне мог исполнить этот ритуал, как было принято на Руси.

---

[14] Там же. С. 35, 17, 59–60.

[15] Громыко М. М. Обычай побратимства в былинах. С. 119.

[16] Никольский К., протоиерей. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах.— СПб., 1895.— С. 371.

[17] О причинах запрета на совершение обряда см. подробно: Там же. С. 376–379.

[18] Громыко М. М. Обычай побратимства в былинах. С. 123.

[19] Цит. по: Кривошеев Ю. В. Русь и монголы. С. 240.

[20] Беляев И. Д. История русского законодательства.— СПб., 1999.— С. 159.

[21] См.: Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / Извлечения из персидских источников, собранные В. Г. Тизенгаузеном. Т. II.— М.; Л., 1941.— С. 19, 22.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беляев И. Д. История русского законодательства.— СПб., 1999.
2. Веселовский А. Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальной обрядности. (Хронологические гипотезы) // Журнал Министерства народного просвещения.— 1894.— Ч. 291.
3. Громыко М. М. Обычай побратимства в былинах // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов: Сб. научных трудов / Под ред. Б. Н. Путилова.— Л., 1984.— С. 116–121.
4. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и великая Степь.— М., 1992.
5. Егоров В. Л. Александр Невский и Золотая Орда // Александр Невский и история России. Материалы научно-практической конференции 26–28 сентября 1995 г.— Новгород, 1995.
6. Егоров В. Л. Александр Невский и Чингизиды // Отечественная история.— 1997.— № 2.
7. Иоанн, высокопреосвященнейший митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки Русского самосознания.— СПб., 1994.
8. Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик.— М., 1999.
9. Кривошеев Ю. В. О средневековой русской государственности (К постановке вопроса).— СПб., 1995.
10. Кривошеев Ю. В. Русь и монголы. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв.— СПб., 1999.
11. Никольский К., протоиерей. О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах.— СПб., 1895.
12. Повесть о Петре, царевиче Ордынском // Древнерусские предания (XI–XVI вв.).— М., 1982.
13. Полное собрание русских летописей. Т. I: Лаврентьевская летопись.— М., 1997.
14. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / Извлечения из персидских источников, собранные В. Г. Тизенгаузеном. Т. II.— М.; Л., 1941.
15. Ткаченко А. А. Братотворение. URL: http//golubinski.ru/ecclesia/bratotvorenie.htm

О. Н. Щедринова

КОСМИЧЕСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ КУПРИНА

> Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек — не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная.
>
> Н. А. Бердяев

Разгул атеизма в России был предвосхищен возникновением поразительного общественного явления. Имя этому явлению — русский космизм. В историческом контексте философия космизма выступает в качестве последнего шанса на духовное спасение человечества. Люди на протяжении всей своей истории так или иначе пребывали в состоянии постоянного интереса к окружающему космосу. В первые времена они искали защиты у природы, создавали целые пантеоны богов и духов, потом стали изучать небесные явления и ближайшие планеты. Между тем, земная жизнь становилась ареной борьбы за веру, но, как правило, это была борьба одной веры с другой, и только в XX в. в России произошла беспрецедентная битва веры и неверия, Добра и Зла. Именно в этот критический момент истории в России концентрируется мысль, возвращающая человека к истокам своего существа, обращающая его к космосу, который служит указанием на иные — неземные — ценности. Появляется философия русского космизма. Человек становится достоянием Большого Космоса. Блистательная плеяда ученых, писателей, поэтов, художников, философов появляется в России подобно космическому десанту спасателей. Метафизика жизни становится культурным ядром эпохи. Может быть не вопреки, а именно благодаря философским идеям космистов эпоха атеизма продержалась на русской земле всего 70 лет. «Сильный космический ветер колеблет все страны, народы и культуры», — пишет в эти годы Н. А. Бердяев[1]. В центре этого процесса находится человек. Существует некое «идеальное родство» мира и человека, их «пронизанность друг другом». «Мир есть раскрытие Человека, проекция его», — утверждает П. Флоренский[2]. Человек начинает ощущать целокупное слияние с окружающим миром. Новое учение о ноосфере подтверждает этот факт. По мысли основоположника учения о ноосфере (сфере разума) В. И. Вернадского, «ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой»[3]. Как

---

[1] Бердяев Н. А. Судьба России.— М., 1990.— С. 126.

[2] Флоренский П. А. Макрокосмос и микрокосмос // Человек и природа.— 1989.— № 9.

[3] Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Успехи современной биологии.— № 18.— Вып. 2.— 1944.— С. 113–120.

известно, термин «ноосфера» впервые был введен французским философом Эдуардом Леруа в 1927 г. От деятельности и мысли человека зависит будущее планеты. Как пишет в своей работе «Феномен человека» (глава «Развертывание ноосферы») Тейяр де Шарден, «мысль становится множеством, чтобы завоевать все обитаемое пространство поверх любой другой формы жизни. Другими словами, дух ткет и развертывает покров ноосферы». Учение о ноосфере дает синергийный эффект взаимодействия космоса и человека, возвращая последнего к «слиянию с Единым» как к возможности сохранения вида через духовное взросление и совершенствование. Мысль, разум и человек становятся предельной ипостасью грядущего мира. «Я думаю: мысль человека — это как бы ток от таинственного, еще неведомого центра, это какая-то широкая напряженная вибрация невесомой материи, разлитой в мировом пространстве… Вот мысль вышла из моего мозга, и вся мировая *сфера* задрожала, заколебалась вокруг меня, как вода от брошенного камня, как звук вокруг звенящей струны… Я думаю, что ничто в мире не пропадает,— ничто! — не только сказанное, но и подуманное»[4]. Эти слова не являются цитатой из работ основоположников русского космизма, они принадлежат Александру Ивановичу Куприну, и написаны им в 1906 г. в рассказе «Река жизни». Черты русского космизма в творчестве Куприна — это объективная данность, а отнюдь не «сопряжение далековатых идей»[5]. Как ни необычно это звучит, но можно с уверенностью утверждать, что в произведениях Куприна идеи космизма явно доминируют. В его творчестве отсутствует водораздел между человеческим бытием и горним миром. Не только судьба человечества, но судьба самой планеты интересует писателя: «Кто знает, чем кончится длинная история нашей планеты, этой крошечной песчинки, несущейся по таинственным спиралям в какую-то страшную, безвестную и бесконечную пропасть?» (1904)[6]; «Но теперь все чаще и чаще снится мне земля — это огромное живое ядро, которое, вращаясь, летит стремительно в какую-то черную, бесконечную, безвестную бездну, летит, повинуясь точным и таинственным законам» (1905)[7]; «Мертвая одинокая луна, лишенная жизни и воздуха… мириады серебряных точек… И земля, такая же точка, песчинка, несущаяся в вечный мрак…» (1893)[8]. Идеи трансцендентности пронизывали все пространство тех лет, равно как и умы людей того времени. Куприн, прочно вошедший в русскую литературу как бытописатель и документалист, открывается с совершенно неизведанной стороны. Эта сторона его творчества не только занимает огромное место, но является фундаментальной основой всех его произведений. Не «болезненная психология», не тяготение к фольклору, не детализация повседневности, а космическое мышление планетарного масштаба — суть творческой и человеческой личности А. И. Куприна.

Говоря о повседневности в творчестве Куприна, следует вспомнить слова великого романтика Уильяма Вордсворта из его предисловия к «Лирическим балладам»: «отобрать случаи и ситуации из повседневной жизни и пересказать или описать их… обыденным языком… наконец — и это самое главное — сделать эти случаи и ситуации интересными, выявив в них с правдивостью, но не нарочито, основополагающие законы нашей природы»[9] (романтической! — *прим. авт.*) — вот истинная задача

---

[4] Куприн А. И. Река жизни // Куприн А. И. Полн. собр. соч.: В 10 т.— М., 2007. Т. 1. С. 312.

[5] Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.— М.; Л., 1952.— С. 206.

[6] Куприн А. И. Белые ночи // Куприн А. И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 185.

[7] Куприн А. И. Сны // Там же. Т. 4. С. 223.

[8] Куприн А. И. Лунной ночью // Там же. Т. 2. С. 383.

[9] Вордсворт У. Литературные манифесты западноевропейских романтиков.— М., 1980.— С. 262.

романтиков. Как раз о таком качестве романтизма свидетельствует некоторое увлечение Куприна деталями быта. Он часто демонстрирует классическую картину поэзии обыденности, когда из груды деталей возникает вдруг удивительный и яркий в своей уникальности пласт реальности, насыщенный самобытным колоритом данного места, характерами людей, там проживающих, рождающий ощущение переноса во времени и пространстве, дающий право утверждать, что перед нами трепетно-поэтическое, т. е. романтическое, отношение к детали. Например, в рассказе «Река жизни» читаем: «Хозяйская комната в номерах “Сербия”. Желтые обои; два окна с тюлевыми грязными занавесками; между ними раскосое овальное зеркало, наклонившись под углом в 45 градусов, отражает в себе крашеный пол и ножки кресел; на подоконниках пыльные, бородавчатые кактусы; под потолком клетка с канарейкой. Комната перегорожена красными ситцевыми ширмами… По углам комнаты свален беспорядочно всяческий, покрытый паутиной хлам: астролябия в рыжем кожаном чехле и при ней тренога с цепью, несколько старых чемоданов и сундуков, бесструнная гитара, охотничьи сапоги, швейная машина, музыкальный ящик “Монопан”, фотографический аппарат, штук пять ламп, груды книг, веревки, узлы белья…»[10]. Такое внимательное — романтическое — отношение к деталям в равной степени касается всех текстов Куприна. О судьбоносной роли деталей и различных событий в жизни человека сам Куприн пишет так: «…нет ни одного ничтожного явления, которое не оставило бы во мне неизгладимого следа. Тихая ночная возня мыши под полом и смертная казнь, рождение ребенка и шуршание осеннего листа, ураган на море и тиканье карманных часов, ласка любимой женщины и объявление о ваксе,— все, все,— и малое и большое, сознанное мною и несознанное,— все притрагивается к моему мозгу, все чертит на нем непонятные знаки. Каждая прожитая мною минута кладет вечную, но неизвестную мне печать на мой характер, на мою любовь или отвращение к жизни, на ум, на здоровье, на память и воображение, на всю мою грядущую жизнь, а может быть, даже на жизнь моих детей и внуков»[11]. В контексте таких размышлений Куприна совершенно иначе выглядит его акцентированное пристрастие к детализации действительности.

Поразительным открытием становится рассуждение писателя, воплощенное в художественной форме и навеянное работами Н. Ф. Федорова. Речь идет о главной работе основоположника русского космизма «Философия общего дела», где Федоров рассматривает вопрос о том, что «в регуляции, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим»[12]. В свою работу Федоров включает некоторые конкретные предложения о регуляции погоды методом взрыва в облаках, *об управлении магнитными силами,* движением земного шара, об овладении новыми источниками энергии, о метеорической регуляции в масштабах всей планеты, о выходе в космос и управлении космическими процессами. Сравним эти предложения Федорова с идеями Куприна. В рассказе «Тост» (1905) Куприн пишет: «…много тысяч техников, инженеров, астрономов, математиков, архитекторов и других ученых специалистов самоотверженно работали над осуществлением самой вдохновенной, самой героической идеи… они решили обратить земной шар в гигантскую электромагнитную катушку и для этого обмотали его с севера до юга спиралью из стального, одетого в гуттаперчу троса, длиною около четырех миллиар-

[10] Куприн А. И. Река жизни. С. 297.

[11] Куприн А. И. Вечерний гость // Куприн А. И. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 543.

[12] Федоров Н. Ф. Философия общего дела.— СПб., 1912.— Т. 1–2.

дов километров. На обоих полюсах они воздвигли электроприемники необычайной мощности и, наконец, соединили между собою все уголки земли бесчисленным множеством проводов… Неистощимая магнитная сила земли привела в движение все фабрики, заводы, земледельческие машины, железные дороги и пароходы. Она осветила все улицы и все дома и обогрела все жилые помещения. Она сделала ненужным дальнейшее употребление каменного угля, залежи которого уже давно иссякли. Она стерла с лица земли безобразные дымовые трубы, отравлявшие воздух. Она избавила цветы, травы и деревья — эту истинную радость земли — от грозившего им вымирания и истребления»[13]. В парадигме этих совпадений возникает убежденность, что в тот исторический период дыхание Космоса касалось буквально каждого человека. Мистическая красота сверкала во всем своем великолепии. Широким божественным росчерком небо окрашивалось небывалыми цветами мироздания. Радуга цветов, сияние звезд, свет Солнца, молнии, узоры облаков и небесный гром были дарами Космоса. И был Человек. Украшение Вселенной. Их единство составляло и составляет главные тайны бытия. Эти тайны мучительно тревожили Куприна, он всю свою жизнь пытался их разгадать. О чем бы он ни писал, какие бы темы ни исследовал, в поле его зрения всегда находились экстремальные зоны, в которых существует человек, призванный выжить в земных условиях. Воззрение на сущее как на единое пространство, в котором не разделяется жизнь на земле и жизнь вне земли, сближает Куприна с теоретиками космизма. Пристрастное внимание Куприна к подобным пограничным ситуациям характеризует его как человека и как писателя. Имеет смысл обозначить данное своеобразие его художественного почерка как исследование *ардентных зон*.

Термин *ардентность* вводится впервые. Он восходит к латинскому *ardens, ardentis,* что означает горячий, знойный, жаркий, палящий, пылающий, раскаленный, томительный, блистающий, яркий, жгучий, страстный, горящий. Слова, образованные от латинской основы *ardent*, присутствуют во многих европейских языках. Так, например, в английском языке слово *ardent* означает экспрессивный, эмоциональный, страстный, горячий, пылающий. В итальянском языке *ardente* — горящий, огненный, пылающий, жгучий, сжигающий, пылкий. В испанском *ardiente* — жгучий, палящий, порывистый, обжигающий. Во французском *ardent* — горящий, пылающий, страстный, яркий. Совокупность всех признаков данного состояния в русском языке не имеет единого понятийного выражения, именно поэтому представляется правомочным обратиться к латинской основе *ardent* для его образования.

И если для романтика человеческая душа — это искра божественного пламени, трепетная частица мирового духа и, как пишет теоретик романтизма Н. А. Гуляев, «в груди романтических героев часто бушует пламя нечеловеческих страстей»[14], то все произведения Куприна посвящены исследованию именно этих зон человеческого бытия. Такие состояния и ситуации и носят название ардентных зон.

Ардентность — это состояние пылкого, яркого, сверкающего проявления эмоций; характеристика необычайных и впечатляющих (стрессовых) обстоятельств или событий; качество огненной стихии, проявляющейся в разных жизненных ситуациях. Ардентность — родовое понятие стилистических особенностей произведений Куприна. Абсолютное большинство его произведений тематически связано с присутствием в жизни людей таких явлений, как смерть, любовь, подвиг. Это обстоятельство зако-

---

[13] Куприн А. И. Тост // Куприн А. И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 226, 227.

[14] Гуляев Н. А. Карташова И. В. Введение в теорию романтизма.— Тверь, 1991.— С. 80.

номерно порождает особый подход Куприна к изучению нестереотипных ситуаций, в которых человеческая личность оказывается в состоянии обнаженного душевного излома и может проявить свои родовые черты. Если в своей обычной рутинной жизни человек в основном прибегает к шаблонам поведения, то в экстраординарных ситуациях он может откровенно проявить свою внутреннюю природу и связь с истоками мироздания. В такой момент возникает ардентная ситуация, т. е. ситуация пылающего, раскаленного, жгучего и страстного проявления всех возможных и сверхвозможных качеств человеческой природы. Кроме того, ардентность, без сомнения, является одним из родовых признаков романтизма в искусстве как зона душевных переживаний, выраженных укрупнено, сильно и страстно. Сфера человеческих переживаний — любимый предмет исследований Куприна. Она, как сигнальный маяк, указывает на романтическую направленность его творчества. Писателя интересует разлом душевной структуры, в котором видится вся правда, вся тайна, весь смысл бытия. В этом разломе обнажается сокровенная сердцевина человеческого духа, которая интересна для писательского взора в силу своей загадочности и красоты, а также близости к смыслу истоков Творения. Это прикосновение подобно прикосновению к Божественной тайне: еще мгновение — и разверзнется истина во всей своей глубине, красоте и выразительности. Куприн органично существует именно в пределах изучения психоардентных зон человеческой жизни, плавно переходящих в жизнь космическую. Огненная стихия Космоса вторгается в литературное пространство творчества Куприна с тем, чтобы на изломе повседневности обнажить потаенные концепты природы бытия. Возникает потрясающий алгоритм купринской прозы, выраженный в тексте в виде динамичной триады: жизнь — любовь — смерть.

Все (именно все!) произведения Куприна, где присутствует развитие человеческих отношений, строятся по схеме: жизнь — любовь — смерть. Сравним с триадой Николая Рериха, заимствованной им из китайской культуры: Земля — Человек — Небо. Конечно, следует понимать, что центральное понятие триады — Любовь — является и центральной темой текстов писателя. Любовь — это та основа, которая, будучи непостижимой тайной, объясняет все. Для Куприна код жизни во вселенной эксплицирован в понятии, имя которому Любовь. По мысли основоположника космизма Пьера Тейяра де Шардена, любовь — это энергия, а близость — это космическое чувство. Идеи Т. де Шардена и Куприна созвучны друг другу. В образуемом данной триадой равностороннем треугольнике, в зависимости от предложенных судьбой обстоятельств, вершиной является одна из этих великих субстанций. Этот треугольник представляется неким колесом фортуны, которое медленно совершает вращательное движение, давая читателям непостижимое множество различных повествований на вечные темы. Все тексты Куприна содержат в своей основе эту удивительную триаду. Своим творчеством писатель утверждает, что без любви нет жизни, жизни нет без смерти, так же, как и смерти нет без жизни, и одновременно с этим нет любви, которая была бы вне смерти; т. е. настоящая и подлинная любовь всегда выходит за рамки жизни и устремляется в неизведанный мир, сопряженный с понятием смерти. И все это выступает фронтальным единством в своем взаимодействии. У Куприна есть рассказ с очень характерным названием «Сильнее смерти» (1897). Автор не дает своим героям имен, так как ситуация, представленная в рассказе, столь типична, что может стать хрестоматийной. В рассказе присутствуют двое — Он и Она. Они прощаются. Он полулениво пытается объяснить Ей необходимость этой разлуки. Она знает только одно — жизнь без любви невозможна. Она просит Его вспомнить о Ней

в назначенное время. Только вспомнить. Он выполняет Ее просьбу. В момент воспоминания ему кажется, что он снова видит Ее перед своими глазами, и Он начинает жалеть об их разрыве. Позже Он узнает, что именно в этот час Она покончила с собой. Любовь оказывается сильнее смерти, в которую бесстрашно ушла женщина. Любовь, скрепленная смертью, объединила их теперь. Рассказ очень короткий и, как всегда, яркий и пронзительный.

Другой пример — рассказ «Странный случай» (1896). Указанная триада нашла здесь свое абсолютное воплощение. Место любви на земле и в этой жизни уступает месту любви на небесах. Куприн знакомит нас с одним из бесчисленных вариантов сюжета на данную тему, построенного по той же схеме: жизнь — смерть — любовь. Но этот рассказ в полном объеме обладает наиболее характерными для Куприна особенностями: лаконичность формы, содержательная насыщенность, сюжетная разветвленность, мистическое присутствие великих личностей. Тематическим рефреном служит мысль (привычная для Куприна) о том, что любовь должна быть больше жизни, а значит, сильнее смерти. Так оно и случается. Свою любовь главный герой доказывает отказом от жизни. Он оказывается беспомощным перед великой силой страсти, захватившей его. Эта страсть явно вырывается из оков обыденности. В рассказе автор упоминает Шекспира, Льва Толстого, Семена Надсона. Главная героиня, Нина Аркадьевна, прямо ассоциируется с Анной Аркадьевной Карениной. Здесь очевидно сходство имен, а также сходство пристрастий, например, к морфию. Куприн использует даже прямой парафраз из романа Толстого. Читаем у Куприна: «Нина Аркадьевна также молча играла кистями своего светло-серого кашемирового капота… Ее изменчивое лицо красивой и капризной женщины было задумчиво»[15]. Сравним с текстом Толстого: «Анна шла, опустив голову и играя кистями башлыка. Лицо ее блестело ярким блеском»[16]. В рассказе Куприн цитирует строки из стихотворения Надсона, чья жизнь в целом является некой ардентной зоной бытия: «Любит тот, кто безумней лобзает!» Кроме того, он вполне органично вводит в свой рассказ литературоведческий анализ пьесы Шекспира «Ричард III», используя цитаты из шекспировского текста. Собственный сюжет, сюжеты Толстого, Шекспира и Надсона — все это находит место в пределах одного небольшого рассказа в четыре страницы.

Столь сложная идейно-композиционная структура служит фундаментом очень важного для Куприна заявления о том, что не одной только жизнью на земле ограничивается человеческое существование, что любовь, будучи имманентным предикатом жизни, выбрасывается в космос для продолжения самой себя. Рассказ обладает достоинствами сильного и многоассоциативного текста. Подобная закономерность характерна не только для рассказов Куприна, но и для крупных форм его творчества. «Поединок», «Гранатовый браслет», «Колесо времени», «Олеся», «Суламифь», «Яма» и многие другие — яркое тому свидетельство.

Космисты, равно как и романтики, особое значение придавали теме природы. В единстве Человека, Природы и Мира находили они источник вдохновения. Равносторонние связи этих категорий в полной мере получили свое воплощение в творчестве А. И. Куприна. Он испытывает одинаковое упоение и восторг от соприкосновения с природой вообще и с природой — божественным проявлением небесного представительства на планете. В повести «Суламифь» читаем: «Утренний ветер дует с востока

---

[15] Куприн А. И. Странный случай // Куприн А. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С.327.

[16] Толстой Л. Н. Анна Каренина.— СПб., 1994.— С. 110.

и разносит аромат цветущего винограда — тонкий аромат резеды и вареного вина. Темные кипарисы важно раскачивают тонкими верхушками и льют свое смолистое дыхание. Торопливо переговариваются серебристо-зеленые листы олив»[17]. За этим описанием явственно ощущается терпкое дыхание раннего утра, напоенного ароматами восточных растений, и мощная властность поднимающегося жара близкого знойного дня. Картина не может быть исчерпана, и мы читаем дальше: «гранатовые деревья, оливы и дикие яблони, вперемежку с кедрами и кипарисами» — все это становится знаковой приметой описания прекрасного виноградника, в котором произошла чарующая встреча Соломона с девушкой по имени Суламифь. Это восхитительное окружение служит достойным фоном для столь же сильных по терпкости и яркости последующих драматических событий. А вот совершенно другая по эмоциональной организации картина: «Было серенькое теплое утро. Уже несколько раз принимался идти крупный, короткий, благодатный дождь, после которого на глазах растет молодая трава и вытягиваются новые побеги. После дождя на минутку выглядывало солнце, обливая радостным сверканием облитую дождем молодую, еще нежную зелень сиреней, сплошь наполнявших мой палисадник; громче становился задорный крик воробьев на рыхлых огородных грядках; сильнее благоухали клейкие коричневые почки тополя» (повесть «Олеся»)[18]. Прозрачность и необыкновенно чистая свежесть утра, нежность зелени и милый запах тополиных почек — это особенная прелесть тихого моросящего мелким дождем русского лета. Блистательный ряд тонких оттенков земной природы можно продолжать почти бесконечно; ряд этот выверен и облюбован самим Куприным, как некая фундаментальная опора его творчества, как знаковая категория в умозрительном восприятии мира и в божественных истинах, заключенных в этом мире. По мысли Н. А. Гуляева, «романтическая личность радостно и любовно сливалась с человечеством, с природой, ибо была рождена ею, являясь высшим выражением ее творящих сил; она не поглощала собою мир, но сознавала себя его частицей, частицей общего, универсального, ощущая, нося это универсальное в себе»[19]. Неисчерпаемая палитра красок в воссоздании облика природы дарит Куприну счастливую возможность объять великое пространство красоты земного мира в его бесконечном многообразии космического видения.

Мировоззрение Куприна формирует в нем склонность к космическому созерцанию мира. Его мысли созвучны идеям Н. Федорова, В. Вернадского, Н. Рериха, П. Флоренского, Н. Бердяева, П. Тейяра де Шардена, В. Соловьева. Будучи по натуре подлинным романтиком, Куприн создает собственную модель идеального мира, тем самым идя по пути духовного освоения космоса и постижения его вселенских законов. Апофеозом этого процесса стали слова писателя о том, каким он видит космическое будущее человечества: «И самая смерть уже не страшит нас, ибо уходим мы из жизни, не обезображенные уродством старости, не с диким ужасом в глазах и не с проклятием на устах, а красивые, богоподобные, улыбающиеся, и мы не цепляемся судорожно за жалкий остаток жизни, а тихо закрываем глаза, как утомленные путники… И любовь наша, освобожденная от всех цепей рабства и пошлости, — подобна любви цветов: так она свободна и прекрасна. И единственный наш господин — человеческий гений!»[20] Таким

[17] Куприн А. И. Суламифь // Куприн А. И. Полн. собр. соч. Т. 3. С.15.

[18] Куприн А. И. Олеся // Куприн А. И. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 293.

[19] Гуляев Н. А., Карташова И. В. Введение в теорию романтизма. С. 54.

[20] Куприн А. И. Тост. С. 228.

образом, Куприн предстает перед нами не только как романтик, но и как достойный последователь философии русского космизма. Именно романтическое мировоззрение писателя с его новым чувством мира, отражением сверхчувственных сфер и жаждой веры в торжество всеобщей гармонии формирует в Куприне склонность к космическому созерцанию. Энергийное поле романтизма и космизма необыкновенно притягивает Куприна, становясь его личным творческим пространством, из которого он совершает трансцендентный прорыв в бесконечность. Куприн творит свои миры: «…у них (у писателей — *прим. автора*) какое-то подобие с Господом Богом: из хаоса — из бумаги и чернил — родят они целые миры и, создавши, говорят: это добро зело»[21].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Смысл творчества.— Париж, ИМКА-ПРЕСС, 1985.
2. Бердяев Н. А. Судьба России.— М., 1990.
3. Флоренский П. А. Макрокосмос и микрокосмос // Человек и природа.— 1989.— № 9.
4. Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере // Успехи современной биологии.— № 18.— Вып. 2.— 1944.
5. Куприн А. И. Полн. собр. соч.: В 10 т.— М., 2007.
6. Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.— М.; Л., 1952.
7. Вордсворт У. Литературные манифесты западноевропейских романтиков.— М., 1980.
8. Федоров Н. Ф. Философия общего дела.— СПб., 1912.— Т. 1–2.
9. Гуляев Н. А., Карташова И. В. Введение в теорию романтизма.— Тверь, 1991.
10. Толстой Л. Н. Анна Каренина.— СПб., 1994.

[21] Куприн А. И. Юнкера // Куприн А. И. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 82.

П. Ю. Нешитов

ИГОРЬ РАСТЕРЯЕВ

На наших глазах техническим прогрессом проложены новые пути к известности и славе и, в первую очередь, столбовая дорога современности — интернет. Главная особенность этого пути заключается в том, что возросла зависимость индивидуального движения вперед от общественного мнения. Другие особенности — практически всеобщая доступность и отсутствие каких-либо гарантий успеха. Теперь не надо наудачу обивать пороги редакций, демонстрировать лояльность властям или, как говаривали в прежние времена, искать в людях. Достаточно поместить результат своего творчества на сайте, который посещают несколько друзей, и если произведение, независимо от объективных эстетических достоинств, отвечает вкусам широкой аудитории, то сарафанный интернет обеспечит автору признание практически мгновенно. Подаренная простыми пользователями, а не политической волей или капиталом, интернет-слава быстро приходит, причем не всегда званая, и столь же быстро может рассеяться. Феномен виртуальной известности интересен сам по себе, интересен механизм его возникновения, но, в конечном счете, хочется объективно оценить те произведения, которые привлекают внимание пользователей интернета, а также составить более точное представление об эстетических вкусах и нравственных потребностях обладающей минимальным достатком и досугом части нашего общества.

Пример молниеносной интернет-популярности — Игорь Растеряев, исполнитель песен собственного и не только собственного сочинения. За несколько августовских дней 2010 г. он стал любимцем тысяч и тысяч пользователей социальной сети «Вконтакте» и посетителей сайта YouTube, а вскоре его стали приглашать для живых выступлений, не только в петербургские клубы, но и в другие города страны. Для этого потребовалась любительская видеозапись одной песни, посвященной волгоградским комбайнерам. Некоторое время спустя за этой песней последовало полтора десятка других. Но из всего, что до сих пор спето Игорем Растеряевым, а его творчество отнюдь не однородно, наибольшего внимания удостоились две песни — «Комбайнеры» и «Ромашки», ставшие его визитной карточкой. Об этих произведениях в основном и пойдет речь.

Первое, что бросается в глаза, точнее, цепляет слух, в творчестве Игоря Растеряева — это патриотическая интонация. Его песни под гармошку проникнуты любовью

к родине, к простым русским людям, чья жизнь обычна, малопримечательна и в денежном выражении незначительна:

Далеко от больших городов,
Там, где нет дорогих бутиков,
Там другие люди живут,
О которых совсем не поют.
Не снимают про них сериалов,
Ведь они не в формате каналов,
И не пишет про них интернет,
Их совсем вроде как бы и нет.

Таких людей много. Исполнитель задевает сильно натянутую и оттого отзывчивую струну в душе слушателя. Национальное чувство уязвлено — беспорядком в стране, личной беззащитностью и беспомощностью каждого отдельного человека, отсутствием действительных достижений общенародного масштаба. Эта уязвленность выражает себя в разных формах, как правило, уродливых. Модная обида на страну и равнодушие ко всему, что выходит за пределы личного опыта, уродливы, но хотя бы припудрены. А наряду с ними в толще народной процветает бытовая ксенофобия, доходящая у наиболее эмоциональных натур до участия в фашистских группировках. Наверху же привычно разыгрывают национальную карту, для чего в средствах массовой информации используются самые разные поводы: и так называемые контртеррористические операции на Кавказе, и война с Грузией, и конфликты с прибалтийскими государствами, с Украиной, с Польшей, и бесконечно-комичная тяжба с НАТО. От первых лиц государства граждане узнают, что враги обступили Россию с востока и с запада, что у них есть пособники внутри страны, которые «шакалят у иностранных посольств», что наш народ одинок, что в мире нет у него больше ни братьев, ни друзей, ни долговечных союзников. По России бродит призрак врага-чеченца, шире — кавказца, еще шире — «нерусского». И многих этот рукотворный призрак не на шутку пугает, в нем видят действительного виновника народных несчастий, на него с смотрят с боязливо-агрессивной ненавистью.

Патриотизм Игоря Растеряева — здоровый. Это верное чувство любящего свою страну человека. В его словах сквозит любовь, уважение, сострадание к простому человеку — комбайнеру, пастуху, грузчику, разоренному мужику, не сумевшему выбраться из жизненного тупика деревенскому парню. При этом Игорь Растеряев поет о том, что знает не понаслышке, за материалом песен ему специально в народ ходить не надо. И вдохновение он, в отличие от записных родинолюбцев, черпает не во временах смутных или великоотечественных, а в сегодняшнем, своем личном окружении. Он любит Россию, какая она есть, а не миф о великой России. Коренную беду современной России он видит в социальном неравенстве. Об этом неравенстве, не мудрствуя лукаво, и говорит:

Комбайнеры, трактористы, грузчики арбузных фур —
Эти парни не являются мечтой гламурных дур…

В основе художественного эффекта песен Игоря Растеряева лежит противопоставление столиц и остальной России, сходящего с ума богатства и жуткой бедности, приведшей к оскудению земли, грозящей стране вымиранием. Разумеется, описание

социальных контрастов насквозь полемично: нравственно здоровая личность не может их принять как неизменную данность, негодует и порывается что-то сдвинуть в сложившемся порядке вещей. И та же нравственная интуиция, которая не позволяет покориться холопьей участи, удерживает от радикальных решений. Внимание Игоря Растеряева к социальным проблемам очищает патриотическую интонацию от грязно-националистических обертонов, которые неизменно к ней подлипают. Комбайны грязи не боятся. Игорь Растеряев настаивает на своем природном праве говорить о той земле, на которой родился, вырос и живет, просто на фоне общечеловеческих радостей и бед национальная тема естественным образом теряет двусмысленную остроту.

Человек создан для любви и радости, для работы и развлечений, ему нужны семья, друзья, сотрудники, сограждане, просто разные интересные люди, красивая природа, вся планета Земля и еще много такого, что на нее не поместилось! Получки и развлечений мало. Впрочем, и эти примитивные блага не гарантированы, когда народ подавлен бездельем, развращен бесчувствием и бездумьем. Лекарство народу — сознание принадлежности одной стране, сознание общности земли и общности судьбы. Но как воспитывается это сознание? Для Игоря Растеряева очевидно, что исцеление общественных пороков надо искать не в чем-нибудь другом, а в труде, в честном, добросовестном труде, благодаря которому человек однажды стал человеком и который однобоко рассматривается обывателем как унизительное мучение, а государственными мужами — как средство снятия социальной напряженности или, того проще, как составная часть товарной стоимости. При этом образы рабочих будней настолько конкретны, что в прославлении труда нет и тени ложного пафоса советского агитпропа, через гнилые щели китча и гламура проползшего в нашу жизнь в нулевые годы.

Выпил C_2H_5OH,
Сел на «Ниву» Ростсельмаш,
На ДТ, Дон-500, Т-150,
Покормил перед этим поросят.
И пошел зябь пахать, молотить ячмень,
Будет долгим, долгим, долгим твой рабочий день.
Но зато ты знаешь каждый винтик трактора внутри,
Получаешь за работу в месяц тыщи три.
Комбайнеры!

Игорь Растеряев поет о том, что доступно невооруженному взгляду, поэтому образованному человеку его суждения о положении в стране могут подчас показаться поверхностными, неточными, излишне эмоциональными. Если подходить к его творчеству со строгой социологической, политиологической или законоведческой меркой, будет к чему придраться. При переводе его поэтических суждений на язык прозы, действительно, понадобится рациональная шлифовка. Но. Взвешенной должна быть сначала внутренняя и внешняя политика — потом песня. Несправедливо предъявлять артисту требования более строгие, чем политикам и ученым консультантам. А главное качество народного певца в Игоре Растеряеве есть: видит он правильно, чувствует правильно, возмущается правильно и призывает правильно. Даже если он ограничится критикой и призывами и не перейдет к более глубокому познанию социальной реальности художественными средствами, все равно его обличительный пафос дорогого стоит. Его

голос целителен для миллионов сограждан, не слышащих правдивого слова о своей стране с телеэкранов, не находящих его и в художественной литературе, которая, собственно, утратила художественный смысл, перестала быть творчеством, созиданием и плетется в хвосте у подлой действительности либо уподобляется последней, усваивая наплевательское отношение к окружающему и предаваясь порочно-эстетским играм.

Сильный социальный пафос песен Игоря Растеряева сегодня востребован. Люди, у которых нет общих ценностей,— не общество. Потерявшие систему внеэкономических координат индивиды притягиваются к обладающему большой нравственной массой слову Игоря Растеряева. Его песни напоминают о простых и важных вещах и тем самым воссоздают общество, как минимум, замедляют социальный распад, совершающийся под действием десятков объективных и субъективных факторов.

Весь день по небу летают
Какие-то самолеты.
Они на отдых в Паттайю,
Наверно, возят кого-то.

А я бреду в чистом поле,
Иду-бреду по бурьяну
К погибшим от алкоголя
Друзьям Ваську и Роману.

Песни Игоря Растеряева — без сомнения, творческий продукт. Это само по себе значимо в условиях, когда творчество перестало быть ценностью. Творчество предполагает способность делать своими руками, жить своим умом, говорить от себя лично, без ссылок на авторитеты. Самодеятельность, пусть любительская, лучше имитации, пусть профессиональной. А еще лучше професиональная самодеятельность, которая единственно и заслуживает имени творчества. Игорь Растеряев поет свои песни, отваживается говорить от первого лица, не подражает, не передразнивает и не подлаживается. Он создает художественный мир, отображая происходящее вокруг и давая этому личную оценку. Театральная ли среда (он актер петербургского театра «Буфф»), творческая ли домашняя обстановка (отец у него художник), сохранившаяся ли связь с казацкой деревней (там он отдыхает летом, и некоторые из исполняемых им песен написаны его деревенским дядей), или что-то еще здесь сказалось — но самостоятельность свою он сознает и ценит. Когда в искусстве наступило время римейков, ремиксов и комиксов, когда в литературе царит стилистический шаблон и смысловой вакуум, когда в науке занимаются не поиском истины, а написанием квалификационных работ или бессмысленным, даже по среднему счету, деталеизысканием и деталеописанием, Игорь Растеряев делает свое дело. Он сам сочиняет тексты песен, сам поет, сам играет на гармошке — и напряжением творческой воли держит вокруг себя живое пространство, в котором есть воздух, в котором можно дышать. Поднимая и утверждая самоуважение рабочего человека, он прилагает все силы и, поскольку речь идет о жизни и смерти, забывает о светских приличиях. Кто подвернулся под руку — он не виноват, если, отмахнувшись, и заденет кого, то не со зла:

Но пока такие пацаны есть у нас в стране,
Знают пусть враги, все знают, сучка Кондолиза Райс:
Никогда отребье НАТОвское не возьмете нас.

У Игоря Растеряева своеобразная поэтическая манера. Он не академист и не экспериментатор, он вообще не соотносит себя с языком как с объектом, он живет в стихии языка и пользуется им, когда в том возникает потребность. Ему нет дела до языка самого по себе, и не в том он видит задачу, чтобы создать язык или дать сказаться языку. Язык помогает ему выражать чувства, сохранять наблюдения, прояснять мысли, общаться с людьми. В Игоре Растеряеве нет интереса к языку, но есть чувство языка, подобное чувству локтя, чувство, может быть, не близкородственное, но по-товарищески надежное и взаимное.

Хотя Игорь Растеряев не филолог и не жрец поэзии, в стихах его есть и ритм, и рифма, и размер. Ученому книжнику будет не так-то просто придраться к внешней форме его стиха. Более уязвимыми его тексты могут показаться с точки зрения стилистики. Неровность стиля, несоответствие традиционно возвышенной темы любви к Родине и приземленных выразительных средств, призванных ее раскрыть,— это все в песнях Игоря Растеряева есть. Но все это следует зачесть не в минус, а в плюс, если в результате возникает целостное художественное единство, если в слушателе песни пробуждается чувство, доброе чувство, созидательное. А оно возникает. Живой художественный образ, будоражащий и чувство, и ум, рождается как раз благодаря взаимодействию разных языковых пластов. Этот язык стилистически столь же неровен, кочковат, порожист как наша разговорная речь. Это усредненный язык, вобравший в себя лексические единицы, обороты, интонации разных социальных групп и обобщивший их на основе провинциального умонастроения, раскрепощенный, как и полагается разговорному языку, чтобы быть броским, доходчивым, эффективным. А за этой режущей непривычное ухо пестротой стоит сила чувства, не рассеивающегося, а крепнущего в процессе словесного и музыкального выражения — и оказывается, что шершавость языка восприятию не помеха, напротив, она препятствует проскальзыванию смысла мимо привычных слов и позволяет поэтической стопе крепче держаться на нем:

У них нет дорогой гарнитуры,
Наплевать им на эмо-культуру,
Не сидят в «Вконтактах» в онлайнах,
Они вкалывают на комбайнах.

Стилистическое смешение — не грех. Можно только предположить, что при наличии классически устойчивых стилистических регистров путем их соединения были бы получены еще более тонкие выразительные формы и еще более сложные композиционные решения, и пожалеть, что современная русская литература эту стилистическую амплитуду не выдерживает. Стиль производен от жизненного смысла, в противном случае он зовется стилизацией. Бессмысленные музейно-лабораторные опыты над языком, хотя это и не столь очевидно, не менее вредны и губительны для культуры, чем заигрывание с национальной идеей. Игорь Растеряев интуитивно избегает обеих опасностей. Но, в то же время, приходится признать: оставаясь в нынешней средней, затертой стилистике, он скоро станет неинтересен, поскольку ее выразительные средства ограничены, и все значимое будет быстро высказано. Свою главную тему он нашел, из виду ее уже не потеряет, а это значит, что теперь время без ложной скромности заняться работой над формой — не ради формы, но во избежание самоповтора. Жизнь многогранна. Чтобы без упрощений отобра-

зить окружающий мир в своем творчестве, поэту требуется совершенное владение техническими приемами искусства.

Словесная ткань песен Игоря Растеряева пестра. Здесь есть и общеупотребительные русские слова, и просторечные выражения, и технические термины, и заковыристое приданое информационной культуры, и не стареющие физиологизмы, и даже один канцелярский оборот. Но эта пестрота, разрешающаяся в гармонию повседневного языка, будучи посажена на музыкальную основу, на ритм, не самый замысловатый, однако живой, заставляет прислушаться. От самих слов не требуется особой музыкальности — их музыкальность в правдивости; музыка приносит внешнюю гармонию туда, где прочно утвердилась внутренняя. Музыка есть и в самих словах Игоря Растеряева, но не в сладкопении его художественная задача. Музыкальное сопровождение вообще делает избыточными специальные поиски словесной звукописи. Есть верная интонация, и ей подчиняется все остальное. Лирическое измерение открывается само собой.

Чтоб ни работы, ни дома,
Чтоб пузырьки да рюмашки,
Чтоб вместо Васи и Ромы
Лишь васильки да ромашки.

У меня лежит не один товарищ
На одном из тех деревенских кладбищ,
Где теплый ветерок скачет изумленно,
Синие кресты помня поименно.

Игорь Растеряев — народный любимец. Его любят и в городе, и в деревне. Он говорит вещи, важные и для тридцатилетнего ровесника, и для человека старшего поколения, давно не слышавшего искреннего патриотического слова, доступен пониманию студентов и школьников. Внимание к его песням свидетельствует о том, что в народе желание жить не заглохло, что о будущем люди задумываются, что есть еще предпосылки для разумного обустройства жизни.

Творчество Игоря Растеряева — свидетельство определенной личностной зрелости. Быть может, именно потому его песни встречены с радостным облегчением, как замедливший вернуться фронтовик. Наше общество впадает в детство. Жизнь так устроена, что для достижения успеха лучше делать ставку на те способности и навыки, которые проявляются и приобретаются в подростковом возрасте — адаптацию в коллективе через подражание окружающим, цепкую память на бытовые мелочи, быстрый арифметический счет, показную уверенность в себе. В обществе перекупщиков и продавцов востребованы именно эти поведенческие навыки. В ряде сфер экономики нужны специалисты, там ценятся профессионалы с накачанным до нечеловеческих размеров правым бицепсом или левой икроножной мышцей при сохранении обычных пропорций тела. Требование нравственной состоятельности, личностной гармонии, разностороннего развития выходит за рамки понимания недальновидно прагматичного большинства. Сложная личность, рассчитанная не только на экономическое взаимодействие, в условиях современной России в целом неконкурентоспособна. А примитивная личность страну в свободе и величии не удержит, не сохранит, и даже просто устроенные граждане, никогда не занимавшиеся саморазвитием, это чувствуют, опасливо озираются и поеживаются, древним чутьем улавливая холодный ветер

не столь отдаленного будущего, которое обязательно наступит, если все и дальше будет идти, как идет.

В песнях Игоря Растеряева есть смысложизненная гармония, житейская мудрость, к которой сознательно или интуитивно тянутся люди самого разного склада. За ним идут, как подростки за юношей-старшеклассником или ребятня за вожатым в летнем лагере. Он видит Россию как целое, видит свое место в российской истории, способен на бескорыстное усилие. Это вызывает уважение и воодушевляет. Его творчество подчинено высшей цели: песня призвана выражать жизнь, спасать жизнь от ее противоположности, и только так. Поэтическая муза Игоря Растеряева или будет работать на земле и питаться с земли как все, или пойдет своей дорогой. Он еще не вполне уверен, что муза согласится на его условия, и потому предпочитает называть себя не поэтом, а исполнителем. Но на своем стоит твердо: вне отношения к жизни ни гармошка, ни залихватские притопы ни к чему. Нельзя парить и беззаботно щебетать в лазурных небесах, когда жизнь на земле терпит поражение. Иногда поэтической музе надо просто сделать что-нибудь руками и помолчать.

Но все слова бесполезны,
И ничего не исправить.
Придется в банке железной
Букет ромашек поставить.

Пускай стоит себе просто,
Пусть будет самым красивым
На деревенском погосте
Страны с названьем Россия.

Тексты Игоря Растеряева по форме молоды, по содержанию зрелы. В менее инфантильном обществе они были бы написаны двадцатилетним автором. Сегодня чудо и то, что сделано. Игорь Растеряев превозмог общую тенденцию на заужение личностного диапазона, на нравственное и, как следствие, интеллектуальное поглупение, на подобный эвтаназии уход в детство. В поколении нынешних тридцатилетних есть люди богатые, в том числе благодаря своим усилиям, есть люди известные, есть люди даже влиятельные, но в целом это поколение не созрело, не повзрослело, не сознает себя поколением, принимающим на себя общую ответственность за судьбу родины.

Себе такую дорогу
Ребята выбрали сами…

Это может быть сказано не только о тех, кто спился от безысходной деревенской тоски, но и обо всех молодых, здоровых, энергичных соплеменниках, которые забывают о стране, а потом, как шляхтичи после раздела Речи Посполитой, будут, отирая слезу, рассказывать внукам, дескать, была такая страна — Россия.

Игорь Растеряев показывает, что быть взрослым, думать не только о себе, чувствовать личную ответственность за мир вокруг — можно. Кажется, он сознает свою культурно-историческую задачу, для решения которой ему дан художественный талант, во всяком случае, он избежал соблазна пойти на поводу у менее одаренных приятелей и отказался впредь исполнять на концертах некоторые чересчур веселые

песенки. Сами по себе песенки хороши, просто уже не до развлечений, ирония сейчас уместна лишь как второстепенное средство выражения положительной идеи. Увлечься пора. И острое, иной раз неприличное, но зато пригрудное, живое и теплое, слово Игоря Растеряева прорастает сквозь асфальт безнадежно смеховой культуры, тянется к солнцу жизненной правды.

Интернет-слава — невозможная модница, она еще прихотливее и ветренее своих старших сестер. Как долго она станет сопровождать Игоря Растеряева? Мелькнет ли он со своими песнями бликом на поверхности интернет-океана, чтобы под напором набегающей волны кануть в пучину безвестности? Или удержится на гребне, сумеет воодушевить, всерьез увлечь за собой свое поколение и всех сограждан доброй воли? Если увлечет некоторых, это будет их личная и одновременно общенародная трагедия. Увлечет многих — Россия сохранится в разумной свободе и трезвом величии.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

К ЮБИЛЕЮ УЧЕНОГО

Русская философия: историко-философские дескрипты. К 75-летию профессора Б. В. Емельянова. Екатеринбург, 2010. 464 с.

Сборник написан коллегами и учениками Бориса Владимировича Емельянова — известного уральского автора множества статей и книг по истории русской философии.

Тематический диапазон его работ довольно широк — от имен и сюжетов древнерусской мыли до историографии советской философии. Но в отечественную науку Б. В. Емельянов вошел как первый исследователь источниковедения истории русской философии, чему была посвящена его докторская диссертация.

Впрочем, он довольно скоро отклонился от намеченного маршрута в сторону историко-философских и историографических исследований, увенчанием которых стали статья «Историография русской философии» в энциклопедии «Русская философия» (М., 2007, под общей редакцией М. А. Маслина) и большой труд «Три века русской философии». Две книги этого труда уже вышли, а третья — центральная, посвященная XIX веку русской мысли, скоро должна увидеть свет.

Помимо этого, нужно отметить подготовленные им и ценимые профессионалами сборники «Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: очерки истории русской философии» (1991 г.; подготовлен совместно с К. Н. Любутиным) и двухтомник «Н. Бердяев о русской философии» (1991 г.; подготовлен совместно с А. И. Новиковым).

Однако характеристика ученого-просветителя не будет полной, если не указать на работы Емельянова-библиографа. Он — составитель многих библиографических указателей по русской философии (к примеру, «Вехи», веховцы, о «Вехах» — 1997; «Русская ницшеана» — 2000), но наибольшей известностью пользуется подготовленный им вместе с В. В. Куликовым указатель «Русские мыслители второй половины XIX — начала XX века» (Екатеринбург, 1996). В названии указателя стоит скромное пояснение — «Опыт краткого био-библиографического словаря». Опыт этот — как отмечается в уже упомянутой энциклопедии «Русская философия», удачен: указатель — «один из самых информативных» (с. 168).

Рецензируемый сборник открывается небольшой заметкой академика Российской Академии образования А. А. Королькова, где юбиляр справедливо назван одним из подвижников, благодаря которым стало возможно внимательное и систематическое

постижение русской философии. Отмечу, что многие авторы сборника — М. А. Маслин, Л. Н. Столович, Д. А. Крылов, С. Н. Пушкин, и другие — каждый по своему уважительно отмечают вклад Б. В. Емельянова в историографию русской философии.

Помимо вступительной заметки сборник включает двадцать шесть статей. Среди авторов сборника присутствуют иностранцы — из Аргентины, Китая (статья о русской религиозной философии набрана иероглифами), Мексики, США (две последние страны представлены русскими, которые предпочли жить не в России; статья из США написана на английском), Украины и Эстонии.

При первом и беглом просмотре сборника сразу отмечаешь несколько статей, несущих новую и очень интересную информацию относительно отдельных моментов истории русской философии. Это прежде всего статьи В. А. Бажанова «Связи И. Лакатоса и советских философов», Л. Н. Столовича «Русско-еврейский феномен в русской культуре», А. Т. Павлова «Философия и власть в России XIX века». Имеются две статьи откровенно публицистического характера: Г. П. Худяковой о «Духовном становлении России» (перепевы старых песен о православии как культурообразующей религии в России) и С. Беликовой «Россия в кругу национальных проблем» (едва ли юбиляр, которому посвящен сборник, мог радоваться этой статье!). Обе они пронизаны тревогой авторов за будущее России и русского народа, но скорее напоминают причитания древних киевлян: «Выдыбай, Перуне!».

По каким-то причинам в сборник попали статьи, к русской философии имеющие отдаленное отношение — о современной журналистике и педагогической психологии.

Прочие статьи — за малым исключением — о Льве Гумилеве и о русской философии права — посвящены представителям русской религиозной философии. Как будто в истории нашей мысли не было материалистов, революционных демократов, позитивистов, народников, марксистов, наконец, просто идеалистов. Нет, всем хочется писать о Софии, о Булгакове и Карсавине, о Соловьеве, Достоевском и Льве Шестове! Это ли не свидетельство мощного влияния общественной атмосферы на, казалось бы, сугубо научные исследования? Помнится, в первые годы перестройки мы жаловались на небрежение религиозной философией в советских историко-философских исследованиях… Что сегодня мешает изучать нерелигиозных философов?

Не может не привлечь внимания первая, вступительная статья Г. Е. Аляева, неожиданно названная «Русская философия как историко-философская проблема». Неужели после Б. В. Яковенко, В. В. Зеньковского, после «синего неба» В. Е. Евграфова, после А. А. Галактионова с П. Ф. Никаноровым, после множества современных исследований по нашему предмету можно думать о ней как о проблеме для историка философии? Однако профессор настаивает на том, что «в теоретическом плане вопрос о национальном в философии практически и не ставится», а ведь только после этого и можно «говорить в полном смысле о философии не только русской, но и английской, немецкой, французской (существование которых, кстати, не вызывает особых вопросов) и т.д.» (с. 6).

Ввиду проявленного интереса к «статусу» русской философии остановимся на соображениях коллеги Г. Е. Аляева. Во-первых, странно думать, что вопрос о «национальном в философии» не ставится. На этот счет имеются серьезные указания методологического плана у Б. П. Вышеславцева, В. В. Зеньковского, Д. И. Чижевского, Г. Г. Шпета, Б. В. Яковенко. Нужно просто внимательно вчитаться в их работы, суметь «собрать урожай» и грамотно рассортировать его. Например, Б. В. Яковенко

определяет национальное в философии «на основе географических и этнографических соображениях». В. В. Зеньковский увязывает национальное с типичными темами для философов той или иной страны. Д. И. Чижевский в одной из работ — с психологией народа. В настоящем сборнике М. А. Маслин дает превосходную статью об особенностях поэтики русской философии. Наконец, сошлюсь на давние исследования киевлянина В. С. Горского, москвича З. А. Каменского и петербуржца В. А. Щученко. Нет в этой теме ничего «размытого», в чем нас хочет уверить автор.

Что касается непосредственно вопроса о статусе русской философии, то на это можно было бы ответить следующим образом. Любая философия — раз уж она является систематизированным мировоззрением — национальна. Мировоззрение может быть систематизировано под различными углами: моральным, эстетическим, религиозном, научном; наверное, еще какими-то которые позволяют умственному построению обнять мир как целое. Если таковое есть в России, это значит, что русская философия есть, существует, имеется. Этого довольно, чтобы решить вопрос о ее статусе, изучать ее, любить и сравнивать с другими национальными философиями, всегда памятуя о том, что философия растет не только от гносеологического корня.

Помимо того, профессора из Полтавы занимает вопрос о положении русской философии в сегодняшней Украине. Он размышляет: «А на Украине русская философия какая? Отечественная? Зарубежная? И даже — философия ли?» В противоположность автору рецензент здесь видит не вопрос, а псевдовопрос. Просто нужно поменьше слушать украинских националистов и попрочнее стоять на почве реальной истории двух братских народов.

Оценивая сборник в целом, заметим, что он очень показателен для современной историографии русской мысли. Здесь,— впрочем, как и в других подобных изданиях — удовлетворительная проработка отдельных фрагментов истории отечественной философии соседствует с отсутствием устоявшихся общих представлений о ней как о некоей целостности (можно ли, кстати, соседствовать с отсутствием?). Нашей историографии недостает лидера, который своим талантом и знанием сплотил бы исследователей на некоей теоретико-методологической платформе.

К. В. Артем-Александров

ВОЗВРАЩЕНИЕ «ЛИТЕРАТУРНОГО ИЗГНАННИКА». ПЕРВАЯ КНИГА О ФИЛОСОФИИ Н. Н. СТРАХОВА

Антонов Е. А. Антропоцентрическая философия Н. Н. Страхова как мыслителя переходной эпохи.— Белгород, 2007.— 168 с.

Термин «литературные изгнанники» был введен в употребление В. В. Розановым для названия несправедливо забытых философов, чье творчество было в свое время маловостребованным, хотя обладало значительным потенциалом, немалым нераскрытым ресурсом влияния на отечественную культуру. Первым среди таких русских философов Розанов назвал Страхова, оказавшего ему огромную помощь на начальном этапе творчества, когда он был никому не известным начинающим литератором. Монография о философии Н. Н. Страхова опубликована в Белгороде, уроженцем которого был русский философ и написана она профессором Белгородского университета — выпускником философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. В октябре 2008 г. в Белгородском университете состоялась представительная международная конференция, посвященная Страхову, положившая начало проведению страховских чтений в этом городе. Знаменательно также и то, что в 2009 г. в Белгороде был основан литературно-философский музей, посвященный Страхову. Одним из инициаторов открытия музей выступил автор рецензируемой монографии.

Данная работа — первое собственно философское монографическое исследование, специально посвященное творчеству замечательного русского философа, публициста, литературного критика, одного из основателей почвенничества Николая Николаевича Страхова (1828–1896), чье имя и наследие до сих пор известно лишь в узких кругах специалистов по истории русской мысли. Правда, на английском языке имеется небольшая биографическая работа о Страхове, написанная Линдой Герштейн (Gerstein L., 1971), но она лишь косвенно касается собственно историко-философской проблематики. Объективной оценке философского наследия Страхова мешало его «вечное пребывание» в «тени великих» (Ф. М. Достоевского, Н. Я. Данилевского, Л. Н. Толстого), — редко встречающееся в истории философской мысли сознательное и, без преувеличения, жертвенное забвение собственной литературно-философской репутации в пользу содействия всевозможному распространению идей других мыслителей. Страхов, как известно, сыграл главную, решающую роль в ознакомлении русского общества с «Россией и Европой» Данилевского. Между тем, сам Страхов оставил большое наследие, был профессионально подготовленным

философом, крупным знатоком истории философской и естественнонаучной мысли, автором трактата «Мир как целое. Черты из науки о природе», ставшего доступным в современном издании совсем недавно (СПб., 2007). Отвечая на вопрос, в чем состоит собственный вклад Страхова в отечественную культуру, автор указывает на его «богатое наследие в философии, философии естествознания, литературной критике, публицистике, истории, переводческой деятельности» (с. 32). При этом подчеркивается, что при всей разносторонности Страхов был мыслителем философского склада, философом по преимуществу, привносившим «философский подход во все области знания, в которых ему приходилось работать».

В монографии Страхов показан как оригинальный мыслитель переходной эпохи, как своего рода промежуточное звено между «поздними» славянофилами и русским религиозно — философским ренессансом начала XX в. Преодолевая стереотипы о «несамостоятельности» философского творчества Страхова и о его неизменном, как бы «застывшем» характере, автор монографии делает акцент на выяснении его индивидуальных особенностей, что предполагает опору на «биографический метод», совершенно необходимый в данном случае. «Жизненный портрет» Страхова нарисован в книге в четырех основных ракурсах. Это главные моменты его интеллектуальной биографии, представляющие разные грани философской личности Страхова: 1) естественник, «который из естествознания ушел и не сумел дойти до философии»; 2) литературный критик, критик нигилизма и нигилистов; 3) переводчик и издатель философской и научной литературы; 4) философ, разработчик ряда крупных философских проблем, в особенности проблемы человека (с. 32). Таким образом, для исследователя страховского наследия прежде всего необходимо уяснить, какая его грань имеется в виду и какой период творчества подразумевается, поскольку данного мыслителя отличала широта умственного кругозора, охватывающего многие области знания. Именно эта широта давала Страхову право на идейное общение с его великими современниками: Ап. А. Григорьевым, Ф. М. Достоевским, Н. Я. Данилевским, Л. Н. Толстым, В. В. Розановым, В. С. Соловьевым и др. Правда, Страхов вовсе не был так простодушен, как это может показаться. При всей его готовности к бескорыстному служению философским идеалам, он был обидчив, имел свои пристрастия и предубеждения, что, несомненно, осложняет понимание его личности. К их числу относится, например, неприязнь к идейному соратнику — Достоевскому, особенно проявившаяся после смерти писателя. Почти монашеская скромность и непритязательность этого старого книжника-холостяка сочеталась с неискоренимой склонностью к учительству.

В монографии достоверно отражена мировоззренческая эволюция Страхова-метафизика, что особенно актуально в связи с непроясненностью данного вопроса в научной литературе. Автор раскрывает своеобразие идеалистической философии Страхова, выразившееся в сочетании религиозности с разнообразными натурфилософскими и естественнонаучными рассуждениями, примерами и доказательствами реальности вещественного мира, что, например, позволило Соловьеву обвинить Страхова в материализме. Разумеется, Страхов не был материалистом, обвинение Соловьева было просто полемическим выпадом, но вместе с тем он не был и сторонником теоцентризма, как полагает современный исследователь Н. П. Ильин (с. 72). Автор книги считает, что структура философского мировоззрения Страхова является более сложной. В связи с этим выделяется по крайней мере три основных этапа его эволюции, связанные с выходом центральных сочинений философа: «Мир как целое. Черты из науки о природе» (1872), «Борьба с Западом в нашей литературе»

(1870–1880-е гг.) и с серией статей, отразивших полемику с В. С. Соловьевым по поводу книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (1880–1890-е гг.).

Диалектический характер философских воззрений Страхова, сформировавшихся во многом под влиянием немецкой философской классики, оказал особое влияние на его философскую антропологию, где основополагающей явилась идея об органичности и иерархичности мира, а человек рассматривался как «центральный узел мироздания». В монографии раскрыт эволюционизм как особый метод философии Страхова, легший в основу всех его философских построений: антропоцентрической космологии, онтологии, гносеологии, философии истории, философии естествознания, философии культуры. Автор монографии считает, что аналитический склад ума позволил Страхову поставить ряд новых проблем, перспективных для развития русской философской антропологии второй половины XIX — начала XX в. Вместе с тем автор высказывает мысль о том, что Страхов предвосхитил некоторые идеи создателей философской антропологии XX в. — М. Шелера, Г. Плеснера и А. Гелена. Своеобразной для философской антропологии Страхова стала интерпретация *понимания* как особого вида духовного творчества человека, что было подробно обосновано русским мыслителем на материале художественной литературы. Суть страховского антропологического подхода проявляется в рассмотрении человека с интеллектуально-созерцательной позиции, предполагающей представление о человеке как зрителе, созерцателе, а не деятеле. Для «созерцательной философии» Страхова характерно не столько рациональное постижение, сколько «вчувствование» в философские и художественные произведения, соответствующее эстетизму высшего порядка. Оригинальна также идея «центрирования человека», своего рода аксиологическая установка Страхова, согласно которой для русской философии «объектом центрирования» должна являться целостная человеческая личность, подобно любви (у Фейербаха), воле (у Шопенгауэра), мышлению (у Гегеля).

Е. А. Антонов отмечает, что антропоцентризм, пронизывающий все творчество Страхова, на каждом этапе духовной эволюции мыслителя имел свою специфику, при этом выделяются три аспекта его философской антропологии: естественно-исторический, социально-исторический и духовно-антропологический. Естественно-исторический аспект занимает особое место в антропологических построениях Страхова, согласно которым человек представляет особый мир (не равный Богу), в иерархии природных систем рассматривающийся как высшая цель эволюции Вселенной. Мысли о том, что человек является центром и мерой вселенной, пронизывают всю страховскую натурфилософию. Это позволяет автору монографии сделать вывод о *созерцательном антропоцентризме* философии Страхова, представляющем своеобразную разновидность рационализма, стремящегося к примирению веры и знания.

В натурфилософских размышлениях Страхова присутствуют также идеи космизма, согласно которым вера человека в то, что он является центром мира, не заблуждение, а научно доказуемое положение. С этих позиций Страхов осмысливал основные понятия психологии и физиологии, атомистическую теорию, рассматривал основные представления об органической жизни. Черты антропоцентризма свойственны также гносеологии Страхова, обращенной к исследованию феномена жизни, а также к миру культуры, к человеческой субъективности, к народной «почве».

Страницы, посвященные анализу гносеологии Страхова, представляются в книге особенно ценными. Акцент на гносеологической проблематике позволяет конкретным образом показать несостоятельность бытующих до сих пор мнений о «второстепенно-

сти» гносеологической проблематики для русской философии. Заслуживает поддержки общий взгляд автора на религиозную философию в целом, и на философию Страхова в частности, в особенности как на своеобразный вид рациональности. Эта позиция представляется эвристически ценной для историков русской философии, поскольку противостоит концепциям, отвергающим возможность какого-либо органического соединения рационализма и иррационализма и полагающим, что это — несоединимые ингредиенты, как масло и вода, или как дерево и железо (Хайдеггер).

Антропоцентрические основания проявляются и в философии истории Страхова, где поставлены вопросы единства всемирной истории, исторического прогресса, связи человека с социокультурной средой, роли человеческой социальности, значимости отдельного индивида и др. Интерес представляет идея русского мыслителя об «исторической изменчивости» человека в процессе всей его жизнедеятельности (самодеятельности). В монографии также поднят вопрос о критике Страховым «просвещенческой самонадеянности», идущей от веры во всемогущество разума и доходящей до идолопоклонства перед достижениями естественных наук.

Книга Е. А. Антонова является первым в отечественной историко-философской литературе специальным исследованием антропоцентрической философии Н. Н. Страхова. В ней впервые проведен анализ философского мировоззрения Страхова в его целостности и развитии, раскрыта эволюция метафизических взглядов мыслителя, определена специфика философской антропологии, теории познания, философии истории русского мыслителя. Таким образом, можно заключить, что возвращение «литературного изгнанника» Страхова русской философии состоялось, и в этом плане монография Е. А. Антонова представляется несомненной творческой удачей.

М. А. Маслин, М. А. Шарова

Крауч Д. Рождение аристократии. Создание аристократии в Англии и Франции 900–1300 гг. (Crouch D. Birth of Nobility. Constructing Aristocracy in England and France in 900–1300. Harlow, England: Pearson, Longman, 2005.— 361 p.)

Книга Дэвида Крауча — это весьма интересный, необычный по структуре и подбору материала обзор рыцарской культуры и ценностей. При сравнении книги с трудами знакомых нам французских и русских классиков-медиевистов отчетливо чувствуется, что она написана англичанином. Невозможно не отметить живой, ироничный язык, располагающий к чтению. Как непринужденность поведения английского джентльмена, которая в действительности является точным исполнением множества больших и малых правил этикета, так и стиль и язык Крауча очаровывают и заставляют читателя чувствовать себя непринужденно в культуре давно ушедшей эпохи, при этом изложение ничуть не лишено логичности, научной доказательности и опоры на достаточное количество фактических данных. В русскоязычной критике всегда особенно выделяются книги, о которых можно сказать, что они «написаны с любовью». Русский читатель ценит публицистическую и научную литературу, в которой чувствуется теплое отношение автора к своему предмету. Лучшим комплиментом для английского исследования — и для работы Дэвида Крауча в частности — будет, пожалуй, утверждение, что книга написана в *хорошей манере*, которая способна увлечь темой всякого, кому не чужд аристократический стиль литературы и кто любит английский язык.

Профессор Дэвид Крауч занимается исследованиями в области политической истории XI–XIII вв., в особенности аристократической культуры. Именно этой теме и посвящена вышедшая в 2005 г. книга «Birth of Nobility» — и она далеко не единственная. С 2000 по 2009 г. у автора вышло несколько работ о норманнских династиях, статьи и книги, рассматривающие различные аспекты средневекового аристократизма, городскую культуру, восприятие смерти и смеха, жанр биографии, и рассказывающие о таких персоналиях, как английский король Стефан и регент малолетнего Генриха III граф Уильям Маршал.

Слово «constructing» в английском языке многозначно, и в подзаголовке книги оно несет целый ряд смыслов. Во-первых, читая книгу, мы вместе с автором рассматриваем различные исторические факты, указывающие на то, как рождалась и развивалась рыцарская культура и рыцарские идеи, наблюдаем историю их становления. Во-вторых,

мы видим историю исследовательской реконструкции средневековой аристократии как идеала, социального слоя, исторического феномена, начиная с XVIII в. И наша цель как читателей — связав «взгляд изнутри» и «взгляд снаружи», историю и историков, рассмотрев все наиболее уважаемые научные мнения, «создать» для себя средневековую аристократию, т. е. получить ее цельный образ. Сам автор описывает свой метод изложения как «упражнение в сравнительной историографии»[1].

Книга состоит из четырех частей. Две первые части — «Noble Conduct» («Благородное поведение») и «Noble Descent» («Благородное происхождение») — знакомят читателя с самосознанием, самоощущением средневекового аристократа и вводят его в мир аристократической семьи, раскрывая настоящую насущную ценность благородного родословия. Перед нами аристократия, которая осознает себя через идеалы, ценности и добродетели, а также через принадлежность к определенному родству.

Две последующие части — «Noble Class» («Класс благородных») и «Noble Lordship» («Владения благородных») — можно также объединить как посвященные социальным отношениям, осуществлению власти в аристократической среде и попытке определить, на основании каких критериев рыцарско-аристократическое общество может быть выделено в социальный класс.

В начале каждого раздела автор обращает наше внимание не на сам предмет, а на исследователей предмета. Обзор истории исследования средневековой культуры весьма интересен тем, что каждый этап этой истории поставлен в культурный контекст, показаны связи между взглядами ученых и менталитетом их собственной эпохи. Крауч рассматривает подходы таких историков средневековья, как Р. Херд (R. Hurd), Ж.-Б. де Санта-Пэле (J-B. de Sainte-Palay), Ч. Миллс (Ch. Mills), К. Г. Дигби (K. H. Digby), Л. Готье (L. Gautier), М. Блок (M. Bloch), Ж. Дюби (G. Duby), Ж. Флори (J. Flory), М. Кин (M. Keen), С. Пэйнтер (S. Painter), Р. Кеупер (R. Kaeuper), С. Егер (S. Jaeger), Д. Гиллингам (J. Gillingham), Дж. Хилл (G. Hill), Э. Пауэр (E. Power) и др.

Особенно важные проблемы восприятия прошлого поднимаются в третьей части книги: «Noble class». Понятия «класс», «социальный слой» используются при описании средневекового общества повсеместно, но при этом подразумевается под ними разное. Рассуждение о возможности их применения Крауч подает нам через историю позднейших научных идей о классовости и социальном устройстве средневекового общества.

Крауч на различных примерах показывает, насколько сложно строить понимание средневекового аристократизма и самосознания рыцаря на основе понятия «класс». Он предлагает нам увидеть опору этого самосознания в таких явлениях, как род и феодальное владение (honor), которые действительно имели огромное практическое значение для того, как складывалась жизнь отдельно взятого представителя аристократии или рыцарства. И действительно не случайным выглядит то этическое понимание ценности родства и ценности чести (honor), которое сформировалось в Средние века.

Рассматривая рыцарский образ жизни и мысли, Крауч различает рыцарственность и куртуазность. Особо он выделяет период X–XI вв., когда нравственно-социальное понятие «chivalry» («рыцарственность») еще не приобрело широкого хождения. Этот период он называет эпохой понятия «preudhomme». Сущность различий между preudhomme и chivalry заключается в том, что первое предшествует расцвету

[1] «The book is organised as an exercise in comparative history» (Crouch D. The Birth of Nobility. Constracting Aristocracy in England and France 900–1300.— Harlow, England: Pearson, Longman, 2005.— P. 1.

кодификации рыцарских этических норм. Более широкое и менее точное по значению, оно выражает не требование, а habitus — ожидания общества. Соотношению и сосуществованию образцов рыцарственного и куртуазного Крауч также посвятил одну из своих последних статей: «Courtliness and Chivalry: Colliding Constructs», опубликованную в 2009 г. в сборнике «Soldiers, Nobles and Gentlemen: Essays in Honour of Maurice Keen».

Заметно, что Дэвид Крауч в рассуждении старается не опираться на художественную литературу средних веков, за исключением случаев, когда этого невозможно избежать. Те или иные нормы рыцарского поведения он иллюстрирует жизнеописаниями, особенно часто обращаясь к жизнеописанию св. Людовика Жана де Жуанвиля и к «Истории Уильяма Маршала».

Последняя глава книги посвящена положению благородной женщины. Автор озаглавил ее «The View from the Stands» («Вид со зрительской трибуны»), обращаясь к образу женщин-зрительниц, наблюдающих за турниром. Образ зрительницы вовсе не указывает на пассивность роли женщины, а подчеркивает, что турнир и всякое театрализованное действо (или даже театрализованный образ жизни) теряет большую часть смысла, если мы упускаем из вида зрительный зал: тех, кто смотрит и своей реакцией — одобрением или порицанием — создает определенную атмосферу и решает судьбы.

Но этот последний раздел — не дань волнующей теме и не попытка энциклопедически затронуть все вопросы, касающиеся средневековой аристократии. Напротив, эта глава подводит итог рассуждениям автора и призвана полностью раскрыть взгляды, которые он хотел представить читателю. Крауч отмечает, что историки, увлеченные вопросами классов, власти, войны, совершенно не оставляли места женщине в том мире, который описывали, и, стало быть, они упускали нечто важное в целостном понимании средневекового общества. Что особенно странно, если знать о том, что мужчины и женщины в Средние века не были разделены, если помнить о женщинах, управляющих замками в отсутствие мужей, проводящих «турниры Дам», отправляющихся в Крестовые походы, свободно принимающих служение рыцарей. Крауч подчеркивает, что именно пристальное внимание к роли женщины позволяет глубже проникнуть в природу власти и влияния в средневековом обществе.

Сколько бы ни было написано книг о повседневной жизни в Средние века, ярко иллюстрирующих природу, быт, образы, для того, чтобы понять мир той эпохи, нам нужны хотя бы какие-то знания о соответствующем ей мышлении: о языке, понятиях, ценностях. Поэтому книги о категориях мышления оказываются более захватывающими. Но при изучении различных научных интерпретаций важно иметь представление и о мышлении исследователя. Каждый автор привносит в любой анализ и в любое описание свое видение, рассуждает в русле определенного направления науки. Именно совмещение обзора научных подходов в медиевистике с рассмотрением категорий, на которых стоилась аристократия, и делает работу Дэвида Крауча прекрасным подспорьем в изучении Средних веков.

О. А. Кухтенкова

Ю. Р. Савельев. «Византийский стиль» в архитектуре России. Вторая половина XIX – начало XX века. Лики России — Проект-2003. Санкт-Петербург, 2005. — 271 с.

Монография автора, снабженная прекрасным иллюстративным материалом, посвящена храмовому строительству и обращена к широкому кругу читательской аудитории. Исключительный интерес представляет она не только для искусствоведов, практикующих и будущих архитекторов, но и для русского читателя, неравнодушного к собственной истории.

Потомственный архитектор Юрий Ростиславович Савельев — доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник НИИ теории архитектуры и градостроительства и НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии архитектуры и строительных наук, член-корреспондент Петровской академии наук и искусств, автор более 100 публикаций. Его исследования в области отечественной архитектуры второй половине XIX — начале XX в. — крупный вклад в российское искусствознание.

Исследователь прослеживает развитие неовизантийского стиля в России от его зарождения в середине позапрошлого столетия до Октябрьской революции 1917 г. Интересно, что в местах локации многочисленной русской диаспоры храмы «византийского стиля» русскими же архитекторами возводились вплоть до 40-х гг. XX в. (бывшая Югославия и Китай). В своей монографии Ю. Р. Савельев рассматривает этапы развития «византийский стиля» в соответствии с царствованиями императоров Александра II, Александра III и Николая II.

Автор ведет блестящий рассказ о возникновении и развитии школы «византизма» в стенах Императорской Академии художеств и Строительном училище, переименованном впоследствии в Институт гражданских инженеров. Читателю представлен ряд имен ярчайших представителей архитектурной школы России второй половины XIX — начала XX в. А. М. Горностаев, Р. И. Кузьмин, Д. И. Гримм, Э. И. Жибер, А. А. Авдеев, В. А. Шретер, А. Л. Гун, А. А. Парланд, И. С. Китнер, А. О. Томишко, А. О. Бернардацци, В. А. Косяков, Н. В. Никитин (представитель московской школы) — вот далеко не полный список российских зодчих того времени.

Идея обращения к византийскому наследию вызрела к 50-м гг. XIX столетия, как в среде православного духовенства, так и в окружении «хозяев земли русской». Им-

ператорская Академия художеств с энтузиазмом взялась за разработку нового стиля. Возможно, этому интересу способствовал и близящийся юбилей — 900-летие крещения Руси. Были возведены Свято-Владимирские соборы в Киеве и на предполагаемом месте крещения равноапостольного князя в Херсонесе, Севастополе, Астрахани и др.

Автор отмечает особую роль кн. Г. Г. Гагарина в зарождении интереса к византийскому искусству в обществе. Одаренный художник и архитектор, по долгу службы будучи в Константинополе на рубеже 20–30-х гг. XIX в., он начал изучение византийских памятников. В 40-х гг. на Кавказе князь продолжил эту деятельность и выпустил сборник «Le Caucase pittoresque», а спустя десятилетие претворил свои идеи в строительстве нескольких храмов на Кавказе и домовом храме Свт. Николая Чудотворца в Мариинском дворце.

С 50-х годов начинается систематическое профессиональное изучение византийского наследия. Выпускник и «золотой медалист» Академии художеств, Д. И. Гримм едет на Кавказ продолжить труды Г. Г. Гагарина. Результатом его поездки становится замечательное сочинение «Памятники византийской архитектуры в Грузии и Армении». Этот труд, окончательно опубликованный только в 1863 г. в нескольких номерах «Архитектурного вестника», был рекомендован «к числу необходимых специальных руководств для каждого архитектора».

Впервые в столице применяет новый стиль А. М. Горностаев, возведя церковь во имя преподобного Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой пустыни. А в 1866 г. появляется церковь Св. Дмитрия Солунского архитектора Р. И. Кузьмина в черте Санкт-Петербурга. Анализируя развитие «византийского стиля», Ю. Р. Савельев приходит к выводу, что этот храм — своеобразное архитектурное откровение зодчего, послужившее образцом для дальнейшего храмостроительства: «Компактный одноглавый и квадратный в плане объем был окружен четырьмя примыкающими к нему апсидами, перекрытыми конхами и расположенными крестообразно по отношению к центральному пространству».

Совершенно справедливо автор выделяет в архитектуре описываемого стиля три характерных типа: аналогичный церкви Р. И. Кузьмина, базиликальный и пятиглавый, которые будут описаны ниже.

Следующей вехой на «византийском пути» русской архитектуры стал собор Св. кн. Владимира в Херсонесе. Законченный Д. И. Гриммом в 1879 г., спустя 18 лет после закладки первого камня, и вобравший все лучшее из лаконики кавказских храмов, собор (базиликальный тип) стал также образцом для множества реплик.

В 1882 г. был сдан еще один долгострой — грандиозный правительственный заказ — киевский Владимирский собор. Наиболее эклектичный, в традиционной стилистике русского пятиглавья, он являет третий тип неовизантийского храма, который впоследствии будет часто возводиться в провинции. В его стенах трудилась когорта замечательных живописцев (В. М. Васнецов, М. В. Нестеров и др.), и живописные решения, найденные здесь, стали примером подражания во множестве менее значительных или провинциальных храмов.

Одновременно с возведением храмов «византийского стиля» в пределах Российской империи, в 60–80-х гг. велось строительство в той же стилистике в Святой земле, активно пропагандировавшее идею «третьего Рима». Строятся храмы в Крыму, на Кавказе, в Средней Азии, в Сибири, на Украине, в Бессарабии, Прибалтике и Царстве Польском, а также за пределами Российской империи — во Франции, Болгарии, Сербии и Германии.

Несмотря на предпочтение Александром III «русского стиля», «византийские» проекты продолжают создаваться. Уже сложилась архитектурная школа в Академии художеств и Институте гражданских инженеров, усвоившая, полюбившая и развившая стилистику «византизма». «Византийский стиль» уходит вглубь страны, строятся храмы в губернских и уездных городах, при заводах и монастырях.

Достаточно подробно представлены автором монографии материалы, представленные на архитектурные конкурсы, предложенные правительством. Это и конкурс на создание собора Св. Александра Невского Кавказской армии в Тифлисе, и храма Воскресения Христова в Санкт-Петербурге, и конкурсный проект Морского собора в Кронштадте. Думается, этот аспект исследования должен вызывать неподдельный интерес у архитекторов и искусствоведов.

В монографии особо подчеркивается значение зодчества времени правления Николая II. Наступает эпоха модерна, и синтез двух стилей приносит замечательные плоды. Пожалуй, впервые за время развития неовизантийского стиля достигается единство формы и содержания. Модерн придает необходимую степень условности убранству храмовых интерьеров. Натуралистическая живопись предшествующих периодов, мешающая восприятию «византийской» гармонии, уходит.

Не случайно Ю. Р. Савельев столь внимательно рассматривает создание интерьера собора Свт. Николая в Кронштадте. Хотя само грандиозное здание, пожалуй, является репликой константинопольского храма Св. Софии, отделка деталей снаружи и внутри Никольского собора представляют изысканное единство. Братья В. А. и Г. А. Косяковы создают пространство в стиле модерн, сохраняя принципы построения интерьера византийского храма. Большое количество чертежей и эскизов внутреннего убранства собора поражает прихотливостью фантазии и изысканным витийством, сочетая христианскую символику и морские мотивы.

В начале века двадцатого выступает новое поколение зодчих: Ф. О. Шехтель, С. У. Соловьев, А. В. Щусев. По-новому трактуются достижения предшественников, и следование «византийским канонам» уступает место скорее фантазии на тему Византии в стиле модерн.

К несчастью, революционные события перечеркнули более чем полувековую историю развития «византийского стиля». Многие храмы были разрушены в 30-е гг. XX столетия, другие обветшали и зачастую не поддаются восстановлению.

В связи с вышесказанным хочется отметить заслуживающие особого внимания приложения в книге Ю. Р. Савельева: краткие персоналии зодчих; хронология храмостроительства и география храмов в «византийском стиле».

Некоторое недоумение вызывает подбор храмов в «географии» — он носит достаточно случайный характер и далеко не полон, хотя автор признает трудность и неполноту поисков. В нем присутствует множество несохранившихся церквей, без указания названия и точного местонахождения, в то время, как уцелевшие и действующие храмы, иногда достаточно интересные и безусловно достойные упоминания, не значатся. При достаточно беглом поиске по нескольким областям Украины и России, удалось найти около десятка «византийцев».

Дискуссионным представляется и тезис: «“Византийский стиль” в архитектуре Сербии возникает одновременно с российским — в начале 1850-х годов». Дело в том, что зодчество югославских земель никогда не выходило из него. Маленькая базилика с колокольней — древний тип храма, которому следуют там и поныне.

Несмотря на вышеперечисленные недостатки, монография «“Византийский стиль” в архитектуре России. Вторая половина XIX — начало XX века» — значимое событие в изучении российского искусства, которое продолжает и развивает дореволюционные исследования этого яркого явления в русской архитектуре и представляет большое теоретическое и практическое значение.

О. Симонова

ДВЕ РЕЦЕНЗИИ НА ОДНУ КНИГУ
(Варава В. В. Етика неприхватанња смрти.— Белград: Логос, 2010)

В редакцию нашего журнала поступили две рецензии на книгу известного исследователя В. В. Варавы «Этика неприятия смерти». Вышедшая в Воронеже в 2005 г., она была переведена на сербский язык и издана в Белграде в 2010 г. Здесь рецензии публикуются в последовательности их поступления в редакцию.

В. Варава. Етика неприхватанња смрти.— Белград: Логос, 2010.— 172 с. Перевод (Миролюб Авданович)

Прежде всего нужно радоваться оперативности и отзывчивости наших сербских коллег, которые не только внимательно следят за тем, что происходит в философском сообществе России, но и стараются вводить в свой научный обиход наши интересные новинки. В этот раз выбор издателей пал на книгу самобытного воронежского автора Владимира Владимировича Варавы, специализирующегося на проблематике и работающего в русле русской философской мысли. Можно не сомневаться, что сербские читатели найдут много креативного в предложенном издании. Труд вобрал в себя богатый историко-философский материал, автор демонстрирует широчайшую источниковедческую компетентность, большую смелость мысли и постоянную заряженность на поиск. Текст изложен прекрасным русским языком, что в наши дни, пожалуй, уже может рассматриваться как особое достоинство.

Структурно основное содержание работы включает в себя четыре главы. Первая — «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие» (Онтология смерти) — задает общую тональность исследованию. Смерть описывается как тайна, как абсолютное зло, как отправной момент нравственности, даже как главное событие жизни. Причем и жизнь представляется как нечто безнадежно испорченное грехом. О смерти нам сообщают как о чем-то в крайней степени противоестественном: «объяснить и оправдать смерть невозможно». Смерть по логике повествования мгновенна, страшна, пуста и оказывается связана исключительно со страхом. Трудно сказать, что же особо заинтересует в данной книге сербских читателей, хочется надеяться, они догадаются о полемически заостренной логике автора, а возможно, и вступят с ним в дискуссию. Не удивлюсь, если дискуссия развернется сразу по нескольким направлениям. Очень даже может быть, что В. В. Варава сознательно подчеркивал многие ключевые положения своих рассуждений именно для того, чтобы впоследствии в научных спорах вместе с оппонентами докопаться до такого уровня понимания проблемы, до которого в спокойной,

взвешенной монологической манере дойти не так сподручно. И действительно, это где-нибудь в скандинавском средневековье могло, к примеру, считаться верным, что загробное воздаяние не столько зависит от всего жизненного пути, сколько от обстоятельств смерти. В частности, прославленному герою, дожившему до старости, там предпочитали молодого воина, погибшего на поле брани. Вряд ли стоит сомневаться в наличии на сербском языке разных форм обозначения смерти, подобных русским «упокоиться», «отойти к праотцам», «войти в сонм святых» и пр., так что утверждение, будто «никто никогда не ожидает смерти» наверняка кого-то из читателей озадачит (еще как ожидают — кто свою, кто чужую!). Помнится, всемирно знаменитый персидский поэт писал: «От страха смерти я, поверьте мне, далек», и, судя по всему, это было вовсе не пустое бахвальство.

Автор утверждает, далее, что христианское мировосприятие по своей природе глубоко трагично, но вспоминается, что слова «Слава Богу за все!» впервые были произнесены не каким-нибудь коммунистом или язычником. По глубочайшему убеждению автора, жизнь «запрограммирована» на вечность. Вместе с тем несколько десятилетий назад на русский язык была переведена книга американского исследователя Кларисса Ламонта «Иллюзия бессмертия», где убедительнейшим образом описаны многовековые утопические искания, которые, впрочем, привели попутно к решению многих конкретных медицинских проблем, к реальному продлению жизни. Но бессмертие как таковое, если усвоить урок истории, — это не только нонсенс, но и утрата стимула к культурному, нравственному развитию; да и вопиющая несправедливость. Детвора в технологически развитых странах, возившаяся какое-то время назад с тамагочи, кажется, вполне явственно показала, к какой безответственности ведет подобная игра: «The game is over» (Игра закончена), значит тут же можно начинать новую игру, игрок ничем не рискует, ничего не теряет, кроме времени, которым в случае бессмертия вообще никто дорожить не станет. Вероятно, не только у русских есть пословичный оборот: «Горбатого могила исправит» — где остро драматичным образом констатируется, что абсолютная ценность личности не имеет смысла, если не соотнесена с абсолютной ценностью окружающих личностей, а стало быть, даже смерть способна выступать в качестве высшего судии.

Вторая глава «…У смерти очертаний нет» (Гносеология смерти). Подкупает исследовательское упорство, с каким автор подбирает из мировой и, прежде всего, русской философской мысли те идеи, которые подтверждают невыразимость, непознаваемость смерти. Как отправная точка для изысканий такая подборка, безусловно, полезна, но когда все цитаты без изъятия говорят нам о неспособности проникнуть в природу смерти, мы, похоже, прямым образом вступаем на тропу агностицизма. Кроме того, допустим, восклицание Л. Андреева «И не смерть страшна, а знание ее; и было бы совсем невозможно жить, если бы человек мог вполне точно и определенно знать день и час, когда умрет», казалось бы, должно была подтолкнуть нас к размышлениям о различиях между людьми. Ведь кому-то и вправду — знание тягостно. А для кого-то, напротив, невыносимо незнание. Да и только ли ужас испытывают люди, твердо ожидающие смерти, идущие на нее осознанно? Например, Иван Сусанин, Александр Матросов? Наверняка есть свои славные имена в сербской истории. Или взять приводимые в книге слова С. Л. Франка: «Что ждет нас в будущем? Что будет с нами после нашей смерти?» — не естественны ли для нравственной рефлексии после этих вопросов догадки о том, что остальное будет происходить уже не с нами, а с окружающими? Окружающими, которые в лучшем (а может, и не в лучшем) случае

могут что-то вспомнить про нас. Автор настаивает на том, что ужасу и грубости, безутешной необъяснимости смерти противопоставлены пустота и ужас реальной жизни. «Ни одного позитивного значения жизнь не имеет, если она изъята из духовного пространства веры в воскресенье». Если честно, становится как-то обидно за многих и многих честных представителей разных культур и разных поколений — живших, трудившихся, творивших и вовсе не всегда молившихся тому богу, который сулит вечную загробную жизнь.

Отдельным самоценным сюжетом в этой главе описывается детское восприятие смерти. Выразительна подборка извлечений из работ П. Флоренского, С. Л. Франка, В. В. Розанова, Д. С. Мережковского и других видных представителей русской мысли. Главную тайну детства автор находит в том, что ребенок не знает смерти. И в том, что еще до того, как ребенок усвоит этические нормы добра и зла, он уже обладает врожденным чувством радости, ибо это бытийная норма. (Хотелось бы убедиться в этом, посмотрев на детей-«отказников», оставленных в роддоме или оказавшихся волею судеб в интернатах, а то и на улице.)

«Неевклидов ум ребенка радостен по существу; ему неведомы печаль и тревога, которую приносит помертвевший в рационализме ум» (простите, разве бывает даже самое счастливое детство без слез?). «Неприступная твердыня мира — кантовская “вещь в себе”, которую сам Кант безуспешно старался взломать» аналитическими усилиями своего взрослого ума, просто открыта детскому взору (кому не доводилось видеть, как подобный «носитель высшей мудрости», сидя в песочнице, может огреть соседа лопаткой по голове?).

В. В. Варава отважно утверждает, что взрослое понимание смерти не имеет привилегий перед детским. (Напрашивается сравнение этого взгляда с мнением Л. Н. Толстого относительно свободы, на которой должно зиждиться воспитание и образование детей. Мнением столь же гуманным, сколь непродуктивным и для общества, и для личности. Ведь если не будет культурно организующего принуждения, ребенок ни есть по-человечески не научится, ни ходить, ни говорить, ни писать-читать и так далее.)

«Это трансцендентный свет радости и надежды, лучащейся из первобытных основ истории. Он раздается из настолько глубоких пластов жизни, что переваливает за границы исторического времени и впадает в библейские просторы бытия» (Что, простите, шире — история или Библия?). Кстати говоря, не мешало бы разобраться, а почему дети не понимают и не принимают смерти? Не потому ли, что со времен Гаутамы смерть и болезнь от них, как правило, старательно прячут.…Да и в жизни-то дети не особо разбираются!

Глава третья — «Мы в каждом вздохе смертный воздух пьем» (Аксиология смерти). Здесь столь же последовательно проводится сквозная идея всей книги о том, что источник зла на земле — это смерть.

«Смерть — это ужас, безобразие, разлом. Смерть — катастрофа.

Всякая для всякого».

Приведя эти слова В. В. Розанова, автор не пытается всмотреться в разноликие виды зла и смерти, не ставит перед собою задачи осмыслить весь смысловой и бытийный континуум смерти. От страха и неприятия — до жажды и восхваления, с учетом эмоциональных, когнитивных и поведенческих векторов. Весь упор делается на утверждении абсолютного зла смерти. Смерть — полное поражение человека, утверждает нам автор. Более того, и первично-то зло осознается как зло смерти. Версия, конечно, интересная, хотя далеко не бесспорная. В особенности если вспомнить чуть раньше

описанное детское мировосприятие, свободное от страхов смерти, но не от обид — на причиненную боль, на жадность, ложь, несправедливость.

«Смерть не столько отбирает у жизни смысл, делая ее конечной внезапно и непредсказуемо, сколько выявляет принципиальную, субстанциональную бессмысленность человеческого существования». Простите, как раз бессмертие неминуемо влекло бы подобную бессмысленность и бесцельность! «Существование абсурдно потому, — полагает автор, — что заканчивается. А заканчивается потому, что абсурдно». Но эта пронзительная нота была взята когда-то Екклесиастом — и не подхвачена окружающими мудрецами по причине полной ее контрпродуктивности. Будда увидел смерть — и обрел освобождение от мира, встал на путь духовного самосовершенствования. Кто мешает остальным людям, осознавшим свою смертность, стремиться к созиданию? Автор полагает, что «можно говорить о двух началах, двух парадигмах философского архе: одно начало — удивление, другое начало — тоска. Одна порождает в итоге люциферианскую активность преобразователя, другая взывает совесть к разрешению душевной боли». Антропологическая палитра отношений к миру, таким образом, оказывается до странного обедненной, и явно тяготеет к негативу, к смертному греху уныния. Несколько страниц главы наполнены описаниями унылых состояний духа — скуки, тоски, чувства бессмысленности, неудовлетворенности, неуспокоенности. «Действительность достойна отчаяния, а не познания» — прямой вывод автора. Для чего, спрашивается, Лев Николаевич Толстой описывал подобные свои томления и обозначал выход из них? Этот выход на современный лад можно было бы назвать трудотерапией. Кстати, и перечисляемый негатив не может не озадачить: разве наряду с ужасом, тоской, печалью, страхом людям неведомы зависть, ревность, обида, сострадание наконец? Слова о том, что смерть есть абсолют с отрицательным знаком, повторяются в книге столько раз, что невольно задумываешься, а не пытается ли автор прежде всего себя самого убедить в их справедливости? Между прочим, рассуждая о страданиях и смерти детей, автор позволяет малопонятное в данном контексте упрощение. Так, читаем: «Ф. М. Достоевский в наиболее радикальной форме поставил вопрос об оправданности существования мира, все культурные достижения которого не стоят “слезинки ребенка”». Позвольте! Достоевский в «Братьях Карамазовах» писал не о слезинке ребенка, а о слезинке *замученного* ребенка! Разве это одно и то же?

Два слова хотелось бы сказать об упоминаемой В. В. Варавой (со ссылкой на В. П. Фетисова) ситуации предательства старших поколений младшими. Справедливости ради стоило бы рассуждать не только о предательстве старших младшими, но и о еще более тяжких грехах старших перед младшими: эгоизме, безответственности, попреках и пр.

Сюжет «Смерть как благо», включенный в главу, казалось бы, должен, наконец, всерьез добавить объективности и всесторонности рассуждениям о смерти. Впрочем, можно полагать, что свои логические построения автор сознательно нацеливает на то, чтобы вызвать у читателя целую гамму реакций, побуждающих к мысли: недоумение, несогласие, обиду за себя, человека, жизнь, мироустройство.

«Жизнь сама по себе, “жизнь как жизнь” представляет собой бесконечно-однородную витальную субстанцию, не содержащую никаких намеков на категории “цель”, “смысл”, “ценность”» (даже в киселе случаются комки, подсолнух оборачивается к солнцу, а доисторическое зерно прорастает).

«…Реальная жизнь, жизнь как таковая принципиально не имеет сюжета (жизнь абсолютно бессжетна!)».

«Единственная победа над смертью — это “эстетическая победа”, ибо в ней жизнь предстает как некая целостность» (Ср. Космодемьянская, Матросов, Гастелло).

«Осознание себя, прежде всего, смертным не дает возможности *эгоистическому хамству плоти* проявиться слишком сильно» (да геростраты или наркоманы всех мастей вмиг опровергают этот тезис!).

«Смерть как ничто иное способствует появлению чувств одиночества» (там же) (вспомним Чеховское предостережение: «Если боитесь одиночества — не женитесь»).

«…Такова парадоксальная аксиология смерти — приводя человека к скорби, она приводит человека к осознанию родства и желанию воскрешения» (кого как! Кого-то и к скорби не подведет, кого-то родством не обрадуешь, а кто-то о воскрешении не помышляет).

«…Совершенно странное и нелогичное, совершенно “негуманное” отношение к детской смерти» (не нужно долго думать, чтобы отыскать в подобном отношении вполне морально приемлемые для христианского сознания резоны: 1) невинное дитя взято на небеса, 2) слезами горю не поможешь, а только своими причитаниями умершему покоя на том свете не дашь).

Следующий смысловой фрагмент третьей главы называется «Трагизм как выражение аксиологического антиномизма смерти». «…Трагизм является сущностной характеристикой жизни, свидетельствующей о ее бесконечной неполноте и недостаточности» (математика учит, что есть *бесконечность* разной мощности. Если Микеланджело, Пушкин, Чехов жили бесконечно неполно, многие люди были бы не прочь стремиться к такой неполноте!).

Лишь на 156 стр. текста впервые высказывается мысль об антиномизме добра смерти и зла смерти, но она вновь приводит нас к утверждению о бессмысленности и пустоте жизни: «Ужас жизни не только в том, что жизнь кончается, а в том, что она есть».

Цитируя мысль Б. Вышеславцева «столкновение несовместимых ценностей есть трагизм», автор как-то упускает из виду, что очень часто подобное столкновение приводит не к трагедии, а к рождению юмора.

«Смерть выводит к абсолютному, уничтожая относительное» (не дай Бог, это прочтут новые геростраты и чикатило!).

«Наивная и глупая растерянность, гримаса чудовищного страха или мертвая маска стоического равнодушия — вот с чем человек встречает смерть» (варианты красиво обозначены, но даны далеко не все!).

Четвертая, заключительная глава называется «Мертвые прожили зря и хотят воскреснуть…» (Деонтология смерти). В главе в первую очередь трактуются философские построения Н. Ф. Федорова, которые, на взгляд автора, обладают «абсолютной нравственной силой, убедительностью, достоверностью и универсальностью». Свою оценку В. В. Варава основывает на уже неоднократно выдвигавшемся выше тезисе о том, будто именно смертность человека является причиной его нравственной дефективности и антропологической ущербности. Даже странно, что после упомянутой выше констатации антиномичности смерти можно продолжать рассуждать в таком одновекторном ключе. Тем более что перечисляемые три кардинальные порока: бесцельность существования, рознь, взаимное истребление — вряд ли могут быть жестко привязаны к смертности. Да и эгоизм — это вполне тривиальная истина — не единственный полюс зла. Ведь

экстремисты, террористы-смертники — явно не эгоисты. Очевидно, что бывает и безумство храбрых, и безумство добрых.

«…Недолжность смерти может раскрыться лишь нравственному сознанию»; «Злому (т. е. не желающему воскрешения) бытие никогда не раскроется, он его никогда не “познает”» — подобные пассажи наводят на сравнение с фабулой сказки о новом наряде короля.

Кстати говоря, должное и недолжное — понятия весьма многомерные. Для банкира, военачальника, авантюриста и прочих людских типов картина мира, «должное» решительно различаются. Между прочим, всматриваясь в логику Н. Ф. Федорова, не мешало бы задаться уже отчасти затронутым вопросом о соотношении старого и нового, старости и молодости. Так ли абсолютен и самоценен критерий почтения в адрес прошлого? Разве не столь же самоценно будущее?

Вслед за описанием воззрений Федорова приводится анализ нравственной сотериологии Андрея Платонова. Хочется особо подчеркнуть, что В. В. Вараве, с его обостренной чувствительностью к фундаментальным вопросам бытия, удается выявить в литературном наследии Платонова те идеи, которые позволяют отнести писателя к русской философской традиции. Сюжет о философском значении творчества Платонова изложен солидно, убедительно. Хотя, возможно, кто-то усмотрит некую однобокость и в этом изложении, поскольку внимание фокусируется преимущественно на моментах «смертной тоски», страдания, бессмысленности и трагичности временного существования. «…*Смертный не может быть счастливым*» — это утверждение даже и обсуждать не хочется! Да вспомним хотя бы обычную (не подневольную, не вынужденную обстоятельствами) свадьбу, первую пятерку, первую получку, стипендию и многое другое. Так называемый «дембель»! Между прочим, в качестве примера принципиально иного, не учтенного автором мироотношения можно назвать образ, вырисованный в современном мультипликационном фильме про поросенка «Моя жизнь».

«Счастливым быть стыдно» — так резюмирует нравственную философию Платонова В. В. Варава. Ну вдумайтесь же! Чего должна стыдиться молодая мама, выписываемая из роддома?!

Завершающий фрагмент книги — параграф «Неприятие смерти как ядро нравственного сознания». Вновь и вновь, на все лады комментируется утверждение, что смертность есть причина зла, и зло есть причина смертности. «Основная задача нравственной философии — минимизация зла, исток которого в смерти. Цель — уничтожение зла, средство — неприятие и преодоление смерти». Предельно кратко по поводу логики, разворачиваемой автором на этих страницах, напрашивается вопрос (повторюсь, возможно, изначально предусматривавшийся в творческом проекте В. В. Варавы): отрицание смерти — это ведь отрицание? В какой степени отрицание способно стать конструктивным принципом в логике книги и жизни? Негативные методологические и жизненные установки могут быть вспомогательными, но в какой степени они способны стать смыслозадающими? Ведь в принятой философской парадигме мир получается даже не черно-белым, а черно-серым! Помимо приведенной и проиллюстрированной автором констатации «мир во зле лежит» христианскому миропониманию свойственна и максима «совершенствуй себя»! А также «заботься о ближнем» (если смягчить до бытового, выполнимого уровня призыв возлюбить ближнего). Разве нет? Разве культура задается репрессивными инстанциями наподобие милиции (как их ни назови)?

Безусловную заслугу автора можно видеть в том, что значительную часть своей книги он посвящает не только обличению смерти, но и нравственно несовершенной

жизни. К своим рассуждениям он привлекает, как уже отмечалось, обширный корпус источников русской философской мысли. Момент развития в исследовательском проекте, отважно предпринятом В. В. Варавой, таков, что пока, нужно признать, больше поставлено вопросов, нежели дается ответов. Следует в обозримом будущем, которое приближается рецензируемой книгой, ожидать более обстоятельного рассмотрения целостной матрицы смерти и отношения к ней в разных культурах, целостной матрицы жизни и нравственно оправданных вариантов ее творческого наполнения. Хочется пожелать сербским, а также российским авторам и читателям скорейших прорывов в данном направлении.

А. Е. Зимбули

В. В. Варава «Этика неприятия смерти» (Воронеж: Изд- во ВГУ, 2005)

В 2010 г. в издательстве «Логос» (Белград) вышел сербский перевод известной среди специалистов по русской философии монографии «Этика неприятия смерти», изданной Воронежским государственным университетом. Ее автор, профессор кафедры культурологии ВГУ Владимир Владимирович Варава, является одним из немногих современных русских философов, стремящихся к реальному синтезу Истины, Добра и Красоты и воплощающих этот синтез в своих чрезвычайно содержательных, ярких и захватывающих трудах.

Для автора эта монография ознаменовала собой завершение весьма важного этапа собственных философских разработок, центрированных вокруг наиболее жгучих проблем современности вкупе с вечными, «проклятыми» вопросами духовного бытия человека. Неслучайно эта работа, положенная автором в основу успешно защищенной докторской диссертации, вызвала и продолжает вызывать познавательный интерес, желание подражать изящнейшему стилю автора и одновременно некоторое волнение, даже робость от соприкосновения с завораживающими глубинами философской мысли.

Несколько слов следует сказать и о сербском издательстве «Логос». Случилось так, что оно возникло исключительно по воле одного, но зато по-настоящему увлеченного человека — Владимира Меденицы, писателя, философа, автора проекта «Русские богоискатели». Данный проект представляет собой грандиозный замысел по переводу на сербский язык классических и наиболее интересных современных трудов русских авторов (изданы работы Ф. Достоевского, В. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Федорова, В. Розанова, Д. Мережковского, Л. Шестова, Н. А. Бердяева и т.д.). К настоящему времени издано около 120 томов — совершенно невероятное количество! Полагаем, работа В. В. Варавы занимает по праву свое место в этой веренице сокровищ философской мысли.

Монографию «Этика неприятия смерти» можно и нужно рассматривать в двух проекциях: как культурологический факт (или форму культурообразующей деятельности) и как уникальный исследовательский опыт, проникнутый индивидуальностью автора, личной заинтересованностью в философском выспрашивании у бытия его извечных, неиссякаемых тайн. Если говорить о событии общекультурного масштаба, то здесь все очевидно: работа В. Варавы воспринимается как закономерное продолжение (или тематический перекресток) двух великих и давних традиций философствования — византийской и славянской (прежде всего, конечно, русской). Трагизм, тоска по запредель-

ному, интуиция трансцендентного, воля к преображению личности в Лик, понимание смертности как ущербности индивидуума — все это легко отыскать в работе. Но традиционность, с позиции которой автор задает вопросы, не отменяет и не подменяет собой тех уникальных открытий, проследить зарождение которых приглашает нас мыслитель. И здесь, в процессе наблюдения внутренней творческой лаборатории автора, мы вдруг со всей отчетливостью понимаем: философия, укорененная в «почве» народного самосознания, в его нравственном мироощущении, есть самая подлинная, самая правдивая мысль, ибо мысль эта строго монистичная. Она — об одном: как возможна смерть, если есть Бытие? Поистине кантовский вопрос, не меньше. Кажется, стоит понять, каков ответ автора на этот вызов.

Во введении автор подчеркивает методологическую недостаточность традиционных понятийных ракурсов анализа смерти как предметной структуры. Здесь следует согласиться с автором, ведь сплошной апофатизм, невозможность содержательного философского (не биологического!) высказывания о смерти лишь свидетельствуют о нетривиальности изучаемого феномена, о том, что необходимо разрабатывать совершенно новый метод познания (если, конечно, сохраняется установка на продвижение к неизвестному, новому). Следует сказать, что В. Варава с этой сверхзадачей справился блестяще: им действительно выработан и применен новый, синтетический метод, который условно можно назвать диалектикой этического трансцендирования. Уже в самом начале работы проводится представление о смерти как таком отдельном элементе целого, который дает смысл этому целому и одновременно обретает в этом целом новое уникальное значение. Логика исследования имеет своим истоком позитивную критику натурализма, критику, через которую происходит «снятие» исходных позиций и возвышение философских понятий до их окончательного очеловечивания, одухотворения. Так, к примеру, становление само по себе, как утверждает автор, бессмысленно, тогда как в традиционной онтологии не имеет смысла как раз приписывать становлению такого рода качества или их отсутствие. Или же гносеологическое игнорирование проблемы смерти трактуется в работе как страх вечной жизни. Что и говорить — смелый, оригинальный синтез! По всему тексту можно встретить такие нестандартные «оборачивания» обыденного мышления, намеренно заостренные, усиливающие основные сюжетные линии (так смертный есть, по мнению автора, ловушка для смерти, тогда как повседневная интерпретация этого соотношения прямо противоположная).

В первой главе речь идет об онтологии смерти. Автор верно указывает на то, что совместимость бытия и смерти не есть теоретико-познавательная (читай: поверхностная) проблема. В рационалистической традиции смерть не субстанциональна, а функциональна (являет собой смену форм и не более того). Следовательно, необходим некий «поворот» — субстанциализация смерти, исследование ее как фундаментального атрибута бытия, но атрибута недолжного, в некотором смысле — лишнего. Впрочем, автор предпочитает говорить о смерти как модусе тварности или небытийной потенции в мире, что, по нашему мнению, вполне корректно и справедливо. Длящееся состояние «благоговейного неведения» человека о самом себе органически дополняется здесь не претендующей на последний ответ рефлексией над таким способом восприятия бытия, который есть трагедия. Автор неоднократно высказывает утверждение: полноценно мыслить о бытии и не страдать при этом невозможно. А страдание в свою очередь предполагает некий выбор, онтологию поступка. Смерть как недолжный феномен может быть преодолена только посредством причастности к вечной жизни, к ее источнику, к Жизни par excellence. Хаотичность, болезненность наличного существования может и должна быть исправле-

на — вот основная мысль первой главы. Автор подчеркивает: абсурдно постигать бытие не-сущего и быть при этом дистанцированным от него. Вовлеченность в процесс распада и гибели — вот что в конечном счете фундирует пробуждение совести (отметим: это несубъектная характеристика), вот что ведет наличное бытие от сущего к подлинному должному. Небытие, замечает В. Варава, спасает и личность, разум, и само бытие, не дает ему разрастись в абсурдную бесконечность.

Вторая глава работы посвящена гносеологии смерти — не вопросу, не проблеме, а самой настоящей тайне. Чтобы всерьез говорить о познании, надо быть уверенным в нравственной добротности познающего — так предваряет автор свои дальнейшие рассуждения. И тут с ним невозможно не согласиться, более того, предельно рациональная форма познания — наука — лишь в последние десятилетия подошла к проблеме собственного этоса, а русская философия и художественная литература давно уже без устали кричат об этом. Кстати, как полагает автор, язык художественной формы — единственно адекватное средство для отражения всей антиномичности опыта умирания (смерть, к примеру, представляет собой законное беззаконие, личную безличность и т.п.). Сознание эмпирической конечности есть в сущности безъязычие, бессилие логики, отчаяние. Нет и быть не может в рациональной традиции мысли системы категорий, схватывающих этот тотальный ужас. Единственное, что в силах сделать разум, — осознав собственные границы, разомкнуться в мир образов, метафор, радикального непонимания и сопротивления (что и иллюстрирует автор — надо сказать, весьма удачно, — текстами Платонова, Чехова, Леонида Андреева). Отдельно следует сказать о философском анализе детского отношения к смерти. Здесь автор, опять-таки опираясь на литературное наследие и собственные наблюдения, делает нетривиальный вывод: детский опыт есть опыт радикального неприятия (незнания) смерти, а потому он для нас не только чудесен, но и парадигмален («если… не будете, как дети, не войдете в Царствие Небесное»).

В третьей главе исследуется аксиология смерти. Автор показывает, что непонимание феномена смерти ведет к обессмысливанию жизни (очередной глубокий парадокс). Поскольку к небытию привыкнуть невозможно, смерть обладает особенной, не внутренней, а внешней значимостью. В главе исследуется сложная взаимосвязь смерти как блага и смерти как зла. Их диалектическая взаимосвязь такова, что, с одной стороны, смерть всегда воспринимается как нечто иноприродное бытию человека, как недолжное, с другой же стороны, недолжность и ущербность самого бытия обрывается (не завершается) умиранием. С этой точки зрения смерть есть безусловное благо, поскольку не позволяет вечно сохраняться поврежденной природе человека. Таким образом, катастрофичность экзистенциального переживания гибели не лишена определенных (и очень важных!) моральных коннотаций. Точнее, по словам автора, смысл жизни либо стяжается подвигом, либо даруется благодатью. Легко увидеть, что эта дихотомия обращена все же в сторону вечной жизни, а не натуралистического (или пантеистического) растворения человека в «веществе природы» или общества.

Четвертая глава, посвященная деонтологии смерти, разделена на две относительно самостоятельные части. В первой части автор исследует философию Николая Федорова, его проект «общего дела». В. Варава отмечает, что философия Федорова есть единственный сотериологический замысел в русской философии, в котором выражен абсолютный нравственный идеал и дано обоснование нравственному смыслу жизни человека как неприятию и преодолению смерти. Неприятие смерти можно считать наиболее глубинным, первичным проявлением нравственности, это — антропологическая константа. Далее автор, вслед за самим Федоровым, проводит тончайший анализ души смертного чело-

века, дабы выявить, каковы же те всеобщие антиценности, что необходимо преодолеть (к таковым относятся бесцельность существования, взаимное истребление и т.п.). Следует согласиться с автором в том, что учение Федорова представляет собой уникальный философско-практический замысел интегрального существования человечества, придающий смысл жизни каждой личности.

Во второй части главы рассматривается нравственная сотериология Андрея Платонова. Вначале автор обозначает те фундаментальные смыслы платоновской прозы, которые выводят писателя на уровень наиболее важных аксиологических проблем (изначально трагический взгляд на мироздание, осознание болезни бытия, тотальное отчуждение людей и пр.). Справедливо подмечено, что Платонов, обнажая тайные места человеческого «я», как бы принудительно поворачивает своих героев к невозможному, к немыслимому в обычной повседневности ужасу от наличия в человеке «вещества смерти». Становление, по Платонову, есть проклятие, ибо оно ведет к тотальному распаду. Автору, как представляется, удалось обосновать и детально конкретизировать общий тезис: русская художественная литература, так же как и философия, более всего обращает внимание на антропологически дефектного человека, попавшего в западню смерти. Боль существования сквозит у Платонова (и вместе с ним — у автора) почти в каждой цитате. Резюмируя последнюю главу, В. Варава отмечает, что глубочайшая личная задетость фактом абсурдного уничтожения жизни делает Платонова (равно как и любого другого истинно русского писателя) причастным к контексту этических, философских вопросов.

Хочется также обратить внимание на особенности авторского стиля. Первое, что сразу же бросается в глаза — удивительные мыслеобразы, как бы в сжатом виде хранящие бездны информации, посылок, выводов, гипотез. «Смерть есть трансцендентальный удар в онтологическую расщелину мира», «жизнь есть извлеченный квадратный корень из смерти, в котором уровень извлекаемого равен вечности» — что это? Философия? Поэзия? Мистика? Нам думается — и то, и другое, и многое еще сверх того. Превосходное владение словом позволяет В. Вараве сохранять внешнюю строгость, академизм изложения и вместе с тем обнажает мощный поток страстной мысли, многообразные причудливые течения, целый водопад ярких характеристик и оценок! Читать такое — одно наслаждение, подражать этому — почти невозможно.

Много раз на страницах монографии автор подводит нас к своей главной методологической установке: философия есть процесс, а не результат; длящееся становление, а не форма; поиск, а не претензия на абсолютную истину. Человек начинает философствовать тогда и только тогда, по мнению В. Варавы, когда он всерьез захвачен предельными вопросами *своего* бытия или бытия, присвоенного себе. Овладение соответствующими категориями, умение формулировать проблемы и решать их — это, исходя из логики автора, лишь следствие, но не предпосылка философского опыта. В. Варава убеждает нас и настаивает: философия в России укоренена в глубинных пластах национального самосознания, русскому человеку изначально (априорно) присуща способность вновь и вновь задавать себе «проклятые» вопросы и не утешаться внешне и кем-то данными ответами. Думается, автор по сути прав, и сам факт опубликования его труда за рубежом говорит о многом. Пожелаем же Владимиру Владимировичу дальнейших творческих успехов в развитии русской нравственной метафизики, в продолжении славной традиции отечественного любомудрия!

М. А. Беляев

Памяти игумена Вениамина (Новика)

В Петербурге не так много сегодня истинных русских интеллигентов. А игумен Вениамин (1946–2010) был как раз таким человеком. Очень мыслящим, очень неравнодушным и очень петербуржским. Он не вписался во властную церковную вертикаль, поскольку хотел мыслить вне зависимости от мнения вышестоящих чинов и хотел верить так, как подсказывает ему сердце. В итоге с 1997 г., когда его уволили из Духовной академии, по самый день своей кончины (14.09.2010) о. Вениамин перебивался нерегулярными заработками, читая лекции и публикуя статьи.

Ему было тяжело. Наверное, не столько даже материально, сколько духовно. Он страстно желал звать людей к Христу, но та организация, которая вроде бы должна этим заниматься профессионально, фактически лишила о. Вениамина необходимого для данного дела инструментария. Игумен использовал все подворачивающиеся возможности — газеты, журналы, радио — для пропаганды нравственных ценностей. Но, увы, выведенный за штат священник может не так уж много.

Наверное, я, как редактор, неоднократно публиковавший о. Вениамина на страницах петербургского еженедельника «Дело», должен был бы сказать в первую очередь о его публицистических способностях. Они и впрямь были велики. Статьи игумена всегда были среди наиболее живых, острых и интересных для чтения.

Однако, осмысливая то, чем больше всего поразил меня о. Вениамин за годы нашего знакомства, я пришел к выводу, что все же не яркой публицистикой и даже не глубокими размышлениями философского характера, каковых много содержится на страницах его книги «Православие. Христианство. Демократия» (СПб., 1999). Он поразил меня твердостью своей веры. Именно веры, которую не следует путать с церковностью или религиозностью.

Для РПЦ он оказался слишком демократичен, слишком привержен общечеловеческим ценностям. С 1997 г. он не мог через церковь делать карьеру и даже добывать себе хлеб насущный. Однако превратности судьбы не поколебали его веры. По крайней мере, я чувствовал его твердую приверженность христианству в каждой нашей беседе, в каждом его публичном выступлении. Иногда он, пожалуй, несколько перехлестывал в своем ортодоксальном следовании христианской традиции, и нам приходилось спо-

рить. Но если рациональные аргументы о. Вениамина далеко не всегда могли убедить, то его способность верить в Христа и в правильность пути, им предначертанного, меня неизменно покоряли.

Он не был обижен на церковных иерархов и делал для христианства, в конечном счете, гораздо больше чем они. Мне часто казалось, что в этой ситуации о. Вениамин должен был бы примкнуть к одной из западных ветвей христианства — более современных и более толерантных, нежели православие Московской патриархии. Тем более, что лекции ему приходилось читать и в католических, и в протестантских учебных заведениях. Однако несмотря на все это, о. Вениамин оставался православным. И сей факт, если я правильно понял, тоже был следствием его умения верить. Следствием того, что веру он выбирал по зову сердца, а не в зависимости от превратностей материальной жизни.

Он верил как русский человек, насквозь пропитавшийся духовными исканиями Достоевского. И вера для него могла быть только верой Достоевского. Иногда мне казалось, что о. Вениамин даже чем-то похож на великого писателя. Порой, излишне хмурый. Порой, излишне резкий. И всегда стремящийся говорить о главном, о нерешенности тех проблем, из-за которых честные люди в России так часто бывают резки и хмуры.

Вечная память и вечный покой игумену Вениамину.

Дмитрий Травин

Игумен Вениамин (в миру — Новик Валерий Николаевич) родился в Ленинграде в 1946 г. в семье военного. По окончании радиотехникума он служил в рядах Советской армии, а в 1976 г. закончил Политехнический институт им. М. И. Калинина. Несколько лет В. Н. Новик работал инженером-программистом и затем старшим научным сотрудником НТПО «Ленэлектронмаш».

В конце 70-х гг. он осознанно приходит к православию. Христианское мировоззрение о. Вениамина сформировалось под воздействием русской религиозной философии, и в особенности под влиянием Н. А. Бердяева, а математическое образование и умение точно мыслить помогали ему ярко и аргументированно отстаивать свои взгляды.

В 1983 г. Валерий Николаевич поступает в Ленинградскую духовную академию и после защиты диссертации «Богословие св. Григория Паламы» становится преподавателем. В 1989 г. он был рукоположен в иеромонаха, а в 1992 г. возведен в сан игумена. С 1992 г. по 1995 г. он являлся инспектором Академии.

В 90-е гг. он занимает пост председателя Христианского межцерковного диаконического совета, принимая участие во множестве международных конференций и проповедуя идеи сотрудничества и взаимного уважения религий мира.

Однако в сентябре 1997 г. из-за несогласия с федеральным законом «О свободе совести и религиозных объединениях» (он считал, что этот закон противоречит правам человека) он был уволен из Академии.

В последние годы о. Вениамин преподавал в Библейско-богословском институте (г. Москва), в Санкт-Петербургской евангелической богословской академии, в католической семинарии «Мария — Царица апостолов».

Наряду с преподавательской деятельностью он часто выступал в печати. Его талантливо написанные работы появляются в журналах «Вопросы философии», «Континент», «Посев», «Социологические исследования», «Религия и право» и др., еженедельниках «Русская мысль» и «Дело», в газетах «Вести», «Вечерний Петербург», «Московские новости», «Санкт-Петербургский университет», «Новая газета», «Известия», «Час пик», «Смена» и др. Более десятка статей опубликовано на иностранных языках. Основные темы статей — это христианство и общечеловеческие ценности, социальное учение Православной церкви, христианство и демократия.

В 1999 г. в издательстве «Алетейя» вышла его книга «Православие. Христианство. Демократия», в которой он суммировал свои размышления по современной церковно-общественной проблематике. По его инициативе и под его редакцией в 2001 г. вышел сборник переводных статей «Права человека и религия».

Христианский мыслитель, правозащитник и публицист игумен Вениамин (Новик Валерий Николаевич) скончался 14 сентября 2010 г. после тяжелой и продолжительной болезни. Отпевание прошло в Никольском храме на Большеохтинском кладбище Санкт-Петербурга, где он и был погребен рядом со своими родителями.

М. Малик

АВТОРЫ

Бойко Лариса Алексеевна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета, pboyko@mail.ru

Бойко Павел Евгеньевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Кубанского государственного университета, pboyko@mail.ru

Варламова Мария Николаевна — аспирантка Русской христианской гуманитарной академии, boat.mary@gmail.com

Вихнович Всеволод Львович — преподаватель Русской христианской гуманитарной академии, vvikhnovich@yandex.ru

Воробьева Светлана Александровна — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургской химико-фармацевтической академии, vorobyovm@mail.ru

Григоренко Анатолий Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета, anatolygrig@gmail.com

Иваненко Антон Александрович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, antonivanenko@mail.ru

Кантор Владимир Карлович — доктор философских наук, профессор философского факультета Государственного Университета — Высшая Школа Экономики (ГУ-ВШЭ), wlkantor@mtu-net.ru

Махлак Константин Андреевич — преподаватель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, makhlak@mail.ru

Найдорф Марк Исаакович — кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и искусствознания Одесского национального политехнического университета, markseged@gmail.com

Нешитов Петр Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, pneshitov@mail.ru

Разеев Данил Николаевич — доктор философских наук, доцент кафедры философии науки и техники философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, razeev@philosophy.pu.ru

Сапронов Петр Александрович — кандидат философских наук, доцент, руководитель Института богословия и философии Русской христианской гуманитарной академии, ibif@inbox.ru

Соколов Роман Александрович — кандидат исторических наук, доцент кафедры исторического регионоведения исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, romansokolow@mail.ru

Цыпина Лада Витальевна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета,

Щедринова Оксана Николаевна — преподаватель кафедры филологических дисциплин факультета № 12 Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, pronttto@yandex.ru

Янишевская Ирина Валентиновна — старший преподаватель кафедры философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича, yanishevskayaiv@mail.ru

АННОТАЦИИ

Бойко Л. А. Концепция государства И. А. Ильина как опыт спекулятивной методологии русской философии права

Статьи посвящена актуализации философско-правовой концепции И. А. Ильина, как опыта спекулятивного понимания развития идеи современного государства. Будучи последователем Г. В. Ф. Гегеля Ильин разрабатывает всеобщую логику государственно-правовой жизни, применяет ее для осмысления перспектив политического развития России. Он исходит из необходимости определения всеобщности российского государства как тотальности духовной жизни русского народа, конкретного единства всех его этнических и культурно-исторических формаций.

Ключевые слова: спекулятивная методология, всеобщность государства, правовая солидарность.

Boyko L. A. Ilyin's Concept of State as a Speculative Methodology in Russian Philosophy of Law

The article deals with the problem of actualization of Ilyin's philosophical-legal concept as an experience of speculative comprehension of the modern state idea development. Ilyin, as Hegel's follower, develops the universal logic of state-legal practice and applies it for the purport of understanding the prospects of Russia's political development. Ilyin proceeds from the necessity of universal determination of Russian state as a totality of its people's spiritual life, concrete unity all its ethnic and cultural-historical formations.

Keywords: speculative methodology, universality of state, legal solidarity.

Бойко П. Е. Идея всеобщей разумности бытия в философско-историческом самосознании русского народа: в поисках пути, истины и жизни

В статье анализируется проблематика философско-исторического самосознания русского народа, его место в духовной реформации современного мира. Опираясь на всеобщую диалектику логико-исторического развития христианской идеи, автор показывает необходимость усвоения современной Россией ее бесконечного разумного содержания, осознания потребности не только эстетического или религиозного, но и философского, постижения Абсолюта.

Ключевые слова: всеобщая диалектика, национальное самосознание, христианская идея.

Boyko P. E. The Idea of Universal Reason of Existence in Philosophic-Historical Self-Consciousness of Russian People: In Search of Right Way, Truth and Living

The article deals with the problem of philosophic-historical self-consciousness of Russian nation, its place in the spiritual reformation of the modern world. Resting upon the universal dialectics of logical and historical development of the Christian idea the author emphasizes the point that Russia is to adopt her infinite reason substance and realize the necessity to perceive the Absolute not only esthetically or religiously and philosophically either.

Keywords: universal dialectics, national self-consciousness, Christian idea.

Вихнович В. Л. О комплексе «мизопатрии» в российском обществе (урок философии истории России)

И дореволюционная, и современная русская интеллигенция не ощущает своей ответственности за судьбу родины. Образованная прослойка пренебрегает своим правом и обязанностью оказывать благотворное влияние на жизнь общества и, преследуя лишь частный интерес, вместо того, чтобы воспитывать народ, развращает его. В книге воспоминаний военного юриста полковника фон Раупаха (1870–1943), написанной в эмиграции, показаны взаимосвязи между нравственным разложением интеллигенции, в первую очередь выражавшимся в нелюбви к своей стране, и крушением российской государственности.

Ключевые слова: фон Раупах, родина, интеллигенция, патриотизм, большевики.

Vikhnovich V. L. On the «Misopatria» Complex in Russian Society (the Lesson of Russian History)

Both pre-revolutionary and contemporary Russian intelligentsia have not feel itself responsible for the fortune of motherland. The educated stratum neglects its right and obligation to influence social life in a good way and, merely pursuing private interests, corrupts nation instead of bringing it up. In the memoirs of a military lawyer colonel von Raupah (1870–1943) written in emigration, correlations between moral decay of intelligentsia, first of all expressed as the lack of love to one's country, and the downfall of the Russian statehood.

Keywords: von Raupah, motherland, intelligentsia, patriotism, Bolsheviks.

Воробьева С. А. Традиции немецкого романтизма в русской философии истории (30–50-е годы XIX века)

В статье исследуется влияние традиций немецкого романтизма на русскую философию истории в период ее становления. Одна из существенных характеристик русской философии истории 30–50-х годов XIX века — психологический подход к историческому познания. Этот подход рассматривается как результат переосмысления философско-исторических идей романтиков. Выявлено своеобразие психологического подхода к историческому познанию на примере ведущих историков указанного периода, а также представителей славянофильства и западничества.

Ключевые слова: немецкий романтизм, психологический анализ истории, методология исторического познания, славянофилы, западники.

Vorobyova S. A. Traditions of German Romantism in the Russian Philosophy of History (30–50th of the XIX century)

The article deals with the authority of German Romantism for Russian philosophy of history in the period of its formation. One of the main characteristics of the Russian philosophy of history in the 30–50th of the XIX century is psychological analysis of history. This approach is considered as the issue of another insight of romantic ideas of the philosophy of history. Features of the psychological approach to historical cognition in the heritage of main historians of the period and Slavophils and Westernizers are examined.

Keywords: German Romanticism, Russian philosophy of history, psychological analysis of history, methodology of historical knowledge, Slavophils, Westernizers.

Григоренко А. Ю. Идея Софии в древнерусской письменности

Г. Флоровский считает, что древнерусское сочинение «Сказание о Софии» и икона «Софии» созданы под влиянием западных веяний. Но анализ данного сочинения и других трактатов рукописи митрополита Зосимы обнаруживает нам византийские воздействия, в первую очередь Григория Богослова.

Ключевые слова: София-Премудрость, митрополит Зосима, Григорий Богослов, экзегетика, таинство.

Grigorenko A. Y. The Idea of Sophia in Medieval Russian Literature

According to G. Florovski the Old Russian writing «A Tale of Sophia» and the actual «Sophia» icon were created under the influence of the West. However, the analysis of the given writing and other treatises from the manuscript of metropolitan Zosima reveals Byzantine influence, primarily from Gregory Bogoslov.

Keywords: Sophia-Wisdom, metropolitan Zosima, Gregory the Theologian, exegetics, mistery.

Иваненко А. А. Б. В. Яковенко: борьба за или против Логоса?

Всякая определенная мысль имеет свою родословную, есть результат движения к собственному определению, мысль же философская, чтобы быть таковой, должна отличаться сознательностью в отношении своего родословия. В ряде публикаций Б. В. Яковенко прослеживает генеалогию «трансцендентального плюрализма», ставшего результатом связи русских исканий начала XX в. и философской культуры Германии.

Ключевые слова: Б. В. Яковенко, трансцендентальный плюрализм, космизм, теизм, гносеологизм.

Ivanenko A. A. B. V. Jakovenko: Fight for or against Logos?

Every defined thought has its pedigree, being a result of one's own movement towards its definition, and philosophical thought, to be merely philosophical, should be conscious as for its pedigree. In a number of publications, B. V. Jakovenko traces the pedigree of «transcendental pluralism» that has become the result of relations between Russian search of early XX century and German philosophical culture.

Keywords: B. V. Jakovenko, transcendental pluralism, cosmism, theism, gnoseologism.

Кантор В. К. Петр Струве: Великая Россия, или Утопия, так и не ставшая реальностью

П. Б. Струве хотел видеть Россию великой, в этом смысле он был государственник. Он мечтал о великой цивилизованной стране, стране могучей, но мощь которой основана на идее права, правопорядка, независимой личности, живущей в достойном достатке. Его политическая теория была более последовательна, чем ленинская, однако не учитывала психологию масс и потому потерпела историческое поражение.

Ключевые слова: П. Б. Струве, Россия, свобода, политика, культура.

Kantor V. K. Petr Struve: the Great Russia, or an Utopia that has not Come into Being

P. B. Struve wished to see great Russia, so he was state thinker. He dreamed of the great civilized country, the powerful country, but having taken as foundation the ideas of law, order, and independent person living in deserved prosperity. His political theory was more consistent than that of Lenin, but did not pay attention to mass psychology and, therefore, sustained historical defeat.

Keywords: P. B. Struve, Russia, freedom, politics, culture.

Махлак К. А. Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого)

Предмет статьи — экклезиология митрополита Антония (Храповицкого). Центральная проблема данной статьи соотношение между свободой и властью в церкви. Особое внимание уделено развитию богословских и философских идей митрополита Антония, особенно его взглядов на церковь и пасторское богословия. Так же анализируется влияние религиозной и философской мысли И. Канта, Ф. М. Достоевского, А. С. Хомякова.

Ключевые слова: экклезиология, пасторское богословие, антропология.

Makhlak K. A. Philosophical aspects in ecclesiology Metropolitan Anthony (Khrapovitsky)

The subject of the article is ecclesiology of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky). It is centered on the problem of the correlation between freedom and power in the Church. The special attention is given to the development of Metropolitan Anthony's theological and philosophical ideas, particularly of his views of Church and pastoral theology. The influence of the philosophical and religious thought of Emmanuel Kant, Fedor Dostoevsky and Alexey Khomiakov is also analyzed.

Keywords: ecclesiology, pastoral theology, anthropology.

Найдорф М. И. Массовые движения в массовых обществах

Массовые движения являются не единственной, но самой специфической для современных массовых обществ формой самоорганизации. Эти движения можно описать как добровольные и анонимные, численно неопределенные и временные множества людей, которых объединяет общая социально значимая цель и солидарность в ее достижении. Парадокс массовых движений состоит в том, что их участники, с одной стороны, совершенно свободны в своих действиях, но, с другой, эти действия имеют смысл только в рамках коллектива. Массовые движения, в которых тоталитарный принцип встречается с либеральным, уравновешивают негибкость первого и слабость второго.

Ключевые слова: массовое движение, массовое общество, тоталитаризм, либерализм.

Naydorf M. I. Mass Movements in the Mass Societies

Mass movements is not the only, but the most specific form of self-organization of modern mass societies. One may describe these movements as freewill and anonymous, numerically indefinite and interim quantities of people united with a common socially meaningful goal and solidarity in attaining it. The paradox of mass movements consists in that their participants, on the one hand, are completely free in their actions, but, on the other hand, those actions make sense just in collective. Mass movements, in which totalitarian principle meets liberal one, counterbalance inflexibility of the first and weakness of the latter.

Keywords: mass movement, mass society, totalitarianism, liberalism.

Нешитов П. Ю. Игорь Растеряев

Статья посвящена анализу творчества современного автора-исполнителя Игоря Растеряева, главной темой песен которого является любовь к Родине.

Ключевые слова: Игорь Растеряева, родина, творчество.

Neshitov P. Y. Igor Rasteryaev

The article represents an analysis of creativity of a modern singer Igor Rasteryaev, whose main topic is love to the motherland.

Keywords: Igor Rasteryaev, motherland, creativity.

Разеев Д. Н. Развитие феноменологии в России

Достижение Гуссерля заключается не только в том, что он раскрыл особую сферу философии, но и в том, что он не задал ей ее конечных пределов. Феноменология — это незавершенное предприятие, в котором каждый философствующий новичок может обрести себя, она изначально предполагала свою рецепцию. Современное положение феноменологии в России обусловлено, прежде всего, преемственностью с рецепцией и развитием феноменологической мысли сначала в царской и непосредственно послереволюционной России, а затем в конце 60-х — начале 90-х годов в Советском Союзе.

Ключевые слова: феноменология, Россия, Э. Гуссерль, Г. Г. Шпет, А. Ф. Лосев, М. К. Мамардавшили.

Razeev D. N. Development of Phenomenology in Russia

An achievement of Husserl is not only that he opened specific philosophical realm, but also that he did not ordered its outward limits. Phenomenology is indefinite enterprise that every philosophizing novice can realize himself, and it initially anticipated its reception. Contemporary status of phenomenology in Russia is essentially determined by its continuity with reception and development of phenomenological thought first in the Tsar and immediate post-revolutionary Russia, second in the late 1960 — early 1990th in the Soviet Union.

Keywords: phenomenology, Russia, E. Husserl, G. G. Shpet, A. F. Losev, M. K. Mamardashvili.

Сапронов П. А. Самозванец: неизбежность падения

Самозванчество Лжедмитрия I проявлялось помимо его воли в разных ситуациях: превращение в наложницу дочери прежнего царя, пострижение в монахи потенциального конкурента, невоздержанность в самоименовании. Однако самозванец был обречен не в силу каких-то конкретно-ситуативных обстоятельств, а в силу поползновений на царственность, обличающих отсутствие подлинной царственности.

Ключевые слова: самозванец, Лжедмитрий I, самоименование, царственность.

Sapronov P. A. Pretender: Inevitable Downfall

The imposture of False Dmitry I against his will revealed itself in various situations: making a daughter of the previous Tsar one's concubine, making potential concurrent a monk, unrestrained self-entitling. The pretender was, however, doomed not because of any concrete situational circumstances, but because of his claims for the regal status that displayed lack of genuine regality.

Keywords: pretender, False Dmitry I, self-entitling, regality.

Соколов Р. А. К вопросу о возможности побратимства русских князей и монголов

Гипотеза о побратимстве князя Александра Невского и правнука Чингиз-хана Сартака была предложена Л. Н. Гумилевым и немедленно стала предметом активного обсуждения. Документальных свидетельств побратимства Сартака и Александра нет, но сама возможность побратимства православного князя с представителем монгольской знати не представляется фантастической.

Ключевые слова: Александр Невский, Сартак, побратимство, Л. Н. Гумилев.

Sokolov R. A. On the Possibility of Brotherhood of Russian Princes and Mongols

The hypothesis of brotherhood of Prince Alexander Nevsky and Genghis Khan's great grandson Sartaq was proposed by L. N. Gumilev and immediately become an issue of active debate. There is no documents witnessing brotherhood of Sartaq and Alexander, but the opportunity of brotherhood of an Orthodox Prince and a representative of Mongolian nobility as such is not fantastic.

Keywords: Alexander Nevsky, Sartaq, brotherhood, L. N. Gumilev

Цыпина Л. В., Янишевская И. В. Апокалиптический синдром: развитие идеи Третьего Завета в диалоге Д. Мережковского и З. Гиппиус с Иоахимом Флорским

В статье обосновывается параллель между идеей Третьего Завета как составляющей нового религиозного сознания Мережковского и Гиппиус и учением о трех Царствах Иоахима Флорского. Обе версии религии Третьего Завета рассмотрены сквозь призму апкалиптического синдрома и таких его элементов, как историзация откровения, антитеза Христа и Антихриста, мистический милленаризм и пограничный характер культовой практики.

Ключевые слова: апокалиптика, Третий Завет, Иоахим Флорский, новое религиозное сознание, Мережковский Д., Гиппиус З.

Tsipina L. V., Yanishevskaya I. V. An apocalyptic Syndrome: Elaboration of the Idea of the Third Testament in the Dialogue between D. Merezhkovsky and Z. Hippius and Joachim of Fiore.

The article describes parallels between the idea of the Third Testament as the element of a new religious consciousness of D. Merezhkovsky and Z. Hippius and the doctrine of three kingdoms of Joachimus Florensis. The both versions of the idea of the Third Testament are considered in the framework of an apocalyptic syndrome and its important features such as the manifestation of the revelation in the history of mankind, the contradiction between Christ and Antichrist, the mystical millennialism and the luminal character of the cult practice.

Keywords: apocalyptics, Third Testament, Joachim of Fiore, new religious consciousness, D. Merezhkovsky, Z. Hippius.

Щедринова О. Н. Космическое миросозерцание Куприна

Творчество А. И. Куприна принадлежит к той исторической и культурной эпохе, за которой прочно закрепилось имя «Серебряного века». Конец 19 и начало 20 вв.— особый период в истории русской культуры, когда на смену традициям пришли социальные, научные и культурные новации, а центром философской мысли стал русский космизм. Возникает новый тип мышления, связанный с открытием ноосферы, человек становится достоянием космоса, появляется единое осознание реальности. На этом фоне гармонично существуют произведения Куприна, в которых новая действительность стала концептуальной основой творчества писателя.

Ключевые слова: А. И. Куприн, русский космизм, творчество, культура, ноосфера, модель мира.

Schedrinova O. N. Cosmic Outlook of Kuprin in the Context

A. I. Kuprin's creative work belongs to the historical and cultural epoch, to which the name of «Silver age» has been strongly fixed. The end of the 19th and the beginning of the 20th century is a particular period in the history of Russian culture when traditions were replaced with social, scientific, and cultural innovations, and cosmism became the centre of Russian philosophical thought. A new way of thinking, connected with the discovery of the Noosphere, comes into existence. The man becomes to be perceived as part of the Universe, there appears a united outlook on the reality. On this background, there exist harmoniously Kuprin's works, in which the new reality became a conceptual basis of the creative work of the writer.

Keywords: A. I. Kuprin, Russian cosmism, creative work, culture, Noosphere, model of the world.

По вине редакции в 3-м выпуске 11-го тома «Вестника РХГА» в статье Е. А. Голлербаха «Германский след в русском пантеоне» появился ряд ошибок. В частности, примечания 3–5 на с. 178 должны выглядеть следующим образом:

[3] Он числился совладельцем «Пантеона» с 1 (14) сентября 1908 г., а единоличным владельцем — с 19 января (1 февраля) 1909 г. по 25 января (7 февраля) 1910 г.

[4] Он числился совладельцем «Пантеона» с 1 (14) сентября 1908 г. по январь 1909 г.

[5] Оба числились владельцами «Пантеона» с 25 января (7 февраля) 1910 г.

Кроме того, в примечании 10 на с. 179 библиографические ссылки должны выглядеть так: *Зелинский Ф. <Ф.>*. Древний мир и мы: лекции, чит. ученикам выпуск. классов С.-Петерб. гимназий и реал. училищ весной 1903 г.— СПб., 1903.— С. 84; *Зелинский Ф. <Ф.>*. Из жизни идей <3>: науч.-популяр. статьи.— Т. 2. Древний мир и мы: лекции, чит. ученикам выпуск. классов С.-Петерб. гимназий и реал. училищ весной 1903 г.— Изд. 3-е.— СПб., 1911.— С. 101. В примечании 32 на с. 184: *Зелинский Ф. <Ф.>*. Древний мир и мы.— С. 100; *Зелинский Ф. <Ф.>*. Из жизни идей <3>.— Т. 2.— С. 119–120.

Сожалеем о случившемся и приносим свои извинения автору и читателям статьи.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 г. С 2009 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а. л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски подстрочные (ГОСТ Р 7.0.5–2008), список литературы затекстовый (в конце статьи). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191011
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www. rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2010. Том 11. Вып. 4

Подписано в печать 30.11.2010. Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 23,33. Тираж 550 экз. Заказ №