



ФИЛОСОФСКИЙ
ФАКУЛЬТЕТ
МГУ ИМЕНИ
М.В. ЛОМОНОСОВА

teach-in
ЛЕКЦИИ УЧЕНЫХ МГУ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. ЧАСТЬ 1

КОЗЫРЕВ
АЛЕКСЕЙ ПАВЛОВИЧ

ФИЛСФАК МГУ

КОНСПЕКТ ПОДГОТОВЛЕН
СТУДЕНТАМИ, НЕ ПРОХОДИЛ
ПРОФ. РЕДАКТУРУ И МОЖЕТ
СОДЕРЖАТЬ ОШИБКИ.
СЛЕДИТЕ ЗА ОБНОВЛЕНИЯМИ
НА [VK.COM/TEACHINMSU](https://vk.com/teachinmsu).

ЕСЛИ ВЫ ОБНАРУЖИЛИ
ОШИБКИ ИЛИ ОПЕЧАТКИ,
ТО СООБЩИТЕ ОБ ЭТОМ,
НАПИСАВ СООБЩЕСТВУ
[VK.COM/TEACHINMSU](https://vk.com/teachinmsu).



БЛАГОДАРИМ ЗА ПОДГОТОВКУ КОНСПЕКТА
СТУДЕНТА ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ
КУДБА ВЛАДИСЛАВА НОДАРИЕВИЧА



Содержание

Лекция 1. Философия в Древней Руси.	5
Первые памятники словесности.....	5
Тема Софии.....	8
Тема исихазма.....	11
Три фактора формирования древнерусской культуры.....	14
Идеологема «Москва – третий Рим».....	15
Лекция 2. Русская мысль в эпоху Просвещения.	18
Частичная секуляризация общества.....	18
Главные интеллектуальные фигуры русского Просвещения.....	20
Учреждение Московского университета.....	26
Роль Михаила Ломоносова в российской интеллектуальной ситуации 18-го века.....	27
Роль Григория Теплова в российской интеллектуальной ситуации 18-го века... ..	28
Лекция 3. Дворянская философия в Российской империи.....	31
Интеллектуальные тенденции Просвещения.....	34
Фигура Григория Сковороды.....	36
Лекция 4. Философия в России 19 века.	44
Фигура Александра Радищева.....	44
Важные интеллектуальные фигуры и вехи России 19 века.....	53
Фигура Николая Карамзина.....	53
Лекция 5. Философия в России 19 века. Продолжение.	60
Общество Любомудров.....	60
Фигура Дмитрия Веневитинова.....	62
Фигура Владимира Одоевского.....	63
Лекция 6. Пётр Чаадаев в истории русской философии.	73
Вехи жизни Чаадаева.....	73
«Философические письма».....	77
Лекция 7. Славянофильство в истории русской мысли.	88
Фигура Алексея Хомякова.....	89
Фигура Ивана Киреевского.....	92
Историческая концепция Хомякова.....	100
Религиозная мысль Хомякова.....	102
Лекция 8. Западничество в истории русской мысли.	105

Оценка Петра Великого как водораздел общественной мысли.....	105
Кружок Н. Станкевича	106
Трансформация идеалов кружка Станкевича под влиянием В. Белинского	109
Фигура Тимофея Грановского.....	112
Фигура Александра Герцена	114
Лекция 9. Философия почвенничества.....	123
Фигура Аполлона Григорьева	123
Фигура Николая Данилевского	128
Лекция 10. Философия Константина Леонтьева.....	137
Общая характеристика литературного наследия Леонтьева	137
Жизнь и труды Леонтьева.....	138
«Византизм и славянство».....	144
Религиозная стезя Леонтьева	149
Лекция 11. Русская философия в духовных академиях первой половины XIX века.	156
Санкт-Петербургская духовная академия. Фигура Фёдора Сидонского.....	158
Московская духовная академия. Фигура Филарета Дроздова	161
Фигура Фёдора Голубинского.....	165
Фигура Александра Бухарева.....	169
Киевская духовная академия.....	171
Лекция 12. Русская философия в духовных академиях первой половины XIX века. Продолжение.	174
Фигура Памфила Юркевича	174
Фигура Виктора Несмелова.....	184
Лекция 13. Философия народничества.....	188
Фигура Петра Лаврова	188
Фигура Николая Михайловского	197

Лекция 1. Философия в Древней Руси.

Курс, который я буду читать, называется «**История русской философии**». На философском факультете есть кафедра истории русской философии, созданная в 1943 году в годы ВОВ, через два года после воссоздания самого факультета в составе Московского университета. Это немаловажно, потому что наша страна вела войну с противником, который кичился наличием великой философской традиции – *немецкой классической философии*. Понятно, что Гитлер не был наследником *Канта* и *Гегеля*, но про *Ницше* вопрос уже сложнее. Что-то этому нужно было противопоставить. Тогда создали предмет «История русской философии», но вообще говоря, не с нуля. Первый учебник по русской философии был написан в 1840 году. И хотя этот предмет не изучался отдельно на факультете, тем не менее накапливались философы, философские традиции в России. И из чисто духовной философии философия постепенно становилась светской.

Первые памятники словесности

Мы будем говорить о философии в России, начиная с самых древних веков. Сегодня мы поговорим о философии в Древней Руси. Но надо иметь в виду, что это всё же **предфилософская традиция**. Конечно, философии в качестве определённого *рационального дискурса* тогда не было. Но были переводы, в частности, корпуса *Ареопагитикум*, «Логика» *Моймонида* с добавлением *Аль-Газали*, комментарии *Порфирия* к Аристотелю. Эти тексты были известны, но если говорить о понимании философии в Киевской и Московской Руси, здесь в качестве канона надо, наверное, вспомнить об *Иоанне Дамаскине* и его книге «Источник знания», где даётся шесть определений философии. Дамаскин, который для православного Востока представляет собой примерно то же, что Фома для католического Запада – это *систематизатор* знания (не только философского).

Во-первых, философия есть *познание сущего как такового*. Во-вторых, философия есть *познание божественных и человеческих вещей* (видимого и невидимого). В-третьих, философия есть *помышление о смерти* (как произвольной, так и естественной). В-четвёртых, философия есть *уподобление Богу через мудрость* (через истинное познание добра, святость и справедливость). В-пятых, философия есть *искусство из искусств и наука из наук* (ибо она есть начало всяких искусств). В-шестых, философия есть *любовь к мудрости* (Бог же есть истинная мудрость).

Мы видим шесть определений, которые носят смешанный характер. Среди них есть чисто *христианские* определения. **Теозис** – это задача мудреца *уподобиться*

божеству. Память о смерти отсылает нас к *античной* традиции, которые можно найти, к примеру, у Платона в «Федоне». А определение философии как искусства из искусств актуально в спорах о статусе философии. С одной стороны, есть сторонники взгляда, что философию нужно уподобить науке: на воротах платоновской Академии было начертано «Не геометр да не войдёт», Спиноза говорил, что нужно «мыслить геометрически», а Гуссерль был математиком по образованию. С другой стороны, есть приверженцы взгляда, что философия ближе к искусствам: к литературе, к поэзии и т.д. Так вот, Дамаскин говорит нам и о первом, и о втором взгляде.

Текст Дамаскина был переведён в 15-м веке и входил в различные сборники. Но и до этого о философии было определённое представление. Был просветитель Кирилл, который носил прозвище «философ». Философом же, кстати, звали одного из первых киевских епископов – Климента Смолятича, который знал имена и Платона, и Гомера, и есть дошедшее до нас послание Климента смоленскому пресвитеру Фоме (середина 12 века), где Климент оправдывается в том, что не является тщеславным (то есть пишет *по-философски*, а не на языке богословия). Климент здесь *аллегорически* истолковывал Ветхозаветные и Новозаветные притчи, что было свойственно *Александрийской школе* богословия (которая близка к философии).

Но к философии было разное отношение. Показательно древнерусское слово, запечатлевшее это *недоверие* к философии – *ахиня*. Так вот, это на самом деле слово *афиня*, то есть афинских словес книжных сплетение. Отсюда и представление о том, что занимающийся философией, тщеславится. Но это не помешало, в частности, Платону или Вергилию оказаться на фресках православных соборов (например, в Благовещенском соборе Московского Кремля). Обнаруживается целый ряд философов в древнерусской иконописи. Это означает, что в древней Руси всё-таки знали слова Иустина о «христианах до Христа» (которые хоть и жили до Христа, но по стилю мышления были ему подобны).

В народной вере было даже представление о *Голубиной книге*, которая содержала в себе духовные стихи, описывающие кто всем рыбам рыба, кто всем городам город, и т.д. (то есть некая *сакральная мифология*). Это скорее «глубинная книга», которая вмещает в себя глубинное знание, приходящее непонятным образом. В либретто к опере Римского-Корсакова «Песня индийского гостя» есть некоторая вариация на темы из этой книги. Такого рода писание не имеет ничего общего с Библией, но своеобразно трансформирует веру в народное предание.

А первый *философский текст* канона древнерусского философствования (или точнее сказать – *книжности*, поскольку имело место особое отношение к книге, её почитание в качестве истинного и священного атрибута знания) – «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Иллариона. Это надгробная речь, проповедь,

прочитанная в церкви над усыпальницей *Владимира* Крестителя. В ней Илларион говорит о значении пришествия Христианства на Русь. Надо сказать, что Илларион был первым митрополитом, происходившим из *славян* (в отличие от ставленников константинопольской патриархии, которая фактически монополизировала патриаршую кафедру в России вплоть до падения Константинополя в 1453 году). Становление Иллариона митрополитом было первым шагом к церковной независимости. В то же время Илларион был очень образованным человеком, хорошо владевший христианской традицией и языком. Он начинает с символического истолкования ветхозаветной легенды об Аврааме и Саре. У Сары не было детей до почтенного возраста, и тогда Бог сказал Аврааму «войти к рабыне своей Агари», после чего произошло зачатие сына Измаила. Но затем Сара тоже смогла родить Исаака (того самого, которого Авраам поведёт на заклание). По праву наследие получает перворождённый сын, и на этой почве возник конфликт. В конце концов Бог сказал, что от Измаила пойдёт целый отдельный род, но завет будет заключён с Исааком (рождённым от свободной женщины). В русской традиции представителей Ислама будут называть *агаряне*. Это поучительно говорит нам о том, что первыми иногда бывают последние.

Таким образом, богоизбранный народ, который дал миру Спасителя, но не узнал его и распял, может быть сменён в истории другим народом, который будет ближе и милее Богу. То есть, этот первый текст середины 11 века закладывает **идею русского миссианства** (у каждой нации есть своя миссия) и **мессианства** (от слова мессия). В этом тексте мы находим не только веру в то, что русский народ найдёт особое *призвание в христианском мире*, но и определённые анти-иудейские мотивы. Илларион пишет: «Закон предтечей был и слугой благодати и истины. Истина же и благодать – слуги будущему веку, жизни нетленной. Как закон природил принявших его к благодатному крещению, так и крещение открывало путь своим сынам к вечной жизни». В древнерусской культуре очень важным было понятие красоты (это то, что свидетельствует о присутствии бога в мире). Отец *П. Флоренский* скажет потом, что «есть ‘Троица’ Рублёва, следовательно, есть и Бог».

То есть, *доказательство бытия божия* здесь по сути не метафизическое, не натуралистическое, не логическое, а *эстетическое*. Поэтому красота, которая мыслилась и как золочение иконостаса, и как драгоценные камни в одеяниях архиереев, и как богатство. Это не та скромная красота, которую впоследствии отметит *Ф. Тютчев*:

«Эти бедные селенья,
эта бедная природа –
край родной долготерпенья,
край ты русского народа.
Всю тебя, земля родная,

исходил отец небесный,
всю тебя благославляя...»

Это иная картина. Когда мы говорим об облачениях и иконах – это понятно. А когда мы говорим о *красоте словесности*, то это скорее *азианский тип красноречия* (если говорить языком *Цицерона*). Это некий медвяный толк, как скажет об этом *Кирилл Туровский*. Сладок мёд из сот и прекрасен сахар, но всего лучше разум, который мы черпаем из книг, ибо этот разум есть сокровище вечной жизни. Так вот, язык Иллариона очень богато представляет нам эту *византийскую традицию*, которая свойственна, например, *акафистам* (особого рода богослужениям, читаемым вне службы, когда люди каждый стих начинают со слова «радуйся»). Давайте посмотрим небольшой фрагмент, где Илларион говорит о том, что было до крещения Руси и о том, что стало после: «Когда мы были слепы и истинного света не видели, но во лжи идольской блуждали, к тому же были глухи к спасительному учению, помиловал нас Бог, и воссиял в нас свет разума, чтобы познать Его, по пророчеству: "Тогда отверзутся очи слепых и уши глухих услышат". И когда мы претыкались на путях погибели, последуя бесам, и пути, ведущего к жизни, не ведали, к тому же бормотали языками нашими, молясь идолам, а не Богу своему и Творцу, - посетило нас человеколюбие Божие. И уже не последуем бесам, но ясно славим Христа».

Где-то в другом месте Илларион скажет, что мы были скотами бессловесными, прилежавшими к земному, а затем получили заповеди небесные. Этот стиль, очень свойственный *византийскому акафисту*, обнаруживает ситуацию, когда человек раскачивается на метафизических качелях между бесконечной высотой и бесконечной глубиной. Всё это порождает в душе человека особое слёзное умиление (катарсис). После *Гегеля* диалектика становится *трёхчастной* (тезис – антитезис – синтез), но вообще-то она можете быть и *двухчастной* (антиномии и противоположности). Взирая на крайности и пребывая между ними, слушатель испытывает возвышенное состояние духа, с определённой долей страха перед несоизмеримостью человека с тем, с чем он сталкивается.

Тема Софии

Илларион скажет, что Христианство сделало Русь домом *святой Софии*. В этом он видит заслугу князя Владимира. Надо сказать, что первые русские храмы были посвящены Софии – хранительнице мудрости. Ещё княгиня Ольга (бабушка Владимира) поставила в 862 году в Киеве посвящённый ей храм. Но каменный храм выстроен по подобию Собора Святой Софии в Константинополе. Здесь надо отметить, что если

константинопольский храм – это чисто *христологический* храм, то многие русские храмы можно рассматривать как *богородичные* храмы (в связи с престольным праздником Успения Богородицы). Интересна эта навигация Софии от Христа к божьей матери очень интересна. Кстати, одна из главных икон святой Софии, «Богоматерь молящаяся», называется «*Нерушимая стена*». Даже в советской культуре сохраняется эта образность, и когда начинается Великая отечественная война, зазвучало в песне «нерушимой стеной, обороной стальной защитим, остановим врага». Храм на Руси мыслился местом, который является домом небесным на земле, приютом и защитой всех угнетённых. У С. Аверинцева, исследователя византийской культуры, была статья в 1973 году об одной надписи над конхой Софии Киевской. В этом исследовании Аверинцев показывает *присутствие Софии Премудрости* в русской культуре. Эта надпись над конхой представляла собой строчки 45-го псалма: «Бог посреди ея и не подвижется: поможет ей Бог утро заутра». Имеется в виду град, и храм олицетворяет *покровительство* Софии над Киевом. Иными словами, под покровом Софии город не разрушится. Эта идея Софии как крепости трансформируется в дальнейшем в Новгороде в очень интересную икону **Новгородской Софии** (в 15 веке), где София изображает *женский крылатый ангел*, восседающий на троне, к которому тянутся Богоматерь и Иоанн предтеча (в молении). Над ангелом изображён Христос, а ещё выше в небесной области изображён престол, ожидающий Второго пришествия и ангелы, возвещающие о нём.

История этой иконы порождает потом в русской философии целую линию софиологии, которая актуализируется сначала Григорием *Сковородой* (философом 18 века), затем Владимиром *Соловьёвым* (в конце 19 века), а в начале 20 века священником Павлом *Флоренским* и протоиереем Сергием *Булгаковым*, который строит на идее Софии Премудрости свой богословский синтез в трилогии о богочеловечестве (за которое он получит осуждение в ереси). Икона Софии оказывается *не вполне канонической* и оставляет множество загадок. Что вообще изображено на этой иконе? Это аллегория притч Соломоновых, где София говорит от первого лица: «Господь имел меня началом пути своего прежде созданий своих... От века я помазана, от начала прежде бытия земли. Я родилась, когда ещё не существовали бездны и горы, когда не было сотворено ни земли, ни полей... Я была *художницей* при Нём». Таким образом, София оказывается своего рода женским творящим и началом в Боге, радующимся и вдохновляющим. София смеющаяся причастна божественной мудрости.

Есть разные гипотезы о происхождении данного образа. К примеру, Н. *Гаврюшин* считает образ Софии результатом *западных влияний*. Якобы на Русь пришли латинские гравюры к «Утешению философией» *Бозция*, где была изображена некая дама, которая явилась к нему в тюрьме в видении. Но сейчас есть и другие исследования, в частности, недавно вышла статья искусствоведа *Царевской*, где она рассказывает историю *первой*

софийной фрески-иконы, которая появилась в покоях новгородского епископа *Ефимия* в 1441 году. Предполагается, что автором идеи к этой фреске был сам Ефимий, который весьма скептически относился к унии. Киевский митрополит *Исидор*, грек по происхождению, участвовал в Восьмом соборе и подписал унию. Но князь посадил Исидора в монастырь, откуда тот впоследствии сбежал к латинянам и стал католиком. Так вот, Ефимий изобретает икону Софии как некий *противовес Ферраро-флорентийскому собору*. София, женский крылатый ангел, и олицетворяет собой православную *церковь* как неоскверняемое *единство*. Ясно, что образ этот возникает не на пустом месте: имеет место новгородская республика и вече. София является здесь как бы собирательным образом русского народа.

В определённом смысле этот образ транслируется и в фигуре «матери сырой земли». У *Достоевского* в «Бесах» жена Ставрогина говорит о Богородице именно в таком духе. А к кому обращается Раскольник, когда его уличают в преступлении? Он падает на землю и целует её. Эта идея, где пребывают также некие дохристианские представления, не ушла из русской культуры, смешавшись с христианскими мотивами. Один из представителей протопротестантского движения, Феодосий Косой, считал, что нужно исповедоваться не священнику, а земле. Это сращивание образа Софии и земли открывает нам в том числе перспективу «преображённой земли». Кстати, в текстах 16 века мы находим *сказания* о Софии как Премудрости Божией в корпусе *Ареопагитикум*. Мы видим высокий лингвистический и рефлексивный уровень переводчика, который умудряется показать в этом тексте, что София – это *промысел божий в человеке*. София сравнивается с *невыпиваемой чашей*, совмещающей покой и движение, подавание даров с восполненностью.

Но интересно, что есть и другой иконографический извод Софии. Это **Киевская икона святой Софии**, которая называется «Премудрость созда Себе дом». Если новгородская София иллюстрирует книгу притчей Соломоновых 8:22:36, то Киевская изображает продолжение 9:1:6. Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов, заколола жертву, растворила вино своё и приготовила трапезу, послав слуг своих провозгласить с возвышенностей городских: «Кто неразумен – обратись сюда». София обращается и к безумцам, и к *ищущим ума* с литургическим возгласом, который мы слышим в литургии Иоанна Златоуста как цитату из Христа.

Этот образ семистолпного храма, где столпы олицетворяют собой и *семь Вселенских соборов*, и *семь добродетелей*, и София очевидно изображается в этом каноне в виде *Богородицы*. Вообще говоря, если мы, как это делает Аверинцев, спроецируем это на античную культуру, мы увидим, что примерно такие атрибуты чистоты и непорочности приписывались и *Афине* (которая была богиней мудрости, носительницей

софии в греческой культуре). Поэтому **любовь к Софии** (мудрости) есть **философия**, а философ именуется *любомудром*.

Само понятие **мудрости** требует очень серьезной проработки. В русской философии мы находим такой анализ, например, у Г. Шпета в статье «Мудрость или разум?». Что должен искать философ, разум как *строгое логическое мышление*, или же мудрость как некое *непосредственно-интуитивное проникновение* в реальность? Мудрость не всегда тождественна знанию. Скорее мудрость включает в себя не только правила дискурсивного мышления, но и *жизненный опыт*.

Тема исихазма

Помимо данного интереснейшего софийного зачина, который мы обнаруживаем уже в 11 веке (пришествие Христианства мыслится Илларионом как пришествие Софии), наверное, стоит вспомнить и о другом важном идейном подтексте древнерусской культуры. Это влияние **исихастской религиозной традиции**. Исихазм – это *молчание*, выраженное, в частности, в учении святителя 14 века *Григория Паламы* (паламизм). Исихазм не сводится к паламизму, ведь он также представлен египетскими отцами пустыни, и «Диоптрой» Филиппа Монотропа, и «Божественные гимны» Симеона Богослова. Все эти тексты и явления относятся к исихастской традиции. Её актуализация обретается в паламитских спорах. Григорий Палама, родившийся в 1296 году, покинул Константинополь и изучал исихазм, прежде чем выступил с апологетической проповедью в Фессалониках в 1247 году, куда был назначен митрополитом. Здесь звучит тема **фаворского света**.

Эта тема вообще характерна для духовной мысли, поскольку свет не есть просто *противовес тьме*, но и обозначение *божественного присутствия*. В данном случае свет – это *нетварный, духовный свет*. Споры о природе этого света раздирали византийское общество 14 века. Против Паламы выступило сразу несколько партий: возразил *Никифор Кидонис*, бывший сторонником греческой философии, но также возразили *Варлаам Калабрийский* и *Григорий Акидин*, которые считали, что Палама слишком дерзновенно посягает на *тайну богопознания*. Эти споры разворачивались не только вокруг природы фаворского света, как описано у *Б. Пастернака*:

«Обыкновенно свет без пламени
исходит в этот день с Фавора.
И осень, яркая, как знамение,
к себе приковывает взоры...»

Споры также касались природы божественных энергий. Внутренняя божественность *неотделима* от божества, но всё же является некоторым «*выходом*» бога к миру, и с этими энергиями *можно взаимодействовать*. Мы можем быть *причастны* божеству, вступать в *синергию* (со-работничество, с греч.). Такая *синергийная философия* – это и есть паламизм. В наши дни С. Хоружий разрабатывал учение, которое он назвал *синергийной антропологией*.

Действительно, паламизм говорит нам о том, что мы не можем проникать в сущность божества, но мы можем уподобляться богу через божественные энергии. В определённом смысле это заимствование из *Платона*, поскольку платонизм с его представлением о *связи двух миров* является неотъемлемой частью восточного богословия. Но это также и сюжет из *Аристотеля*, поскольку у него есть категориальная пара *дьюнамис / энергия* (возможность и действие). Для постижения божественных энергий надо избавиться себя от суеты Сизифова труда и *предаться созерцанию и молитве*. Надо творить «умную (духовную) молитву», суть которой состоит из небольшого количества слов, которые требуют многократного повторения в сопровождении неких антропологических практик (дыхания, позы и т.д.). Неслучайно паламитов называли *амфалопсихами*, потому что они считали, что *душа заключена в пупке*. Умная молитва не обязательно должна говориться вслух, будучи скорее *внесённой в общий ритм жизни* (с каждым ударом сердца), становясь ритмом всех наших поступков.

Это интересно в связи с далёкой от 14 века книгой «*Откровенные рассказы странника своему духовному отцу*», которая не имеет официального авторства и повествует об *опыте* умной молитвы. В 14 веке константинопольские *императоры* и *патриархи поддерживают* эту паламитскую линию, и соборы середины 14 века принимают сторону Паламы, согласно которой «онный божественный свет есть не тварь, не сущность, но нетварная естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой божественной сущности». Это даёт некоторую победу в споре не *гуманистам*, призывающим к чтению Аристотеля и переводов Вергилия, а *монахам-молчальникам*, для которых в центре стоит *христианский праксис*.

В этом же самом веке мы видим на Руси феномен *Сергия Радонежского*. Инок Варфоломей, достаточно рано ушедший из семьи в лес, вырубил себе там опушку и стал на путь молитвы. Он создал монастырь в честь Троицы, по сути передав эстафету своим ученикам. Монашеские пустыни становились кельями, из келий превращались в скиты, далее в обособленные и киновитные монастыри, в своего рода братства. Российский историк В. Ключевский прочитал знаменитую лекцию о *значении* преподобного Сергия для русской культуры, где он показал, что созданные по его заветам *монастыри* по сути «создали Русь», *защитили* её от внешних опасностей и в конечном счёте привели её к *объединению*.

О самом Сергии Радонежском в его житии сказано, что он ушёл в лес, чтобы «единствоваться и безмолвствовать и там божественной сладости молчание вкусить». Это часто встречается, когда его ученики становятся *молчальниками*. Собственно, целительная сила молчания была отмечена ещё *Пифагором*. Новоиспечённые пифагорейцы должны были пять лет держать *обет молчания* (дающий духовное отрезвление). Конечно, исихазм, хотя мы и не встречаем в то время прямых переводов текстов Паламы, в эпоху палеологовского Возрождения, является очень важным культурным фактором.

В это время на Русь приходят такие тексты, как «Творение» *Исаака Сирина*, «Лествица» *Иоанна Лествичника*, «Диоптра» *Филиппа Пустынника*, «Постничество» *Василия Великого*, перевод ареопагитского корпуса со схолиями, сделанный по поручению митрополита *Феодосия* монахом Исайей. В 15 веке жития святых составляет Пахомий Логофет. Это было время не кричащей, но большой подспудной интеллектуальной работы по усвоению духовной философии.

Уже в *петровскую* эпоху многие выходящие сборники будут называться «Зерцалами» (Диоптрами), потому что книга – это зеркало, в которое человек должен взглядеться. «Диоптра» *Филиппа Монотропа*, византийский памятник 10 века, где в диалог вступают *душа* и *тело*. Тело является *наставником* души, но в литературной традиции диалогов распространена структура общения господина и слуги, где второй часто оказывается более сведущим. Можно вспомнить «Труффальдино из Бергамо» или «Севильского цирюльника» Бомарше. В данном же случае тело пытается сказать, что оно невиновно в грехах и что душа своими порочными помыслами ввергает его в неподобающие состояния. Поэтому *тело* как бы *метафизически нейтрально*. Для христианской культуры в этом отношении принципиальным является **воплощение**: Бог стал плотью. Тело не есть нечто ненужное, и более того, Христианство возвещает об идее **телесного воскресения** (тело обретает онтологическую ценность).

П. Гайдено считала принцип воплощения своеобразным *стартером* *новоевропейской науки*, и поскольку тело (и мир) не являются чем-то не нужным и требующим преодоления, им следует уделять *интерес и внимание*, изучать их законы. Хотя и в древнерусской культуре мы находим не только образованных монахов, но и фактически учёных, которые занимаются вопросами научного знания. Например, в Новгороде таким был *Кирик Новгородец*, который жил в середине 11 века и был диаконом и иеромонахом. Он был автором «Вопрошания», «Учения о числах», математиком и астрономом. По сути в 11 веке задача летоисчисления была привязана к составлению *пасхальных таблиц*, то есть требовалось знать, как устроено время и движение в рамках солнечного и лунного циклов. Кроме этих проблем, Кирик поставил много интересных вопросов, в частности, что является *мельчайшей точкой времени*. Это

размышление связано также с природой музыкальных *длительностей*. Также Кирик занимался вопросом того, что же такое *настоящее* и где оно находится? Это проблематика, близкая к тому, чем занимался Блаженный Августин. Кирик ставил также и более практические вопросы: *как сопрягать реалии веры и реалии жизни?* В определённом смысле Христианство не разделяет монахов и мирян в требованиях соблюдения поста или ограничения плотской жизни, и это надо разъяснить людям.

Три фактора формирования древнерусской культуры

Если мы говорим о древнерусской культуре, стоит обращать взор на первообразную культуру *Византии*, через которую Русь восприняла христианскую веру. По-видимому, и красота службы, и щедрость приёма способствовали тому, что князь Владимир в итоге крестился в Херсонесе. Здесь нужно всё же отметить три фактора влияния:

- 1) Римская политическая традиция (связанная с идеей империи).
- 2) Греческая литературная традиция.
- 3) Православная христианская вера.

Здесь мы поговорили и о литературном наследии, и о литургическом наследии, но ещё не сказали о *политическом* наследии Рима. В 2021 году исполнилось 300 лет с момента провозглашения России империей Петром Первым. Но ещё раньше мы встречаемся с идеей **Москвы как Третьего Рима**: идея империи, которая преодолеывает противоборство народов и водворяет вселенский христианский мир. Первоначально, в первые века Христианства, отношение к империи было *отрицательным*. Но постепенно, уже в 6 веке, начали возникать идеи об империи как силе, которая *задерживает приход Антихриста*. Поэтому задача империи состоит в том, чтобы **не допустить падение мира в апостасию** (отступничество).

Император *Юстиниан* был выдающимся кодификатором и произвёл канон, согласно которому *стабилизировалась* политическая система (соотношение светской и духовной власти) через идею **симфонии** (как своего рода паритета): *церковь* заботится о *небесном* спасении, а *государство* – о *земном* благе. В определённый момент эти инстанции приходят на помощь друг к другу. Между ними устанавливается своеобразный **догматический союз**. Например, церковь может обратиться к государству, если ей понадобится защита от ересей. На *Востоке* это соотношение всегда перевешивало в сторону **цезарепапизма**, когда *правитель оказывается главнее* и

навязывает волю церкви. Это выразилось, в частности, в навязанной церкви *иконоборческой* позиции (пока Иоанн Дамаскин не сумел преодолеть эту вековую линию). Таким образом, царство оказывалось главнее священства.

В связи с этим можно заметить два основных текста: «Моление» *Даниила Заточника*, который жил в Переяславле и был посажен в темницу, где пишет прошение князю о прощении, начиная текст с переложения Псалтири. Заточник трансформирует фигуру «господина» (Бога) в фигуру *князя* как строгого и милосердного судии: «Но видел, господине, твое добросердечие ко мне и прибег к всегдашней любви твоей. Ибо говорится в Писании: просящему у тебя дай, стучащему открой, да не отвергнут будешь царствия небесного; ибо писано: возложи на Бога печаль свою, и тот тебя пропитает веки. Ибо я, княже господине, как трава чахлая, растущая под стеною, на которую ни солнце не сияет, ни дождь не дождит; так и я всеми обижаем, потому что не огражден я страхом грозы твоей, как оплотом твердым». Вся поэтика, обращённая в Псалтири к Богу, здесь переносится на *княжескую личность*. Это совершенно **светский текст**, в которой тем не менее преломляются многие *референции* из Ветхого и Нового заветов.

Почему Даниил был отправлен в заточение? На эту тему есть несколько версий. В частности, по одной из них Даниил был скоморохом и прогневил жену князя, которая приказала с ним расправиться. Неслучайно последняя часть прошения носит довольно *жесткий гендерный характер*, призывая князя *не доверяться «злой» женщине*. Этот образ жены как «заграды для спасения» прослеживается здесь очень явно. В то же время главное место занимает представление о князе как о единоличном правителе, как потом *Феофан Прокопович* будет сравнивать царя с Христом земным.

Идеологема «Москва – третий Рим»

Эта идея возникает в совершенно ином контексте в начале 16 века, когда не только на Руси, но и на Западе ожидается *время конца света* и грядущих бедствий. Правда в еретических книгах, в частности, в «Шестокрыле» было указание на то, что идёт ещё только 6-е тысячелетие (а не 8-е). Тем не менее, идея Третьего Рима возникает на почве *надежды на Спасение*. Если два Рима пали, то теперь всё зависит от того, выдержит ли третий. Шансы небольшие, потому что в послании к князю Василию III от инока *Филофея* говорится об исправлении крестного знамения и *содомском блуде*. Проблемы, о которых говорил Филофей, были внутренними для монастырей и общества, поэтому предупреждение призвано нацелить княжескую власть на *исправление моральных ценностей*, иначе грядёт бич Божий. В то же время, Третий Рим может *отодвинуть наступление Апокалипсиса*, ибо «старого Рима церковь рухнула по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, града Константинова, церковные двери секирами

агарян были рассечены, и вот теперь третий Рим державного твоего царства Святая апостольская церковь во всех концах вселенной в Православной христианской вере по всей небесной больше солнца светится».

Очень важно для историософии Филофея, что *царство великого князя* мыслится не русским или киевским, а *ромейским*. Затем уже *И. Грозный* будет писать беглому князю Курбскому о том, что **вера наша – русская**, а не греческая. Но Филофей пока ещё акцентирует, что «все христианские царства сошлись в твоём царстве, после же этого мы ожидаем царство, которому нет конца». Таким образом, империя есть нечто, объединяющее народы, а не локальное образование. По *Данте* власть монарха является *вселенской*.

Но, вообще говоря, этот третий Рим не всегда поворачивается к людям своей приятной стороной. Об этом свидетельствует, например, судьба *Максима Грека*, человека 16 века, который попал в Русь по стечению обстоятельств: его пригласили для *описания* попавших на Русь после захвата Константинополя *греческих книг*. Он был прекрасно образованным человеком, изучал труды Фомы и Дамаскина, учился в Венеции, Падуе и Флоренции. Но потом уехал на Афон, принял постриг под именем Максим, и был призван в Россию Василием III. Когда он приехал, оказалось, что никто на Руси не понимает *по-гречески*. Он переводил тексты на *латинский*, чтобы их затем переводили на *славянский*.

В социальной жизни Максим не скрывал своих воззрений и склонялся к **нестяжательской** позиции (продолжение исихастской линии), которую возглавлял *Нил Сорский*, в противоположность **иосифлянам** во главе с *Иосифом Волоцким* (который считал, что церковь должна быть богатой и сильной). Максима просят обосновать развод великого князя из-за бездетности, а он не находит этому богословских оснований. Кроме того, он находит в реестре богословских книг еретические. В результате его осуждают на церковном соборе и ссылают в Иосифо-Волоколамской монастырь, затем в другой монастырь, и затем оказывается под арестом в Троице-Сергиевой лавре, где умирает, незадолго до этого встретившись с Иоанном Грозным, который отправляется в паломничество по монастырям.

По объёму написанных трудов Максим Грек является одним из самых плодовитых среди русских писателей. В словаре церковных писателей названия его работ занимают три страницы. Если для *Филофея* в Москве строился земной *третий Рим*, то для *Максима* христианский град был скорее *кораблём, кочующим в пустыне*. Он не находил при дворе московского князя реального воплощения христианского царства. Если же говорить о его *философских идеях*, то это «Критика астрологов-звездочётцев», «Критика фортуны», «Слово на латинов» (критика суетного прельщения в идее чистилища и папизма).

Отдельно стоит упомянуть текст о *пришельцах-философах*. Пришли люди, которые называют себя философами и просят крова и хлеба. Как их испытать? Нужно дать им различить стихи: в героической мере (гекзаметре) написаны они, или в элегийской? Если они мыслят в размерах, то они наверняка философы. Там же Максим ссылается на Гомера, утверждая любовь к гостю. Максима не отпустили, хоть он и был гостем, и он оказался по сути на пожизненном заключении, оказавшись уже впоследствии почитаемым святым.

Вообще, говоря о русской философии, надо понимать, что это философия, говорящая по-русски, но что в ней тем не менее участвуют самые разные люди (греки, немцы), и пишутся тексты на других языках (Соловьёв и Чаадаев издают некоторые тексты за границей на французском). Поэтому *всемирная отзывчивость*, о которой говорит Достоевский, существует.

Лекция 2. Русская мысль в эпоху Просвещения.

Сегодня мы поговорим о русской философии эпохи Просвещения и предшествующей ей. Мы уже узнали о том, как относились к философии в Древней Руси и поняли, что несмотря на то, что там были замечательные *книжники*, всё-таки философская учёность была очень редким признаком (свойственным как правило учёному монашеству, которое получало образование в Европе).

Частичная секуляризация общества

Эпоха Просвещения по сути является веком **секуляризации**. Этот термин применяется и к *присвоению государством церковных земель* (и, кстати, это было одним из оснований для осуждения патриарха *Никона*, который провёл успешную книжную справу, но в своих папистских амбициях потерпел фиаско), но также для обозначения *обмирщения культуры*. Но справедливо отметить, что секуляризация может быть успешной только в пространстве культуры, где господствует именно религиозное мировоззрение, потому что секулум (век), то есть философия века, предполагает также и представления о вечном (трансцендентном), просто есть определённая сфера, которая занимается мирским. Поэтому для атеистической культуры вряд ли подходит понятие секуляризации.

В 18 веке возникает светское образование. Начиная с *Навигацкой школы*, которую открывает Пётр Первый в 1704 году, практически одновременно с основоположением Санкт-Петербурга, и заканчивая *Московским университетом*, открытым в 1755 году по проекту М. Ломоносова и графа Шувалова, где первый факультет был первым из трёх (включая юридический и медицинский). Причём философский факультет включал в составе программы естественнонаучного знания, и все студенты сначала проходили двухлетний курс на философском факультете.

Но этому, конечно, предшествует определённая предыстория. Вообще говоря, первые школы открываются в 17 веке в тогдашней столице русского государства – Москве. Наверное, к таким школам следует отнести *Ртищевское братство*, которое было учреждено в Андреевском монастыре на Воробьёвых горах недалеко от современного МГУ. Пётр Первый превратил многие монастыри в *богадельни*, и у *Шмелёва* в «Лете Господнем», книга, которая замечательно передаёт старомосковский быт, мы находим упоминание об Андреевском монастыре именно в таком виде. Так вот, боярин Ртищев открывает примонастырскую школу, для того, чтобы учащиеся смогли переводить нужные книги и обучали желающих грамматике, риторике, философии и

иностранным (в первую очередь греческому и латинскому) языкам. Главной школы был назначен *Епифаний Славинецкий*, изящный *дидаскал*.

Вообще 17 век – это время сильного *малороссийского* влияния, когда из Киева приходят многие ученики Киевской духовной академии и Киево-Печерской лавры. Одним из них и был Епифаний, который был вызван в Москву царём Алексеем Михайловичем для подготовки нового издания Библии в 1663 году.

Что это была за Ртищевская школа? Это был скорее *кружок* (без устава и учебной программы) придворных эллинистов, собиравшихся на полурегулярной основе. В нём изучали философию, диалектику *Иоанна Дамаскина*. Посетители этой школы затем отправлялись доучиваться в Киев. В Андреевский монастырь, кстати, привезли мятежного протопопа *Аввакума*, где его пытались убедить отказаться от старой веры. Действительно, для 17 века имеют очень важное значения события *Церковного раскола* в России. По сути, книжная справа, организованная *Никоном*, касалась вполне законного и *справедливого исправления* многих книг. Но для культуры, которая была основана на священном почитании книги (в книге – истина), это было *непоправимым ударом*. Например, к имени Христа добавляется буква «и», и получается Иисус вместо Исус. Но имя божье свято, и любые попытки изменения уже расцениваются многими как кощунство. Изменение двуперстия на троеперстие, а также крестный ход, который должен теперь идти против солнца, или трегубая аллилуйя и многие другие, казалось бы, совершенно *формальные* вещи были встречены *неприятием*. Половина духовной части страны ушли в скиты, многие пошли на костёр, а монахи *Соловецкого монастыря*, отказавшиеся принять нововведения, были истреблены.

Естественно, как и любая радикальная реформа, Никоновская реформа происходила с фанатичным рвением. Как напишет позднее *Владимир Соловьёв* в статье «*Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться?*» в начале 1880-х, «прежде, чем петровское правительство сгоняло силою на ассамблеи для увеселения по новой моде, правительство допетровское по почину церковной власти сгоняло силою в церкви на богослужение по новым книгам; прежде чем сослали нескольких человек за русское платье, ссылали, мучили и жгли за русский крест, за русское произношение имени Христова». И далее: «На престол *митрополита-мученика* сел *патриарх-мучитель* — и народ, терпеливо сносивший страшные мучительства царя Ивана, не вынес ничтожных сравнительно мучительств патриарха Никона».

Здесь имеется в виду митрополит *Филипп Кольчев*, который отказал в причастии Иоанну Грозному. На его место сел патриарх *Никон*, фигура очень масштабная и неоднозначная. Он построил *Новоиерусалимский монастырь* на Истре, задав совершенно другую *иеротопическую философию*. **Иеротопия** – некое место, где образуется *сакральный* комплекс из разных сооружений, ландшафта и архитектуры. Сам

монастырь воспроизводил храм Гроба Господня, будучи *материальным воплощением* Святой Руси (то есть *Нового Иерусалима*, а не Третьего Рима, как писал Филофей). Происходит как бы перенос Святой земли Палестины на русские ландшафты.

Соловьёв пишет статью про раскол в то время, когда он ещё причисляет себя к лагерю *славянофилов* (приемников *Хомякова* и *Киреевского*). Поэтому название этой статьи было посвящено публикации «Записки о внутреннем состоянии России» *Константина Аксакова*. Соловьёв предполагает, что после никоновской реформы Россия *свернула* с верной дороги. Дальнейшие события, в том числе петровские преобразования, подразумевают *отказ* от того пути, который можно считать *русским*.

Главные интеллектуальные фигуры русского Просвещения

Если посмотреть на конец 17 века, то отнюдь не только Епифаний, но и другие важные церковные деятели по сути представляют собой наследников и продолжателей линии **западного богословия**. И духовные школы возникают прежде всего, как **латинские школы** (где основная литература – на *латыни*). И здесь надо вспомнить ещё два имени: это *Симеон Полоцкий* и *Сильвестр Медведев* (его ученик). Если Епифаний сопрягается с Андреевским монастырём, то последние два связаны со *Спасским монастырём*, где впоследствии возникает **Славяно-греко-латинская академия** в 1687 году. Но ещё до её возникновения это место на Никольской улице Китай-города связано с образованием.

Симеон Полоцкий – одна из ключевых фигур русской учёности 17 века, воспитатель детей царя *Алексея Михайловича*, учитель Фёдора Алексеевича (брата Петра). Он пришёл из Полоцка в Москву, чтобы забрать вещи умершего архимандрита Игнатия, однако обратно так и не вернулся, и стал по поручению царя заниматься обучением подьячих. Он стал выстраивать отношение к царю, участвовал в подготовке низложения патриарха Никона, был переводчиком при *Паулие Лигариде* и ратовал за просвещение и подал петицию к царю с просьбой повысить уровень образованности в стране. Оставшиеся после него книги, в том числе «Жезл правления на правительство мысленного стада», были наполнены идеями *католического богословия*.

В то время была распространена так называемая *хлебопоклонная ересь*, в которой обвинили потом Сильвестра Медведева. Она была связана с представлением о том, *когда* происходит *пресуществление святых даров* во время евхаристии. Согласно католичеству, это (превращение хлеба и вина в тело Христово) происходит при евхаристическом возгласе священника «Примите, едите...» и поднятии чаши. По Православию, это происходит несколько позже во время молитвы призывания Святого

Духа. По сути это **канонический вопрос** ведения богослужения и справления обрядов, но он отражается на жизни практически всего населения (от крестьянина до царя), а рассуждение о Платоне – удел узкой учёной прослойки. Именно в этой ереси будет обвинён Симеон Полоцкий, и его книги будут запрещены. Он останется в русской культуре прежде всего, как поэт и литератор, автора «Вертограда многоцветного» (сборника стихов).

Что касается *Сильвестра Медведева*, то он приехал в Москву, служил в Приказе тайных дел, а потом стал учеником Симеона Плоцкого, изучал латинский язык, риторику, историю и богословие. Далее по неудаче он сошёлся с Софьей Романовой и участвовал в *Стрелецком бунте*. Этого ему не простили, и он был лишён сана и должен был отправиться на покаяние (при этом его книга «Манна небесная» была приговорена к сожжению), пока наконец его не казнили. Вообще, мы часто говорим о католической Инквизиции, которые отмечают именно эпоху Возрождения (в конце 15 века), но и в нашей стране не обошлось без гонений и страданий на религиозной почве.

Мы подходим к созданию **Славяно-греко-латинской академии**, которая возникла, когда в Москву приехали греческие братья, *Иоанникий* и *Сафроний Лихуды*. Это событие было победой **эллинофильской партии** над латинофильской партии. Греки всё-таки были носителями *восточного Христианства*, и вопрос конфессионального определения был далеко не второстепенным для патриарха *Иоакима*, потому что до 1751 года Россия находилась в патриаршеском периоде. Потом Пётр после смерти очередного патриарха запрещает избрание нового и назначает местоблюстителя, епископа *Стефана Иворского*, который остаётся на этом посту 20 лет, когда церковь будет переведена на управление *Святейшим Синодом*. Таким образом, патриаршество прекратится до 1917 года, когда Поместный Собор выберет патриарха Тихона.

Так вот, патриарх Иоаким был противником латинского крыла, тем не менее академия призвана была стать местом подготовки новых *богословов, священников и учёных* (во-многом академия носила функцию университета, то есть фундамента *классического образования*). Проект *устава* академии был составлен Симеоном Полоцким, а Иоанникий и Сафроний были греческими монахами, обучавшимися в Падуе. Изучению *философии* в академии отводилось *три года* и предполагало усвоение *естественной философии* (физики), *нравственной* (этики), а также *умозрительной* (метафизики). В 1694 году по навету иерусалимского патриарха *Досифея* за латинство братья были отстранены от преподавания, успев составить ряд *учебников*.

В 1701 году по указу Петра было предписано внести в программу изучение *латинского языка*. Академия была преобразована по образцу *Киево-Могилянской академии*, под руководством *Палладия* и *Стефана Иворского* с преимущественным

преподаванием на латинском языке и ориентацией на западноевропейскую систему образования.

Деятельность академии во времена Петра связана с *Феофилактом Лопатинским*. Он читает в академии философский курс на латинском языке. Уровень знания языков у бурсаков (студентов духовных учебных заведений) был не очень высок, поэтому трудно судить об уровне усвоения знаний. Тогда курс *философии* был рассчитан на два года, а ректор читал четырёхлетний курс по *богословию*. Лопатинскому принадлежит также опыт создания *первого российского философского словаря* (141 термин), который, однако, не был опубликован в печатном виде (только в *рукописи*). Первый печатный словарь опубликует президент Академии наук *Г. Теплов* уже в 1751 году. Это важная веха для продвижения философии на русской почве, потому что предполагает нахождение языковых *соответствий, аналогий и эквивалентов* категориальному аппарату *европейской* мысли. Например, латинское слово **natura**, которое обозначает всё вокруг, что сотворено высшей силой находит отражение в русском слове «**природа**». Это слово не совсем базовое для языка и вошло в язык достаточно поздно и носило *конструктивистский* характер (надо было изобретать новые языковые средства на основе имеющихся корней и возможностей словообразования).

Первым этапом развития национальной философии можно считать поэтому **выработку философского языка**. Философия во-многом является *наукоподобной* в силу того, что имеет собственный *понятийный строй*, как и в других науках. Понятия эти могут быть нулевыми (как, например, теплород Ломоносова), но это может иметь *гипотетическое* значение. В этом и есть суть становления научного знания, когда какие-то термины *закрепляются*, а какие-то *отбрасываются*.

Петровское время ознаменовано неприкрытым движением в сторону Запада, поэтому неслучайно Пушкин скажет об «**окне в Европу**». Даже переводы книг, которые делаются в петровское время, носят отнюдь не развлекательный характер, но призваны приносить практическую пользу. Например, была издана *голландская* книга под названием «*Simbola de Emblemata*», сборник *гравюр*, на которых изображены жизненные ситуации, сопоставленные с теми или иными броскими изречениями. Это было нужно в контексте создания флота, которому нужны *девизы*. Интересно, что издание этой книги пострадало во время наводнения, и до нас дошло мало экземпляров. Любопытно, что уже в 20 веке *П. Флоренский*, который будет писать свою диссертацию «*Столп и утверждение истины*», возьмёт эти иллюстрации в качестве виньеток, открывающих главы работы.

Учёная братия Петра – это *Феофан Прокопович* (епископ и автор духовного Регламента), *Антиох Кантемир* (поэт и переводчик), *Василий Татищев* (историк и философ, автор «*Разговора двух приятелей о пользе науки и училищах*», где продвигается идея, что *только посредством занятия наукой* может быть выработан

благородный нрав). Кстати, эта мысль об изначально *злой натуре* человека, лежит в основе **политического консерватизма**. Если *либерализм* верит естественное добро внутри человека (человек, предоставленный сам себе, будет делать добрые дела), *консерватизм*, напротив, предполагает, что человек без присмотра склонен к беспорядку (поэтому нужна сила, способная обуздать его нрав). В философии эту полемику можно встретить на примере *Дж. Локка* и *Т. Гоббса*. Первого считают родоначальником традиции европейского либерализма, а второго – европейского консерватизма.

С точки зрения Татищева же, человеческая добрая природа была осквернена грехопадением Адама. Татищев являлся автором «Истории» в семи томах, и он начинает повествование не с сотворения мира, а с представления о *естественно-историческом процессе*. Кроме того, Татищев (подобно *Бэкону*) верит в **естественный свет разума**, способный изменить жизнь человека. Поэтому борьба с предрассудками (неразумная вера, эмоции, чувства, призраки) – это ключевая стратегия.

Антиох Кантемир считает, что существуют *естественные законы*, которые нормируют права людей. По естеству люди являются *равными*, но их способности, таланты и успехи помещают их в различные состояния. *Lex Naturales* вложен в душу как естественный закон и сформировал нас так, что в нас звучит голос добра и долга, и мы можем отличать добро от зла. Из естественного закона, таким образом, вытекает новоевропейское представление о **естественном праве** (где человек мыслится как *общественное существо*, склонное к помощи другим людям).

Татищев разделял науки на три вида:

- 1) **Необходимо-полезные**
- 2) **Щёгольски-увесилительные**
- 3) **Тщетно-бесполезные**

Он высказывается о *философии*, считая её *необходимо-полезной*. К ним также относится богословие, физика и другие гуманитарные и естественные науки. К увесилительным относятся искусства и гимнастика (спорт). А тщетными науками оказываются алхимия, астрология, херомантия и шаманство. Заметим, что ещё у Симеона Полоцкого было сочинение, где он считает по звёздам и определяет судьбы людей. То есть, в 17 веке учёный не может не заниматься астрологическими исследованиями, если он считает себя философом. В дальнейшем мы уже видим, что отношение к предсказательному знанию меняется на скепсис.

Феофан Прокопович, которого упрекали в том, что он вверг русскую православную церковь в «*западное пленение*», по выражению *Г. Флоровский* в «Путях

русского богословия». Прокопович был выходцем из Киева, а к моменту чтения курсов был сторонником *научного богословия* (богословской апологетики, которая приобретала у него научно-философский уклон), а философские идеи становились историко-богословскими. По сути, философия успешно вписывалась в роль «*служанки богословия*», как это было в европейской истории ещё задолго до Фомы. Вспомним слова *И. Канта* о том, что служанка может выполнять двоякую функцию для своей госпожи: она может нести подол её платья сзади, а может идти впереди неё с факелом, освещая дорогу. Конечно, здесь трудно говорить о *философской свободе*, потому что Феофан служил в церкви и при этом был слугой монаршей власти.

Именно Прокоповичу принадлежит наименование Петра «*отцом Отечества*», которое заимствовано у римских императоров. В его философской картине мира постулируется единство мира и Бога и их творческих сил, приоритет упорядоченной рациональности перед свободой, чтение книги природы как проявлений Бога (включая законы природы, которые являют собой причины божественного действия). Для Прокоповича важной составляющей деятельности была помощь в создании *идейного обоснования* производимых при Петре реформ. В частности, это касалось преобразований в духовной сфере. По сути, *духовный Регламент* Прокоповича часто именуют **программой русской реформации**. Это регламент духовной *консистории* (учреждений, открывавшихся для тех или иных целей в составе церкви). Царская власть в этом регламенте возвышается до высшей власти в церкви. Царь вроде бы не вписывается в церковную иерархию напрямую (что соответствует византийской модели *симфонии* властей), но тем не менее *светская власть*, конечно же, превалирует над духовной. С точки зрения Прокоповича, нет никакой духовной власти, а есть только царская власть.

Позже *Самарин*, который напишет диссертацию о *Феофане Прокоповиче* и *Стефане Иворском*, заметил, что это два епископа русской церкви, первый из которых был представителем *протестантской* линии, а второй – *католицизирующим*. Русское богословие того времени поэтому – это критика католических аргументов с помощью протестантских, и протестантских аргументов с помощью католических. Так рождалось «самобытное» русское богословие.

Стоит сказать, что Прокопович, как и положено протестанту, исходит из самого строгого **антропологического пессимизма**. Вспомним М. Лютера с его *Solo Fide*, согласно которому *человек спасается только верой* (даже добрые дела ничтожны в сравнении с величием бога), и это спасение возможно только по доброй воле Бога, с некоторым элементом предопределения. Для Феофана характерно *обесценивание человеческой активности* во имя обретения надежды на спасение. Соответственно,

церковь рассматривается отнюдь не как мистический «организм», но как *средство воспитания* в первую очередь *подданных* (нравственно-педагогический аспект).

Сами *петровские реформы* являются наглядным свидетельством **вестернизации** России. Но надо сказать, что Пётр всё-таки считает себя православным императором, и *религия* является *важным элементом* харизматизации его власти. Но то, что происходит при Петре (Всешутейший собор, глумящийся над церковными порядками, а также потешные свадьбы как олицетворение пародийного кощунства), можно найти ещё в византийской истории в 9 веке, во времена императора Михаила II. Видимо, в самой традиции заложен взрывоопасный момент самоотрицающей энергии. Но, в то же время, это не вредит традиции до определённых пределов. Неслучайно *М. Бахтин* будет впоследствии говорить в тексте «Франсуа Рабле и народная средневековая культура» о значении **карнавала** (низовой смеховой культуры) в европейской культуре. Для Бахтина карнавал выступает некоей *разрядкой ресентимента*. Но стоит отметить, что карнавал у Бахтина является *локализованным*, не простираясь до границ всей культуры.

В традиционной (прежде всего католической) культуре карнавалу отводится *время, предшествующее Великому посту*. С латинского карнавал переводится как «прощай, мясо», то есть это время перед постом, когда люди позволяют себе долю разнузданности перед смирением. В православной культуре таких ярко выраженных элементов кощунства нет, но существует, к примеру, *языческий пережиток* в виде празднования *Масленицы*. Можно ли рассматривать петровские «потехи» как своего рода проявления карнавала – это особый вопрос, но тем не менее они, конечно, предполагают некоторое «*отстранение*» *знати от традиционного христианского обряда*.

Всё это свидетельствует о том, что появляется **сфера, свободная от религиозного мирозерцания, которую можно запомнить другими видами творческой деятельности** (написанием од, эпистолярным жанром, созданием трактатов, производением опытов и т.д.). В биографии *Михаила Ломоносова* мы имеем как раз пример такого достаточно поверхностного отношения к обрядовой части религии (хотя в детстве он был чтецом при храме, а также получил образование в славяно-греко-латинской академии, что позволяло ему выбрать траекторию священства), он всё-таки выбирает путь учёного. Два антагониста, *Ломоносов* и *Теплов*, по-своему имеют отношение к философии и её популяризации, но те традиции, которые заложены в петровской эпохе (в том числе, достаточно вольное отношение к традиционному укладу), уже подразумевают представление о религии как о чём-то утилитарном в жизни человека, имеющей своё естественное объяснение.

Таким образом, не философия становится частью богословия, а сама **религия становится предметом, на которую философия бросает свой интересующийся взор**

(в частности, рассматривая происхождение религии, как это делает *Д. Аничков*). Стало возможно изучать религию, которая перестала быть строго догматической сферой жизни человека. Аничков, закончивший Московский университет и преподававший там математику, пишет диссертацию «Рассуждение из натурального богословия о начале и причине натурального богопочитания» в 1769 году. Это была первая по сути *религиоведческая работа* профессора, который преподавал ещё и философию. Надо сказать, что книга эта была позже сожжена, но её автор даже не был уволен из университета.

Аничков отмечал, что у религии есть некоторые естественные корни, которыми являются *страх, приведение и удивление*. Страх как источник поклонения богу, приведение как деятельность человеческого воображения (когда человек видит потусторонние причины за происходящим в мире, будучи не в силах обнаружить реальные причины), и удивление как выражение реакции на некие природные «знамения». Даже Ломоносов рассматривал, к примеру, северное сияние в качестве знака мудрости творца, который таким образом устроил мир, что в нём есть чудесное знамение (но это также попытка разобраться в том, как же устроен мир). Естественно, для Аничкова *Христианство* не было натуральным богопочитанием, но *истинной и благой религией*. Но даже тех идей, которые были им высказаны, хватило для того, чтобы навлечь на себя негодование церкви.

Учреждение Московского университета

Конечно, новым этапом изучения философии становится **создание Московского университета**. Он начинает свою работу в апреле 1755 года, а указ был подписан *Екатериной* 12 января. Штат *философского факультета* состоял из четырёх профессоров, которые читали трёхлетний курс, который был *обязательным* для всех студентов, после чего учащиеся могли распределиться также на юридический или медицинский факультеты. Первый курс философии читал переведённый в Москву из Петербурга *Н. Поповский*. Давая определение философии, он сравнивает её с храмом, в котором вмещена вся вселенная, и в котором всё, что есть над землёю, на земле и под землёю, как в театре, изображается. Вспомним, что *Сократ* в своей апологии, передавая мнение афинян о себе, говорил, что он, дескать, «учит людей тому, что под землёю и над землёю».

После Поповского курс по латыни читал приглашённый из Штутгарта профессор *Иоганн Г. Фроманн* вплоть до 1765 года. Вернувшись в Германию, он защитил диссертацию «Краткое состояние наук и искусств в России», посвятив три страницы

описания преподаванию в Московском университете. То есть уже в то время *философия* тематизировалась как *изучаемый* и *преподаваемый* предмет.

Начиная с 1767 года по указу Екатерины лекции в университете читались уже на *русском* языке. К философским дисциплинам относились тогда *физика*, *метафизика*, *логика* и *этика*. В основе философских курсов лежали учебники *Баумейстера* и *Винклера*, основанные на спиритуалистической концепции *Христиана Вольфа*. Здесь надо сказать, что **спиритуализм** (близкий к *Лейбницу*, стоявшему у истоков формирования российской Академии наук, в переписке с Петром) – это философия, которая была в равной степени приемлемой как для *учёной*, так и для *духовной* корпорации, потому что мир представлялся как совокупность неких духовных сил (связанных с богом), которые воспринимались как монады (что давало продуктивность науке).

Недолго в Московском университете преподавал выходец из Трансильвании *Иоганн Шварц*, член *масонской ложи «Гармония»* (с которой будет связана бурная издательская деятельность, развернувшаяся после переезда из Петербурга в Москву *Н. Новикова*). Новиков произвёл издательский «бум» в Москве, издав за десять лет около 900 томов самой различной литературы. Мы вернёмся к этому вопросу, когда будем говорить о роли масонства в русском Просвещении.

Роль Михаила Ломоносова в российской интеллектуальной ситуации 18-го века

Сейчас хотелось бы сказать немного о роли *М. В. Ломоносова* в российском образовании, науке и мысли. Это был самородок, который прибыл в Москву в возрасте 27 лет. Он учился в *Славяно-греко-латинской академии*, усвоив азы и истоки учёности. Конечно, надо отметить, что Ломоносов преуспел на научном поприще, и его *исследовательский универсализм* (для человека 18 века) действительно поражает.

Ломоносов был не только *гуманитарием* (в современном понимании), автором двух курсов по риторике (теории красноречия) и реформатором русского стихосложения (написавшим «Оду на взятие Хотина» во время Русско-турецкой войны четырёхстопным ямбом), но и успешным *естественником*, который работал с минералогией, физикой (известна его переписка с *Л. Эйлером*, где Ломоносов формулировал идею сохранения материи). Его теория корпускулярного строения материи, учение о тяжести тел (почему тела притягиваются), гипотезы о слоях земных, о причине теплоты и холода – всё это рождало удивительное сочетание поэтического таланта и практического умения.

Примером такого соединения можно считать *оду-размышление о пользе стекла*, где Ломоносов прибегает ко множеству разных *риторических аргументов*: он объясняет, и что женщины носят украшения из стекла, и что в китайский фарфор подмешивается стекло, чтобы он блестел, и что в холода стекло утепляет помещение, и т.д. Все эти аргументы он неслучайно адресует *Шувалову*, поскольку это может поспособствовать получению *денежных субсидий*. После этого в Петербурге открывается *стекольный завод*. Кстати, знаменитая мозаика в актовом зале Московского университета сделана по технологии Ломоносова, не говоря уже о мозаичном портрете Петра в Эрмитаже.

Ломоносов пишет и о вопросах *размножения и демографической ситуации* в России, радуя за увеличение численности населения. Он также пишет много похвальных слов в адрес *русского языка*, который совмещает в себе «великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того, богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языков».

Ломоносов даже свою *риторику* составляет таким образом, чтобы это не выглядело как классический учебник по риторике, где повторяется классический набор цитат из Цицерона, а даёт *практический механизм размножения идей*. В частности, он показывает, как овладеть основными топами, как составлять сложные идеи из простых, и как потом каждое слово сложной идеи может стать предметом *структурного разбора*. Это своего рода *практическое пособие по составлению различных текстов*. Неслучайно, Ломоносов, по выражению Радищева, «был первым русским университетом». Кроме того, своё «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев завершает «Словом о Ломоносове», где местами критикуя последнего за тяжесть языка, всё-таки отмечает его в качестве **первоотличка русской культуры**.

Опять же, фигура Ломоносова – довольно *вестернизированная* фигура. Он прожил 57 лет и успел многое сделать. Но его карьера во-многом была обусловлена тем, что он *получил образование в Киеве* и был отобран для *обучения в Европе* (во Фрайбурге и Марбурге, а возможно слушал курсы Вольфа), где успел жениться на девушке из *протестантской семьи*.

Роль Григория Теплова в российской интеллектуальной ситуации 18-го века

Как некий альтер-эго Ломоносова, человек той же эпохи, но совершенно *иного склада*, Г. Теплов очень отрицательно относился к Ломоносову. Григорий Теплов родился в Пскове далеко не в аристократической семье (хотя позже стал принадлежать к дворянскому сословию – что свидетельствует об определённой *социальной*

подвижности в Российской империи). В России в то время возник новый интеллектуальный класс людей, которые могли *заслужить дворянское звание* путём своих умственных и личных усилий. Такую карьеру как раз делает Теплов, поднявшись до президента Российской Академии наук. Во-многом ему помог его патрон *Разумовский*, который был фаворитом *Елизаветы Петровны*. Вслед за ним (малороссийским гетманом) Теплов отправился, намереваясь писать историю Украины, проведя некоторое время в Малороссии.

Надо сказать, что современники отмечали некоторые *особенности* Теплова, в частности, любовь к юношам своего пола. Историк *С. М. Соловьёв* характеризовал его как «безнравственным, сильным, ловким, способным хорошо говорить и писать», а знаменитый *Казанова* говорил, что Теплов любил окружать себя молодыми людьми приятной наружности. Так или иначе, ему удалось сделать карьеру, стать членом академии наук, а потом и её фактическим руководителем и по сути автором устава Московского университета.

Среди всех своих трудов, Теплов написал важную и значимую книгу по философии – «*Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые у сей материи чужестранных книг читать не могут*». К этой книге он как раз и прикладывает словарь, в котором даны около 26 терминов на русском, латинском и французском языках. Мы видим, как происходит становление философского языка. Ключевое для философии слово «существование» (*экзистенция*, по-латински) Теплов переводит как «*бытность*». Субстанцию он переводит как «*вещество*», модус – как «*вид*» или «*образ*». Интересно, что слово «*причинность*» (*causa* – латинский термин, обозначающий причину и вину, то есть имеющий в том числе юридические коннотации) на языке 18 века звучит как «*винословие*». Понятие вечного относится, согласно Теплову, к «*вековому*».

Как же он относится к *философии*? В первой части своей книги, в первой главе, которая называется «О должности философа», Теплов пишет: «Чтобы кратче и способнее можно было понять, что значит философствовать, того ради, я три знания наперёд предлагаю: *знать вещи просто бытность, знать бытности причину, знать причины количество и силу*. Кто старается все три знания иметь, тот *философствует*, а тот, кто о какой-нибудь вещи все сии три знания получил – тот прямой философ». А что значит это знание? Теплов говорит, что это знание «*требует всей жизни человеческой, а всегда и того мало*». И далее: «Ипократ свои афоризмы начинает словом “жизнь коротка, а наука пространна”».

В этих попытках мы видим, с одной стороны, некую систематизацию философского знания, а с другой – цитаты, отражающие знание контекста. Иными словами, философия не рождается на пустом месте, она вписана в определённую

традицию и систему знания. Безусловно, Теплов оставляет своей книгой след в русской мысли.

Ломоносов умолял императрицу оградить его от Теплова, который в свою очередь, ненавидел Ломоносова. Надо сказать, в этом отношении, что философия в России 18 века – это во-многом *придворная философия*, где тема отношения философа и власти выступает на первый план. Неслучайно Екатерина будет стремиться блюсти образ «*философа на троне*», закажет в свою эрмитажную коллекцию точную копию домика *Вольтера* с раздвижными стенами, а также будет вести переписку с *Дидро* и даже пригласит его в гости на некоторое время. Кроме того, она будет писать «Наказ», где активно использует идеи *Ш.-Л. Монтескьё*, французского просветителя и *Бекария*, итальянского юриста, который говорил о роли естественного права. Но это «заигрывание» с философией прекратится после взятия Бастилии и *Французской Революции*, когда она скажет о Радищеве «бунтовщик хуже Пугачёва» и арестует Новикова, закрыв масонские ложи.

То есть, *философия хороша в спокойное время*, когда она не несёт опасности для положения трона, а сыплет похвальные оды в адрес правителя. Философ 18 века – это дворянин, а отнюдь не разночинец. Об этой специфике дворянской философии и о некоторых её примерах мы поговорим в следующий раз.

Лекция 3. Дворянская философия в Российской империи.

Сегодня мы поговорим о русской философии 18 века. В прошлый раз мы уже начали этот разговор и обсудили «учёную дружину» Петра, возникновение Московского университета, философию Славяно-греко-латинской академии, и т.д. Вообще, философия бывает *институциональной* (то есть существующей в привязке к определённым инстанциям, например, университетским), а также *внеинституциональной* (то есть философией занимаются не только ради зарплаты, получения академических регалий). Философия, иными словами, может быть стихией жизни человека, потому что это любовь к мудрости, охватывающая человека вне зависимости от его социального статуса. И пример такого рода стиля философствования в 18 веке мы находим прежде всего в **философии «дворянских усадеб»** (помещицкой).

Ещё *Аристотель* отмечал, что для занятия философией необходим досуг (свободное время). А у кого, как не у помещика, есть *досуг*? Ведь он запустил сельскохозяйственный процесс и может посвящать свободное время *чтению* и другим *интеллектуальным мероприятиям*. Поэтому, наверное, это самый распространённый тип философа в России. Примером является *Андрей Болотов*, который родился и умер в Тульской губернии и прожил почти 95 лет. В его *записках*, которые были впервые опубликованы в «Русской старине» (более 3000 страниц) свидетельствуется о восьми царствованиях.

Ещё молодым юношей он принял участие в войне с Пруссией и почти 7 лет провёл в Кёнигсберге в качестве чиновника. Там он посещал *Альбертину*, знаменитый университет в восточной Пруссии, профессором которого позднее стал Иммануил Кант. Болотов был родоначальником и зачинателем очень многих вещей в русском быте: и садоводства, и сельского хозяйства, и экономики. Одно время, когда Новиков издавал «Московские ведомости», он позвал Болотова вести экономическую рубрику. Болотов написал около 4000 статей в приложении к журналу.

Болотов женился рано на 13-летней девушке, которая родила ему первенца уже в 15, а всего у него было 9 детей. Для воспитания жены и отпрысков Болотов написал целую книгу, которая называлась «Детская философия». Каноном *пайдеи* для 18 века был, конечно же, *Э. Руссо*. В целом, в архиве Болотова было около 300 *рукописных* томов. Когда мы говорим о том, что в 18 веке российская философия несамостоятельна, можно спросить, сколько западных интеллектуалов оставили после себя столь внушительные объёмы текстов.

Конечно, Болотов не занимался только философскими изысканиями. В его внимании были и *прикладные* исследования. Он занимался *селекцией* в своём яблоневом саду, попутно зарисовывая акварелью различные виды рыб. Он, подобно *К. Линнею*, составил научную *классификацию различных видов*. Кроме того, именно ему принадлежит идея *внедрения картофеля* в крестьянский обиход. Об этом есть целая история: чтобы приохотить крестьян к выращиванию картофеля, Болотов, собрав урожай, поместил его в погреб под замок со стражей. Крестьяне почувствовали в этом соблазн ценности и начали воровать и высаживать картошку для своих огородов.

Конечно, за долгую жизнь можно было многое успеть, но надо сказать, что большую часть жизни Болотов прожил в своей усадьбе, которая сгорела во время Великой отечественной войны и была восстановлена (правда уже не в первоначальном виде) уже в 80-е годы в качестве *музея*. Что-то от его саδοстроительных и архитектурных талантов мы можем видеть в имении *Богородецк* той же Тульской области, где находились земли Елизаветы. Болотов, будучи управляющим этим имением более 20 лет, разбил там первый в России **регулярный парк**, а также построил там небольшой дворец по собственному проекту.

Болотов действительно был выдающим писателем-энциклопедистом. Он оставил после себя различные труды, и в конце жизни его таланты были высоко отмечены: Болотов был избран во всевозможные комитеты, участвовал в работе различных придворных организаций в Петербурге (тогда Двор занимался *попечением науки*) и даже написал книгу об *электричестве*. Надо сказать, что, хотя 18 век был очень богат на всевозможные сочинения дворян, немногие из них дошли до современности. Пожалуй, только несколько имён вошли в издательские списки и стали регулярно *переиздаваться* (включая фигуру А. Болотова). В этом отношении можно вспомнить, наверное, разве что *А. Радищева*, тексты которого (по крайней мере, «Путешествие из Петербурга в Москву») издаются и даже входят сейчас в школьную программу.

Андрей Болотов был и остаётся довольно *известной фигурой*, вокруг которого даже есть споры о том, на какой слог падает ударение в его фамилии. Такой известностью, конечно, могли похвастаться немногие. К «забытым» философам дворянской эпохи относится *Фильштраух*, «возвращением» которого из безвестия мы обязаны профессору В. Васильеву. Фильштраух под псевдонимом Андрей Передумин-Колыванов издал в 1790 году в Альтоне (пригороде Гамбурга) книгу на немецком языке, которая называлась «Наблюдения о человеческом духе и отношении к миру». Эта книга была переведена на русский и издана Васильевым в серии «Кантиана» Балтийского Федерального университета. Фильштраух в переводе на русский язык означает «полевой куст». Что же здесь русского, и почему его текст можно относить к *истокам русской научной философии*?

Дело в том, что Фильштраух родился в городе Колывань (Ревель), который до Революции 1917-го года входил в состав Российской империи. Сам псевдоним отражает это место. Фильштраух считал Россию своим Отечеством и писал об этом в Германии. Наверное, здесь *не язык является определяющим*, когда мы судим, относится что-то к канону русской философии или же нет. Трактаты русских философов, как мы уже отмечали, писались на разных языках. Чаадаев свои «Философические письма» писал на французском языке, как и Владимир Соловьёв несколько своих работ (в частности, «Россия и вселенская церковь»). И это, не говоря уже о более поздних философах, таких как И. Ильин, Степун, Чижевский, которые писали по-немецки.

Иногда проблематично отнесение к русской философии, например, *Александра Кожева* или *Александра Койре*, которых часто вписывают во французскую традицию. Но они, Кожевников и Койранский, были всё же выходцами из России, и их родной язык был русский. Поэтому языковая смена не означала, что они отлучены от *родной культуры и национальной традиции*. Поэтому опыт Андрея Передумина-Колыванова можно отнести к корпусу истории русской философии 18 века.

Сочинение Колыванова представляет собой интереснейшее исследование в области *философской психологии*, где автор даёт классификацию психологических способностей человека, подразделяя их на *духовные, душевные* и *чувственные* (относящиеся к материальной сфере). Интересно здесь то, что Колыванов *не иерархизирует* эти способности, хотя в духе *секуляризма* ожидаемо было бы как раз их неравнозначное положение. Но для Колыванова все способности важны и должны быть *уравновешены*, выступая в *гармонии* и будучи связанными с особенностями индивида. Если какие-то способности подавляются или вытесняются, то наступает блажь, и другие способности перераспределяются таким образом, что человек впадает в конфликт с самис собой (становится *псевдоличностью*). Колыванов предлагает термин «*псевдность*», который отсылает к чему-то похожему на изобретённый уже в 20-м веке концепт «*симулякр*». Псевдность представляет собой своего рода болезнь идентичности.

Колыванов предполагает в своём исследовании, что человеческая душа стремится к удовольствию, приятному чувству жизни и хорошему состоянию, а также к сохранению существованию вообще. Венчается сетка способностей *духовной силой*, которая представлена *рассудком, памятью, воображением, остроумием (восприятием сходства и различия вещей), пронциательностью* и *разумом*. В каком-то смысле философское обучение построено как раз на принципе различения того, что различать нужно. Чем Платон отличается от Аристотеля, чем бытие отличается от мышления, и так далее. У *М. Пришвина* в его дневнике есть такое размышление, где он смотрит на два облачка на небе и отмечает, что они разные, а затем видит двух воробьёв, отмечая, что и они – разные. *Остроумие* и *пронциательность* – это парные способности, а некоторая

единающая способность – это *разум*, который открывает связь между причинами и действиями. То есть уже здесь мы видим классическое для кантовской философии (периода «Критики чистого разума») различие **рассудка** (как способности *судить*) и **разума** (как способности *умозаключать*).

Наверное, философия не может вариться только в собственном соку, и национальная традиция начинается тогда, когда кроме нации её заметил ещё кто-то. Это не строгий критерий, но *Хомяков* будет говорить о мнении иностранцев о России и о мнении русских об иностранцах и справедливо отметит, что «пока про тебя не написал какой-нибудь иностранец, тебя и нет». То есть мы *не всегда видим и способны оценить* то, что не отмечены посторонним взглядом.

Так вот, на книгу Колыванова выходили весьма благожелательные рецензии за рубежом, поэтому удивительно, что сам автор не стал яркой фигурой в европейской философии, хотя потенциал был достаточно широким. Видимо, так устроено время, что кто-то даже с одним единственным трудом (как *Б. Паскаль* со своими «Мыслями») остаётся в мировой культуре (хотя он вообще собирался создать не их, а «Апологию Христианства», большой труд, который не успел написать), а кто-то нет. Книга Колыванова была обнаружена в библиотеке *Н. Карамзина*, то есть каким-то образом попала в Россию (возможно во время странствий Карамзина по Европе). Это интересная *синхрония в культуре* явлений, которые на первый взгляд трудно соотнести.

Но, кстати, заметим, что Карамзин в «Письмах русского путешественника» рассказывает о том, как он посещал *Канта* в Кёнигсберге и *Лафатера* во Франции. Сама интенция прийти в гости к Канту и поговорить с ним – это очень важный момент для молодого русского дворянина. Карамзин описывает свой разговор с Кантом, который касался по большей части отвлечённых тем, но перед уходом философ на клочке бумаги написал Карамзину название своей новой работы («Критика практического разума»).

В целом, образ *западного философа* определённо является *авторитетом* для русского дворянства. Можно вспомнить о *Вольтере*, к которому будут приезжать русские дворяне вплоть до середины 19 века, пытаясь зарядиться этой **светской энергией Просвещения**.

Интеллектуальные тенденции Просвещения

Но в Просвещении мы видим две тенденции: **сциентистскую** и **романтическую**. Первую олицетворяет «Энциклопедия наук, искусств и ремёсел» *Дидро* и *Д'Аламбера* с огромным количеством приложений, таблиц и карт (свод *научных знаний*). Сциентистское мышление представляет себе мир практически *завершённым*, то есть

представленным вполне хорошо и вполне. Для просвещенческой парадигмы важна, как мы уже говорили, борьба с предрассудками, главным из которых является религия. Но подразумевается не религия как таковая, но *католическая Церковь*. Что же касается Бога, то Вольтер как-то сказал, что «если бы бога не было, то его следовало бы выдумать». То есть, **борьба с клерикализмом не отменяла деистической картины мира**, где бог выполняет функцию «часовщика», который запускает механизмы, работающие сообразно предустановленной гармонии (по выражению *Лейбница*). Бог вполне допускался в качестве гипотезы о *первотолчке* вселенских механизмов, и это совсем не обязательно должно сопрягаться с идеей христианского боговоплощения, догматами и т.д.

Другая просвещенческая линия – это **романтическая** тенденция. Там, где предрассудки выгоняют в дверь, они возвращаются в окно. Человек не может мыслить только рассудком, у него ещё есть *воля, душа и сердце*. Вообще говоря, у того же Паскаля мы встречаем *логику рассудка* и *логику сердца*, которые противопоставлены друг другу. Так вот, романтизм как раз воспекает эту логику сердца, делая ставку на *чувства* и *веру*. Романтические авторы вполне допускают включение в картину мира *таинственного* и *непознанного* (всё, что потом *Г. фон Шуберт* назовёт «**ночной стороной**» науки и души). Без этого полюса невозможно, например, понять феномен *масонства* (с его сентиментальностью). А в таких классических историографиях русской мысли, как, в частности, в книге *П. Сокулина*, период конца 18 века называют **филантропическим мистицизмом** (а отнюдь не деистическим рационализмом). Поэтому, возможно, эта составляющая имеет даже *большее значение*, чем научное мировоззрение.

Вообще говоря, это разделение *рассудка* и *предрассудков* принадлежит перу *Г. Гадамера*, знаменитого немецкого философа, возродившего герменевтику как науку об интерпретации (не только библии, но и любого текста). Гадамер говорит о **двойной диалектике Просвещения и Романтизма**. Что же такое Просвещение? Можно вспомнить, например, стихотворение *Пушкина*, с которого начиналась советская программа «Очевидное и невероятное»:

«О, сколько нам открытий чудных
готовит Просвещенья дух!
И опыт – сын ошибок трудных,
и гений – парадоксов друг,
и случай – бог-изобретатель».

По сути, в этом пятистишии Пушкин даёт нам «три кита» эпохи Просвещения: опыт, разум и случай. **Опыт** – сын ошибок, которые делаются в *процессе труда*. Ошибаются именно встречаясь с *трудностями* и преодолевая их. **Гений** – это друг

разума и парадоксов, при этом парадокс есть форма просвещенческой *диалектики* (в смысле *способа рассуждения*). Парадокс (*para doxa*) – это такое *твухтактное рассуждение*. Например, самое *худшее* – изобретение собственности, потому что человек, поставив ограду и сказав «моё!», совершил худшее из зол – произвёл почву для войн и распрей. А что самое *лучшее*? Тоже собственность, потому что, если мы будем покушаться на собственность, передел приведёт к ещё большим страданиям. Разум является «другом антиномий», если вспомнить «Критику чистого разума». Но и *случай* – это в данном случае *не деистический всеблагой бог* средневековой схоластики, а скорее *бог-хитрец*, то есть вмешательство фатума и стечения обстоятельств в судьбы мира и человека. Поэтому, кстати, представления о *свободе воли* в Просвещении соседствуют с крайними формами *фатализма*. На место библейского бога встаёт фортуна, и Пушкин гениально прочувствовал этот **просвещенческий дух**, хоть и не очень любезно отзывался о философах того периода.

Фигура Григория Сковороды

Если говорить о романтической стороне Просвещения, стоит вспомнить философа, с которого *В. Зеньковский* начинает свою двухтомную «Историю русской философии», написанную и изданную в конце 1940-х годов в Париже в качестве докторской диссертации по богословию. Этим философом является *Григорий Сковорода*, украинский странствующий мыслитель, который родился в 1722 году. Он застал время, начиная с *петровской* эпохи и заканчивая поздней *екатерининской*. Сковорода был выпускником Киевской духовной академии, выходцем крестьянской среды, уроженцем села на Полтавщине. Удивительно, что первым русским философом, согласно Зеньковскому, был представитель *Малороссии*.

Вообще, фигура Сковороды имеет довольно широкое народное значение для украинской культуры. При этом он был довольно *бессистемным* философом и если и преподавал, то очень короткое время, после чего был уволен за нестандартность взглядов. После выпуска с академии Сковорода *не принял сан*, но поскольку обладал хорошим голосом, он был отправлен в составе дипломатической миссии в *Европу*, где пел в певческой капелле. В этот период он побывал в нескольких европейских странах, и сама иная среда давала ему возможность читать и знакомиться с книгами. Но надо сказать, что главной книгой его жизни была, конечно, *Библия*. Однако, Сковорода познакомился и с Платоном, Аристотелем, Цицероном, Плутархом, Лукианом и другими представителями античной мысли, а также с мудрецами Александрийской школой (известной своим *аллегорическим* толкованием Библии), Оригеном и Климентом, с которыми принято связывать традицию *христианского гнозиса* (идея некоего

мистического ведения, которое, в отличии точного знания, является *достоверным, откровенным и внутренним*).

Побыв некоторое время в роли домашнего учителя, а также читая лекции в дополнительных классах Харьковского Коллегиума по риторике и христианской этике. Он даже пишет трактат «Начальный этап к христианскому добронравию» как конспект курса лекций. Однако, Сковорода не удовлетворяется этим, отправляясь странствовать. Когда его сокурники, ставшие священниками, спрашивали его, почему он отказался от сана, он восклицал, *что не в ризе достоинство человека*: «О, риза, сколь немногих ты преподобила, сколь многих ты окаянствовала». Достоинство человека Сковорода видел в том, чтобы влюбиться во внутреннее своё и сохранить в себе «человека сердца». Один из диалогов Сковороды носит название «Нарцисс», где он вспоминает о юноше, который влюбился в своё отражение и говорит, что это нормально, но «не в тленных водах мира преходящего, а в озере вечности» увидеть, как в зеркале, подлинного себя.

У Сковороды множество замечательных *афоризмов*. Он говорит, например, так: «Не ищи счастья в Америке, не ищи в Канарских островах, в себе найдёшь ты счастье». Сковорода призывает посмотреть *внутрь себя*, в «сердечные пещеры», ведь «нужнейшее тебе найдёшь ты сам в себе».

Ещё один афоризм посвящён философии: «Благодарю бога за то, что он сделал *нужное не трудным, а трудное – ненужным*». Оказывается, и философия может быть чем-то доступным и *полезным* человеку для его счастья. Не так много христианская философия вопрошала о *счастье*, чаще – о блаженстве. У *Аристотеля* блаженная жизнь и счастливая жизнь были одним и тем же. А *Сенека* уже различает эти этосы, и у него есть два отдельных эссе: «О счастливой жизни» и «О блаженной жизни». В христианской жизни это два совершенно разных состояния. Если блаженный человек – это гонимый и нищий человек, то его вряд ли можно называть счастливым. Для Сковороды этот *идеал счастья* (античной *эвдемонии*) остаётся, и он определяет **счастье** как *сродность с любимым себе делом*. Он пишет: «О, боже мой, коль сладкий самый горький труд с тобой. Без сродности всё ничто, и самое изрядное дело, без сродности деемое, теряет свою часть и цену, так как хорошая пища делается гадкой, принимаемая из отхожего места». Если кого-то заставили заниматься не близким ему делом, всю жизнь будет несчастен, считает Сковорода: «Кто безобразит и растлевет всякую должность? Несродность. Кто умерщвляет науки и художества? Несродность. Кто обесчестил чин священнический и монашеский? Несродность. Она каждому званию яд и убийца».

Очень своеобразная этика Сковороды дополняется его интересными представлениями о трёх мирах: первый – мир Господень (древо жизни), второй – бренный земной мир (древо смерти), а последний из них – это мир *символический*. Сковорода пишет: «Мир наш есть риза, а господен — тело. Небо наше есть тень, а

господнее — твердь. Земля наша — ад, смерть, а господняя — рай, воскресение. Век наш есть то ложь, мечта, суета, пар, ничто, а истина господня пребывает вовеки. Век наш есть то различие и разноформие тени, сечение песка, увядание цвета. Век же господен есть единство, тождество, адамант. День наш есть то же, что вечер, ночь, луна. День господен есть то вечное утро, свет неприступный, незаходимое солнце». Наш мир – *видимая* натура, а божественный мир – это *невидимая натура*, которая «есть бог и всю тварь пронизывает и содержит, везде всегда был, есть и будет».

Определение бога как «*всё во всём*», часто встречающееся в романтической литературе, отсылает к *апостолу Павлу*, а также к *Пармениду*. Это мир, который воспринимается как **многообразие в единстве**. Для Сковороды характерна *барочная образность*, в том смысле, что слово здесь не имеет точных значений, но скорее является искрой, высекающей смысл. К примеру, в одном месте он говорит: «Что же есть оно едино? Бог. Вся тварь есть рухлядь, смесь, сволочь, сечь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь, и плоть, и плётки... А то, что любезное и потребное, есть едино везде и всегда. Но сие едино все горстию своею и прах плоти твоей содержит». Понятно, что все эти слова простонародны, но повторяя эти слова, Сковорода как бы создаёт *картину воображения*, которая сопрягается с реальностью.

Здесь надо отметить, что барочная традиция – это неравновесная система мысли и творчества, где нет чёткой границы. Если *классическая драма* подразумевает единство места и времени действия, то *барочное произведение* нарушает эту схематику. Барокко не есть только художественный стиль, но и определённый *стиль философского мышления* (например, у *Ж. Делёза* есть работа «Лейбниц и барокко», как попытка мыслить философию того времени в категориях барочного жанра).

Кроме того, Сковорода считается одним из первых *софиологов* в русской мысли. И вообще, осмысление Софии Мудрости божией очень характерно для русской философии. Мы говорили, что тема образа Софии появляется в 15 веке в русской иконописи. А у Сковороды **тема Софии** возникает неоднократно, например, в «Начальной двери к христианскому добронравию», где он говорит о Премудрости в главе, где он говорит о *промысле общем и особенном*. Мудрость он сравнивает с некоторой занавеской в театре, то есть с *покрывалом*, которое покрывает многообразный мир, таящий в себе мудрость и в качестве архитектурной симметрии, и в качестве красоты и пользы во всех делах, и в прекраснейшем лице божьем. А что такое эта **Премудрость**? Сковорода описывает: «Она начало и конец всех книг пророческих; от нее, чрез нее и для нее все в них написано. По сей причине разные себе имена получила. Она называется *образ Божий, слава, свет, слово, совет, воскресение, живот, путь, правда, мир, судьба, оправдание, благодать, истина, сила Божия, имя Божие, воля Божия, камень веры, царство Божие* и прочее». А самые первейшие христиане называли

её *Христом*, потому что «одна она направляет к вечному и временному счастью все государства, всякие сожительства и каждого порознь». Опять-таки, *барочное определение*, которое сохранится применительно к Софии (в разных интерпретациях) в русской философской мысли, потому что ясно, что нельзя одним словом описать, что такое София.

Однако, это словесное обилие отсылает к **главному смыслу Софии** – **посредничеству между совершенным Богом и несовершенным миром**. И сама идея промысла (как некоего замысла) очень логично встраивается в представление о Софии. Надо сказать, что представление о Софии занимает довольно важное место и в *новоевропейском гнозисе*, в частности, у немецкого мистика *Я. Бёме* («божественное дело Софии»), а также у *Дж. Пордеджа* («Божественная и истинная метафизика», где София возникает как чертёжная премудрость Бога), и в других источниках. Для гностицизма очень характерно это *разделение мира истинного и мира «прескверного»*, то есть некоторый **дуализм**. Поэтому неверно говорить, что Сковорода – пантеист, поскольку *Бог и мир у него не смешиваются*.

Наряду с этим, в гностицизме Сковороды встречается стремление *вырваться из бренного мира* к вечности, а также *элитарное понимание спасения* (спасутся только те, кто разовьёт в себе внутреннего человека) и представление об аде, который локализован не в пространстве мира, а *в душе*. Разумеется, эти мысли находятся за пределами церковного дискурса, но они очень хорошо накладываются впоследствии на творчество того же *Ф. Достоевского* или *Вл. Соловьёва*.

Стихи Сковороды – это не только переложение его учения на народный язык, но иногда и весьма серьёзные *философские построения*. Чего стоит только «Разговор о премудрости», где мы прямо видим *диалог Софии и человека*:

«Любезная сестра иль как тебя назвать?
Доброты всякой ты и стройности ты мать.
Скажи мне имя ты, скажи свое сама;
Ведь всяка без тебя дурна у нас дума.
У греков звалась я София в древний век,
А мудростью зовет всяк русский человек,
Но римлянин меня Минервою назвал,
А христианин добр Христом мне имя дал...»

И далее:

«Скажи, живешь ли ты и в хинских сторонах?
Уже мне имя там в других стоит словах.

Так ты и в варварских ведь сторонах живешь?
Куда ты мне, друг мой, нелепую поешь?
Ведь без меня, друг мой, одной черте не быть?
И как же мне, скажи, меж хинцами не жить,
Где ночь и день живет, где лето и весна,
Я правлю это все с моим отцом одна»

Здесь примечателен интересный вопрос, который волновал русского человека: а спасутся ли *хинцы* (китайцы)? Сковорода, как мы видим, отвечает на этот вопрос в духе «*всемирной отзывчивости*» и универсализма. Далее в тексте появляется некоторая анти-Премудрость (*София падшая*), которая обличается Сковородой как «*бестолковщина*».

Но надо сказать ещё несколько слов о **третьем мире**, который есть, в отличие от миров божественного и тварного, *мир символов*, который в диалоге «Потом змеиный» Сковорода называет *Библией*. Это очень загадочный мир, и временами Сковорода то превозносит его, то порицает, видя в нём *змия* библейского. Потому что и Библию можно читать в *мудрости*, а можно уподобиться *фарисею*, углубившись в буквы: «Знай, друг мой, что Библия есть новый мир и люд Божий, земля живых, страна и царство любви, горний Иерусалим; и, сверх подлого азиатского, есть Вышний. *Нет там вражды и раздора*. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разности – все там общее. Общество в любви, любовь в Боге, Бог в обществе».

Сковорода сравнивает Библию «*иконой алкивиадской*». *Алкивиад* – это античный воин и софист, который был современником *Сократа*, заступавшимся за него в «Пире». Правда возникает вопрос, как можно рисовать икону с воина? Но, например, у *К. Леонтьева*, без пяти минут монаха, в Оптинской келье на полке стоял «Капитал» *Маркса* и рядом французский трёхтомник об Алкивиаде. Но разгадка в данном случае очень проста: «икона» – это тот *образ*, который Алкивиад привёл в своей речи на пире, сказав, что Сократ похож на Селена (фигурка, внутри которой хранили драгоценности: «ужасный снаружи, прекрасный внутри»), и в нём таится богатый внутренний мир, душевное сокровище. Так вот, согласно Сковороде, Библия и есть такая «икона Алкивиада», то есть нужно пренебречь её несуразностью и прямыми значениями слов, и извлечь из неё пользу мудрости.

Кстати говоря, имя Сковороды всплыло в общественном сознании в эпоху Серебряного века через книгу *В. Эрн* «Григорий Сковорода: жизнь и учение», вышедшую в издательстве «Путь» в 1912 году. Это было время **русского культурного ренессанса**, философского и поэтического **символизма**. В определённом смысле, наследниками Владимира Соловьёва считали себя и *А. Белый*, и *В. Брюсов*, и *В. Иванов*, и *А. Блок*, и многие другие. Для символизма крайне важно акцентировать, что есть две реальности – **мир дольний и мир горний** – и они связаны *энергиями*, которые их

прошивают, и происходит **синергия**. Так рождается символ как некое посредствующее бытие, которое, будучи *материальным* образованием, несёт в себе *энергию духовного мира*. **Символ** в понимании русской религиозной философии *отличается от знака*, поскольку именно в нём невероятным образом *сопрягаются два несочетаемых пласта реальности*.

К духу символизма учение Сковороды пришлось очень кстати. Мы видим, что в культуре Серебряного века имя Сковороды мелькает и в других контекстах. Например, в финале романа *Андрея Белого* «Петербург», где Николай Аблеухов в 1913 году становится анахоретом и «читает философа Сковороду». Или можно вспомнить *Сашу Чёрного*, который пишет:

«Оставьте, в этом фолианте
Мы все погрязнем без труда.
Не говорите мне о Канте,
Ведь есть у нас Сковорода»

Сковорода дошёл до нас благодаря его ученику и другу *Михаилу Ковалинскому*. Письма Сковороды Ковалинскому – удивительный памятник дружбы, очень ласковое и нежное обращение. Сковорода часто писал другу по-латински и по-гречески, поскольку отлично знал эти языки и использовал их на письме. Именно Ковалинский сохранил рукописи и диалоги Сковороды (более 30) самых разных жанров: это и *диалог между учителем и учеником*, и *внутренний диалог* с самим собой, и *диалог-испытание* для тех, кто сомневается в себе, и *диалог-симфония*, где сопрягаются различные места из Библии, и создаётся общее смысловое пространство. Ковалинский, кроме того, что сберёг их, ещё и написал своеобразное «Житие» Сковороды.

Есть целая традиция издания текстов Сковороды, который не исчезал из поля зрения интеллектуалов вплоть до 20 века. Но интересно, что уже в *советское время* Сковорода был, наверное, первым русскоязычным философом, который был издан в серии «Философское наследие» в 70-е, в то время как тексты Бердяева, Леонтьева, Соловьёва и других были оставлены без шансов на издание. Сковороду издали в двухтомнике (и диалоги, и стихи, и комментарии, и статьи), потому что он всё-таки относился к национальной философской традиции (а не к религиозной), что ценилось в советское время.

Примечательно, что мысли Сковороды мы находим во-многом также и в учении *масонов-розенкрейцеров*, которые распространялись по России стремительно, имела место *мода* на масонство. Возникает большое количество лож, и немецкого, и шведского толка. Одна из них значима для нас в том отношении, что была инициирована Николаем Новиковым и была связана с типографией Московского университета, где выпускались

«Ведомости» и за 10 лет было издано порядка 900 книг. Среди текстов были и переводы *герметиков* и *алхимиков*, и новоевропейских гностиков, а также ареопагитиков и западно-церковного богословия.

Это говорит, помимо всего прочего, о большом спросе на книги, и, помимо печатных изданий, существовало огромное количество *рукописных* переводов, которые ходили из рук в руки. Кроме того, возникла и своя *отечественная литература*. В частности, один из лидеров этой логи, сенатор *И. Лопухин*, пишет трактат «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждений и гибели» в 1783 году. Этот *масонский «катехизис»*, изданный в Петербурге в 1898 году, содержал основы, которые можно было использовать для приобщения новобранцев в ряды общества. Здесь мы также видим этот образ **«внутреннего» и «внешнего» человека**, который встречался у Сковороды. При этом, внешняя религия оказывалась средством ко внутреннему и истинному Христианству.

Вообще говоря, Церковь не помешает гностикам и масонам, но она им не нужна. Когда *Плотина* спросили, почему в праздник он не идёт в храм для принесения жертвы, он ответил: «Пусть боги сами приходят ко мне». Это созвучно масонам в их образе *«вольных каменщиков»*, которые возводят храм взамен разрушенного иерусалимского храма *Соломона*. Но оказывается, что можно строить также и *храм в душе*. У *Боголюбова* есть книга «Новиков и его время», вышедшая в 1916 году. Мы читаем там: «Масоны говорят о себе: мы работаем в трёх преддвериях и притворе. Надпись первого притвора – ‘познай самого себя’, второго – ‘убегай зла’, третьего – ‘стремись к добру’. В тенистом переходе притвора ищи в самом себе истину».

Здесь мы видим опять-таки дельфийскую максиму (начертанную на храме Аполлона), гласящую о том, что необходимо прежде всего **«познать самого себя»**. Для этого, видимо, нужно осуществлять некие *практики и обряды*. И, конечно, было множество ритуалов посвящения в масонство: и пребывание в комнате с системой взаимоотражающих зеркал и свечой (где осознавалась бесконечность мира и тленности всего происходящего), и медитация над гробом (то есть понимание бренности жизни), и другие вещи. Хотя надо сказать, что среди этих серьёзных ритуалов были и пародии, и, конечно, когда все вокруг пытаются быть масонами, это напоминает скорее карнавал. Но образ масона видится нам в поэме *Пушкина* «Евгений Онегин»:

«Сосед наш неуч; сумасбродит;
Он фармазон; он пьёт одно
Стаканом красное вино...»

Фармазон – это искажение от *франкмасон*, то есть, член любой масонской ложи, которые в 1821 году были в России запрещены Александром I, хотя Пушкин обозначает

здесь скорее *вольнодумца*. Не было большого различия в сознании эпохи между *вольтеристами* и масонами.

Если говорить о масонской практике, то стоит отметить, что она была крайне важна: это *пробуждение внутренней сентиментальности*, которое вкупе с *пиетизмом*, значительно повлияло на **рождение русской философии** в 19 веке. Русская философия рождается в духе *романтизма*, и чтобы стать философом, нужно в первую очередь пробудить в себе это *внутреннее измерение*, а уже потом *критичность мышления*. Человек, живущий только восприятием догмы, никогда не станет философом.

Масоны русские, в отличие от германских, были людьми не бессовестными. *Ключевский* в своё время говорил о «*пароксизме совестливой мысли*» применительно к концу 18 века. *Семён Гамалея* отказался от трёхсот душ в награду за службу и отдал 500 рублей слуге, укравшему у него. А *Алексей Кутузов* (друг Радищева) передал всё своё имущество на благо общего дела Новикову и умер позже в Берлине в долговой тюрьме. Здесь мы тоже находим представление о **единстве человека и мира**: человек-микрокосм и вселенная-макркосм *изоморфны*. Поэтому *таинство природы* (натуры) поможет *понять тайну человеческой души*, а *психология* может помочь *проникнуть в сокровенные тайны природы*. Результатом этого будет **разумное и гармоничное преобразование земной жизни безо всякого насилия**. Это и испугало Екатерину, которая разогнала ложи после Французской революции и арестовала Новикова. Если речь о республике, то что же делать монарху на троне?

Здесь проявляется *романтическая часть Просвещения*, где восходит тема *борьбы с самостью, собирания чувств и помыслов, отсечения страстных желаний, тесания дикого камня сердца человеческого (духовной аскезы), упражнения воли, особой роли интуиции, чувству и вере* – всё это говорит о том, что масонство конца 18 века представляет собой романтическую школу. Затем ученик Новикова, *А. Прокопович-Антонский* будет учителем *Одоевского* в университетском пансионе. То есть, *любомудры*, которые перед декабрьским восстанием будут создавать первые сугубо *философские кружки*, это в некотором смысле «наследники» екатерининских масонов.

Лекция 4. Философия в России 19 века.

Фигура Александра Радищева

Мы простимся с 18 столетием, но, наверное, будет неправильно не вспомнить прежде имя замечательного автора одноимённой оды «Осьмнадцатое столетие», *Александра Радищева*. Вообще, *Г. Шпет* в своих «Очерках развития русской философии» не высокого мнения об оригинальности радищевского трактата «О человеке, его смертности и бессмертии». Он, считая заимствования из *Гердера* или *Монтескьё*, видит в этом трактате если не плагиат, то по крайней мере *компиляцию*. Но для культуры традиционного типа в компиляции нет ничего плохого. К примеру, иконописцы не ставили подписи на иконах, воспроизводя определённый *тип* (канон), и само понятие *индивидуального авторства* возникает гораздо *позже* средних веков. Хотя мы и пытаемся установить авторство тех или иных артефактов, как правило творчество было безличным. Кроме того, литература часто была завязана на *переписывании* базовых текстов, иногда с добавлением *комментариев*.

Но, конечно, 18 век – это уже не средневековье, и отношение к авторству меняется: фамилия автора на обложке что-то да *значит*. И *оригинальность* заключается не в том, насколько человек написал этот текст от себя (или перевёл иностранный источник), а в том, существует ли какая-то **цель в написании** этого текста. Существует ли авторский замысел, побуждающий дворянина философствовать, или же это делается для *чистого удовольствия*? Конечно, у Радищева письмо не связано с праздностью. И неслучайно *Бердяев* назовёт его «*первым русским интеллигентом*» в *веховском* («Вехи») смысле слова, то есть представителем сословия, которое служит не столько царю, сколько *истине*. Интеллигент оказывается «в тисках правды-справедливости», о которых скажет *Михайловский*, поскольку обладает **критическим мышлением**.

Собственно, век Просвещения *формирует* это критическое мышление, и кантовская философия (его «Критики») – это прямая реализация такого способа мышления. Мир не такой, каким он нам кажется, мы имеем дело не с самими вещами, а только с *образами вещей, которые нами конструируются*. Это *Кант* называет своеобразным «взрослением человека». Радищев – это воплощённое критическое мышление, обращённое ко всему, что попадает в его взору.

Началось всё с того, что юный Радищев был отобран среди дворян *для обучения* в Лейпциге. 22 человека выехало за Границу, и старшим из них был *Фёдор Фёдорович Ушаков*, человек больших способностей и плохого здоровья. Ушаков произвёл на

Радищева сильное впечатление, и последний даже напишет про него «Житие», как если бы тот был святым. Умирая, он прощался со своими друзьями и просил дать ему яду, что поразило Радищева, как и вообще *тема самовольного ухода из жизни*. Для традиционной (прежде всего *христианской*) культуры самоубийство считается безусловным *грехом*. С точки зрения обряда, это даже лишает человека возможности быть *погребённым* и *отпетым*. Но, например, для *стоиков* это вполне *достойный* уход из жизни, если обстоятельства не позволяют сохранить человеческое достоинство. Как человек, воспитанный на христианской культуре, Радищев соотносил в размышлении эту христианскую и стоическую философии, задаваясь вопросом о том, а *бессмертна ли душа*. Умирает ли душа самоубийцы? Эта проблема рассматривается Радищевым, и его ответ состоит в том, что человек, который озабочен таким *экзистенциальным ужасом* (бытием-к-смерти, как сказал бы *Хайдеггер*), наверняка не может быть лишён основания того, чтобы его считали философом, кого бы он ни цитировал.

Если мы возьмём самое известное произведение Радищева, «Путешествие из Петербурга в Москву», которое было написано в жанре *писем* (путевых заметок) человека, который отправляется в дилижансе из города в город, то мы видим, что на каждой остановке автор даёт нам некий *вставной текст* (например, «Хотиллов. Проект будущего», социальная утопия). *Венедикт Ерофеев* в 20 веке воспроизведёт этот радищевский жанр при создании «Москва - Петушки».

Интересно, что и *начало*, и *конец* путешествия у Радищева связаны с *самоубийством*. Первая станция, София, была местом, где Екатерина Великая собиралась построить метафизический город с храмом Святой Софии (подражающим Константинополю). Остановившись там, лирический герой записывает: «Третий был час пополудни. Как прежде колокольчик, так теперь его песня произвела опять во мне сон. О, природа, объяв человека в пелены скорби при рождении его, влача его по строгим хребтам боязни, скуки и печали чрез весь его век, дала ты ему в отраду сон. Уснул, и все скончалось. Несносно пробуждение несчастному. О, сколь *смерть для него приятна*. А есть ли она конец скорби? – Отче Всеблагий, *неужели отворишь взоры свои от скончающегося бедственного житие свое* мужественно? Тебе, источнику всех благ, приносится сия *жертва*. Ты един даешь крепость, когда естество трепещет, содрогается. Се глас Отчий, зывающий к себе свое чадо. *Ты жизнь мне дал, Тебе ее и возвращаю*; на земли она стала уже *бесполезна*». Здесь весьма завуалированно, но всё же присутствует идея самоубийства.

Что примечательно, и последняя часть (в первой редакции), станция Чёрная грязь, ближайшая к Москве (в районе современного Шереметьево) опять-таки оканчивается сценой самоубийства: «*На что жизнь тому, кому она стала в тягость? На что она, коли нет в ней более приятностей?.. Я родился в изобилии, возвращён в неге, не ведал нужды,*

был почитаем, отличен и уважении... Казалось, вскрыли сосуды сладости, любил и был любим, но всё сие исчезло яко прах, сон. Нищ, презрен в горячности моей, уготован на поругание, *что остаётся делать тому, кто остаётся без надежды?* С проворством несказанным, вложив пистолет в рот, спустил взведённый курок и приник к земле, не произнося ни малейшего стона. Я с поспешностью удалился от сего полоумного, и въезд мой в Москву был скорбен».

Произошло своеобразное *семантическое закольцовывание* произведения, и эта дума о смерти витает над всем путешествием героя. Вообще, ведь путешествие связано со всей жизнью: часто оно связано с *изменением* статуса, состояния, переездом, переездом. И потому *время странствий* – это время подумать, *метафизическое время* в жизни человека. Следовательно, возникают и подобные вопросы, и сходные мотивы можно найти и в других главах «Путешествия». Например, в «Крестцах» дворянин Детин говорит так: «...се мое вам завещание. Если ненавистное счастье истощит над тобою все стрелы свои, если добродетели твоей убежища на земли не останется, если, доведенну до крайности, не будет тебе покрова от угнетения, — тогда вспомни, что ты человек, вспомняи величество твое, восхити венец блаженства, его же отъяти у тебя тщатся. — *Умри*». То есть *смерть* мыслится как *восхищение венца божества*. Человек в этой самовольной гибели подвергает себя своего рода *уподоблению богу* (что, конечно, совершенно *не соответствует христианским идеям*, а скорее напоминает *Эмпедокла*, который бросился в жерло вулкана в стремлении доказать свою божественность). Эмпедокл, кстати, тоже является фигурой, немаловажной для *романтической эпохи* (*Гёльдерлин* напишет драму «Смерть Эмпедокла»).

А уже во *втором* издании, вышедшем в *домашней типографии*, Радищев (который, будучи аристократом и руководителем таможенного комитета в Петербурге, то есть весьма состоятельным человеком, имел в общей сложности 7 детей, один из которых в последствии стал генерал-губернатором), оканчивает произведение «Словом о Ломоносове». Путник подъезжает к Москве, куда стягивались все нити империи (несмотря на то, что она уже не была столицей), в том числе, связанные с Ломоносовым (и его Университетом). Но даже здесь проскальзывают *черты критического мышления*: «И мы *не почтём* Ломоносова для того, что не разумел правил позорищного стихотворения и томился в эпосе, что чужд был в стихах чувствительности, что не всегда пронизателен в суждениях и что в самых одах своих *вмещал иногда более слов, нежели мыслей*. Но внемли: прежде начатия времен, когда не было бытию опоры и вся терялося в вечности и неизмеримости, все источнику сил возможно было, вся красота вселенныя существовала в его мысли, но действия не было, не было начала. И се рука всемогущая, толкнув вещественность в пространство, дала ей движение. Солнце воссияло, луна прияла свет, и телеса крутящиеся горе образовалися. Первый мах в творении всемогущий был; вся чудесность мира, вся его красота суть только следствия. Вот

как понимаю я действие великия души над душами современников или потомков; вот как понимаю действие разума над разумом. *В стезе российской словесности Ломоносов есть первый*. Беги, толпа завистливая, се потомство о нем судит, оно нелицемерно». По сути, это описание **деистического мировоззрения** (бог как перводвигатель), и *Ломоносов* здесь фигурально уподобляется богу.

«Путешествие» стоило Радищеву *свободы*, и он был был приговорён к смертной казни, но по милости Екатерины приговор был заменён на 10 лет *ссылки*. Подобные случаи повторяются не раз в русской культуре (в частности, в жизни *Ф. Достоевского*). Так что, *гении нации* – не всегда лояльные и верные подданные. Радищев действительно пострадал, но вряд ли целиком несправедливо, потому что в своих взглядах на крестьянское закрепощение и религиозных убеждениях он был далёк от официальных позиций государства.

Его мировоззрение (человека *эпохи масонства*), если мы посмотрим, как он описывает своё *религиозное чувство*, восходя на гору в главе «Бронницы» (примерно в середине пути), отражает *исповедование бога* не просто в деистическом ключе, но в качестве *праотца*. Причём, обращаясь к богу, Радищев взывает к нему в самых разных именах: *«Егова, Юпитер, Брама; бог Авраама, бог Моисея, бог Конфуция, бог Зороастра, бог Сократа, бог Марка Аврелия, бог христиан, о, бог мой! Ты един повсюду. Если в заблуждении своем смертные, казалось, не тебя чтили единого, но боготворили они твои несравненные силы, твои неуподобляемые дела. Могущество твое, везде и во всем ощущаемое, было везде и во всем поклоняемо. Безбожник, тебя отрицающий, признавая природы закон непременный, тебе же приносит тем хвалу, хваля тебя паче нашего песнопения. Ибо, проникнутый до глубины своея изящностию твоего творения, ему предстоит трепетен. Ты ищешь, отец всещедрый, искреннего сердца и души непорочной; они отверсты везде на твое пришествие. Сними, господи, и воцарися в них»*. По сути, здесь описывается это **постижение своего «внутреннего человека»**, о котором говорил и Сковорода, и масоны. *А отрешённость* есть одна из черт такого *мистического экстаза*. Наверное, здесь не стоит искать радикально антихристианского пафоса, потому что представление о том, что боги являют себя в разных ипостасях и модусах, вполне характерно в целом для духа *эпохи Возрождения* (для флорентийских платоников, *Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолы* и других).

Но вот идея о *теологии атеизма*, о том, что даже безбожник своим почитанием бездушных вечных законов природы приносит хвалу богу – это уже коррелирует с достаточно современной «слабой теологией» *Дж. Капуты*, который говорит, что нигилизм есть чуть ли не адекватный путь к богу.

Если же мы возьмём другое *исповедание веры*, оду *Державина* «Бог» 1784 года (написанного примерно в одно время с «Путешествием» Радищева), то здесь мы тоже

найдем философскую медитацию о божестве, нежели в изложении катехизиса. Эта ода являет собой интереснейший философский трактат, представляя нам эту философскую задумчивость о том, как же соотносить человека и бога, мелкую пылинку вселенной и великое божество:

«Как капля, в море опущенна,
Вся твердь перед тобой сия.
Но что мной зримая вселенна?
И что перед тобою я?
В воздушном океане оном,
Миры умножа миллионом
Стократ других миров, - и то,
Когда дерзну сравнить с тобою,
Лишь будет точкою одною;
А я перед тобой - ничто.
Ничто! - Но ты во мне сияешь
Величеством твоих доброт;
Во мне себя изображаешь,
Как солнце в малой капле вод.
Ничто! - Но жизнь я ощущаю,
Несытым некаким летаю
Всегда пареньем в высоты;
Тебя душа моя быть чает,
Вникает, мыслит, рассуждает:
Я есмь - конечно, есть и ты!»

Державин исходит от **Я**, некоей первичной данности, которая позволяет развернуть аргументацию о существовании Творца. И далее Державин не просто воспроизводит практически концепцию декартовского *Cogito*:

«Я средоточие живущих,
Черта начальна божества;
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь - я раб - я червь - я бог!
Но, будучи я столь чудесен,
Отколе произошел? - безвестен;
А сам собой я быть не мог»

Когда Ломоносов рассуждает о божественном величии, говоря про северное сияние, он исходит из чудесного явления природы. Державин, человек более поздней

эпохи, исходит уже из *человеческой субъективности* (Я и Бог). И Радищев, хотя он и по-своему решает эту проблему, всё же убеждается в *бытии трансцендентного Бога*, единого для всех религий. Кстати, когда капитан *В. Головнин* попадает в плен к японцам в 1811 году (где пробудет 27 месяцев), отправившись в поход в Кунашир (для описания), один из Курильских островов, он читает лекции японцам. И когда его попросили написать им лучшие русские стихи, он написал им оду Державина «Бог». Но любопытство японцев не удовлетворялось только лишь чтением, и требовало перевода. После немалых усилий, Головнину удалось донести до иностранцев понимание всей оды, за исключением строчки про «без лиц в трёх лицах божество». Этот случай иллюстрирует, что для довольно закрытой японской культуры ода Державина была чуть ли не первым знакомством с русской словесностью и Православием.

Интересно, что державинские мотивы повторяет *Вячеслав Иванов*, когда в 1915 году он пишет вторую часть Мелопеи «Человек»:

«Сущий — Ты! А я, — кто я, ничтожный?
Пред Тобой в какую скроюсь мглу?
Ты грядешь: пылинкою дорожной
Прилипаю к Твоему жезлу...
Но в ответ: «Еси!
В пустоте виси,
Соревнуя солнцу и орлу!..»

Возвращаясь к Радищеву, заметим, что всё-таки, несмотря на тяжеловесность прозы, он писал на *русском языке*, чего нельзя сказать в полной мере о *Петре Чаадаеве*, который 40 лет спустя напишет «Философические письма» *по-французски*. И ведь дело не в том, что Чаадаев не знал русского языка, но в том, что французский является в те времена ещё в большей степени *языком культуры*, и так «салонная» *критика России* призвана была звучать ещё жестче.

Но «Путешествие» (кстати, посвящённое А. М. Кутузову, другу, дворянину и масону), *не было финальным произведением* Радищева. Сосланный в Илимск милостью императрицы, Радищев оставляет за собой возможность *выписывать книги, читать и работать*. Там он создаёт четырёхчастный трактат «О человеке, его смертности и бессмертии», который действительно во-многом включает идеи немецкого просветителя *Гердера* (и его четырёхтомной работы «Идеи к философии истории человечества», завершённой только к 1792 году). Четыре части радищевского трактата делятся поровну: если в первых частях он обосновывает **смертность человека** (приводит аргументы *Пристли, Гольбаха, Гельвеция*), то третья и четвёртая книга склоняют в пользу **бессмертия человека и его души** (и здесь главными источниками являются «Федон» *Мендельсона* и многие идеи *Гердера*, в частности, *палингенезиса*, то есть вечного

перерождения человека). Человек есть *высшее из живых существ*, и сложность, которая образуется в нём, не может рассыпаться в прах, и в истории (в *онтогенезе* и *филогенезе*) есть последовательный процесс роста, возвышения и развития заложенных в бытии сил. Человечество в целом стремится к *достижению счастья*, и в этом поле аргументации можно предположить, что *жизнь человека оказывается неуничтожимой*, а «его субстанция, перерождаясь, переходит в более высокие, неведомые нам формы». Эти идеи также будет развивать *Ш. Бонне* и другие философы эпохи.

Радищев ищет некие указания на то, что *творение не завершено*. Сегодняшний *постгуманизм* интерпретирует эту идею иначе: *человек не является крайним рубежом истории*. Радищев пишет: «Но неужели человек есть конец творению? Ужели сия удивления достойная постепенность, дошед до него, прерывается, останавливается, ничтожествует? Невозможно! и если бы других не было причин, то и для того только сие было бы невозможно, что человек *телесностию* своею столь много различествует от умственности своей, что, находя одной его половине сходственность с веществами *нисходящую*, нельзя не утверждать бытие *восходящей* сходственности с другою его половиною». Душа человека обладает силой *творить понятия*, ей присуще *понимание*, способность прилепиться к одной идее, а также способность к *вольному* и *безвольному воображению*. У человека есть *речь* как «бестелесный устроитель нашей мысленности». И, наконец, человек способен с помощью *воли* подавлять в себе страсти.

Все эти аргументы Радищев приводит, утверждая явную *власть души над телом*. *Душа не является простым продуктом телесных процессов*, происходящих в человеке, но является вполне *самодостаточной силой*, что проявляется, например, в способности **СПОНТАННОГО МЫШЛЕНИЯ И АВТОНОМНОЙ МЫСЛИ**.

Хотя *А. С. Пушкин* и скажет, что Радищев охотнее *утверждал* доводы атеизма, нежели *опровергал* их, это не совсем так. Радищев не выступает в трактате ни в качестве материалиста, ни в качестве атеиста (в полном отрицании человеческой души), склоняясь скорее к позиции из 3 и 4 книг. Он сам говорил, что читатель волен выбирать и соглашаться с теми или иными аргументами, но его собственная уверенность останется на стороне *бессмертия души*.

Из 10 лет ссылки Радищев провёл в ней 6 лет. *Павел*, который переименовывал все решения своей матери, помиловал и вернул его в калужскую деревню, а уже *Александр* обеспечил ему полное возвращение в светскую среду. Радищев попал в комиссию по составлению нового законодательства (можно сказать, он был *политически реабилитирован*), но высказывал слишком оригинальные и странные мысли. По одной из гипотез, его смерть не была естественной (якобы покончил с собой), правда это скорее ложно. Радищев был отпет и похоронен на Волковом кладбище, которое стало местом упокоения многих либеральных литераторов (*Белинского, Добролюбова, Некрасова*), но

его собственная могила не сохранилась. По другим свидетельствам, он либо умер от болезни, либо выпил технический спирт.

Интересно, что для *Пушкина*, известного своими *свободолюбивыми* мотивами в юности, Радищев был своего рода «мальчиком для битья». Незадолго до своей гибели, в 1836 году он написал небольшую статью о Радищеве, которая весьма критично рассказывает о его жизни и по сути является краткой биографией последнего. И, кроме того, у Пушкина есть «Путешествие из Москвы в Санкт-Петербург» (правда, это незаконченный набросок) как попытка по-другому взглянуть и на историю России, и на её политическое состояние. Но начиная с царствия *Николая*, Пушкин становится *более консервативен* (по крайней мере внешне, по понятным причинам) и пишет, в частности, «Клеветникам России» (*Франк* вообще назовёт его «либеральным консерватором»).

Пушкин пишет: «В Радищеве отразилась вся французская философия его века: скептицизм *Вольтера*, филантропия *Руссо*, политический цинизм *Дидрота* и *Реналья*; но все в нескладном, искаженном виде, как все предметы криво отражаются в кривом зеркале. Он есть истинный представитель **полупросвещения**. Невежественное презрение ко всему прошедшему, *слабоумное изумление перед своим веком*, слепое *пристрастие к новизне*, частные *поверхностные сведения*, наобум приноровленные ко всему, — вот что мы видим в Радищеве. Он как будто старается *раздражить верховную власть* своим горьким злоречием; не лучше ли было бы указать на благо, которое она в состоянии сотворить? Он поносит власть господ как явное беззаконие; не лучше ли было представить правительству и умным помещикам способы к постепенному улучшению состояния крестьян; он злится на цензуру; не лучше ли было потолковать о правилах, коими должен руководствоваться законодатель, дабы с одной стороны сословие писателей не было притеснено и мысль, священный дар божий, не была рабой и жертвою бессмысленной и своенравной управы, а с другой — чтоб писатель не употреблял сего божественного орудия к достижению цели низкой или преступной?».

Кстати, в 1836 году в «Телескопе» *Надеждина* выходит «Письмо» *Чаадаева*, и Пушкин пишет ему *развёрнутый ответ*, который по своей риторике очень напоминает эту статью. Поэтому, в известном смысле, можно предположить, что Пушкин здесь говорит не только о Радищеве (которого лично он не мог знать, поскольку Радищев умер в начале 19 века, когда Пушкин был ещё ребёнком). При этом Пушкин ценит последнего как *поэта*, обсуждая его «Осьмнадцатое столетие», которое заслуживает быть включённым в антологию русской поэзии:

«Урна времен часы изливает каплям подобно:
Капли в ручьи собрались; в реки ручьи возросли
И на дальнейшем берегу изливают пенистые волны
Вечности в море; а там нет ни предел, ни берегов...»

На этом фоне воздвигается 18-е столетие, которое сравнивается с кораблём, несущим надежду и попавшим в водоворот:

«...Счастье и добродетель, и вольность пожрал омут ярый,
Зри, всплывают еще страшны обломки в струе.
Нет, ты не будешь забвенно, столетье безумно и мудро,
Будешь проклято вовек, в век удивлением всех,
Крови — в твоей колыбели, припевание — громы сраженьев,
Ах, омоченно в крови ты ниспадаешь во гроб...»

Но всё же в этом «мировом пожаре» стойков воздвигаются две титанические фигуры, одна из которых отправила Радищева в Сибирь:

«...Но зри, две вознеслися скалы во среде струй кровавых:
Екатерина и Петр, вечности чада! и росс...»

Эта объёмная ода уж никак не является «списанной» у Гердера. Это достаточно нетривиальная попытка **историософии**, выполненная в тональности *парадокса*. 18-е столетие одновременно и *проклято*, и *величественно*, и *страшно*, и *незабвенно*:

«...О *незабвенно столетие!* радостным смертным даруешь
Истину, вольность и свет, ясно созвездье вовек;
Мудрости смертных столпы *разрушив*, ты их паки создало;
Царства погibli тобой, как раздробленный корабль;
Царства ты зиждешь; они расцветут и низринутся паки;
Смертный что зиждет, всё то рушится, будет всё прах...»

Державин в своей «Грифельной оде» напишет:

«Река времён в своём стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остаётся
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрётся
И общей не уйдёт судьбы»

По сути, это та же философия, которой одухотворено 18-е столетие у Радищева. Но надо заметить, что в конце 18 века возникает оппозиция **либерализма** и **консерватизма**, узел, в котором зарождается революционно-освободительный вектор русской мысли (во-многом западного).

Важные интеллектуальные фигуры и вехи России 19 века

И здесь мы уже заступаем в начало 19 века, в «дней Александровых прекрасное начало», как сказал Пушкин. И мы встречаем уже другие новые фигуры русской мысли. И если от Радищева всегда будут вести отсчёт русские *революционеры-демократы* (и его образ станет «иконой» в ряде русской интеллигенции), то возникают и противоположные святцы, в частности, **традиция русского консерватизма** (причём уже в конце 18 века). Здесь можно вспомнить *Михаила Щербатова*, который был дедом Чаадаева по материнской линии, а также *Михаила Карамзина*, человека, который отнюдь *не был постоянен* в своём мировоззрении. Известно, что Карамзин путешествовал по Европе и написал «Письма русского путешественника», и у *Ю Лотмана* есть книга «Сотворение Карамзина», где высказывается предположение о том, что Карамзин и его лирический герой – это разные люди.

Фигура Николая Карамзина

Удивительно, что Карамзин не написал из этого путешествия ни одного письма (само произведение «Письма» было написано уже по приезду в Россию). Существует большое количество версий объяснения причин его поездки в Европу (может быть, это была масонская командировка, вызванная желанием спасти его от недоброжелателей). Во всяком случае, в «Письмах» мы не видим ещё будущего историографа и *консерватора* Карамзина. Известно, что он признавался *Вяземскому* в 1819 году в том, что он в душе *республиканец* (известны его афоризмы «О сатурналиях деспотизма»).

Но тем не менее, Карамзин – это некий «*двуликий Янус*». Он представляется нам как *историк эпохи Александра I* (даже был советником императора). Именно Карамзин задал тему интеллектуала у власти (подхваченную у *Платона*): философ должен быть приближён к правителю и иногда давать ему советы. Есть две такие записки, и одна из них, «Записка о древней и новой России», которая была подготовлена в 1811 году и передана в Твери через *Екатерину Павловну* императору. Как известно, Александр был недоволен этой запиской и какое-то время сердился за неё на Карамзина, но текст был засекречен, поэтому история публикации этой записки началась только в 1860-е.

Этот документ являет собой противоборство Сперанскому – оповещение Александра о *вреде тех реформ*, которые *не опираются на традицию и предание*, а также о *вреде новых законов* (лучше исправлять старые), которые не так уж нужны, как и *разделение властей* (по *Монтескье*), потому что у нас есть **живой закон**, (государь, который добрых милует, а злых казнит). Карамзин пишет: «*В монархе Российском соединяются все власти*. Наше правление есть отеческое, патриархальное. Отец

семейства судит и наказывает без протокола, так и монарх должен необходимо действовать по единой совести». По сути, утверждается *неограниченное самодержавие в качестве закона*, нарушив который, мы можем потерять Державу. Карамзин прямо указывает царю на необходимость преобразований существующей системы во имя сохранения государства: «Царство, подобно людям, имеет определённый век свой, так мыслит философия, так вещает история. Благоразумная система жизни продолжает век человека, *благоразумная система государственная продолжает век государства*. Кто исчислит грядущие лета России? Слышу пророков близкого конечного бедствия, но благодаря Всевышнего, сердце моё им не верит. *Вижу опасность, но ещё не вижу гибели*».

Эта гибель придёт ровно через век: сначала *Первая мировая война*, а затем *Революция 1917 года*. Так что, не так уж и много времени пройдёт до предсказываемого Карамзиным крушения державы. Интересно здесь другое: мы по сути видим предвосхищение **теории культурно-исторических типов**, где *цивилизация* (и *государство*, как форма, цементирующая эту цивилизацию), живёт на протяжении определённого ограниченного исторического отрезка (*Леонтьев* скажет, что это период длиной 1000-1200 лет, в случае полного цикла). Это некоего рода органическое мировоззрение, где *политическое* редуцируется или отождествляется с *органическим* (с жизнью человеческого организма).

Известно определение Карамзина, согласно которому **самодержавие** – это **палладиум России**. Его *целостность* необходима для целостности России, но из этого не следует, чтобы государь, *единственный источник власти*, имел причины унижать *дворянство*, столь же древнее, как и сама Россия. Это, кстати, была также идея Щербатого, который напишет целую утопию «Путешествие в землю Офирскую», смысл которой заключается в том, что *дворянство* – это *извечная опора власти*. Щербатов рисует образ столичного города, где царит Перега (в названиях узнаётся Петербург). Проталкивается идея о том, что *дворянство* – это не только **аристократическое**, но и **богатое** сословие. То есть привлекать к власти разночинцев предполагает наделение их имуществом, что затратно для бюджета, в то время как дворяне служат не ради денег, а *ради чести*. Зачем менять элиты? *Макиавелистская* теория элит, *сменяющихся* друг друга, абсолютно не характерна для Карамзина.

К примеру, Карамзин восстаёт против подразумеваемых реформами Сперанского экзаменами на классы для дворян. **Дворянство** не является учёным сословием в узком смысле, и *смысл его* состоит в том, чтобы **служить Отечеству**, а не в том, чтобы сдавать экзамены по греческому языку. Кстати, идеи, высказываемые Карамзиным по поводу университета и реформирования образования, *вовсе не чужды современным реалиям*: например, недавно было внесено предложение о перенесении образовательного процесса

на *английский язык*. Но это скорее вещь, относящаяся к области фантастики, нежели к российской ситуации, когда страна стремится к *сохранению традиций русского языка*. Карамзин пишет примерно об этом: «*Вместо шестидесяти профессоров, приехавших из Германии в Москву и другие города, я вызвал бы не более двадцати*. Не пожалел бы денег для умножения казённых питомцев гимназии. Скучные родители, отдавая туда своих сыновей, благословляли бы милость государя, и презренная бедность через десять-пятнадцать лет произвела бы в России учёное сословие. Смею сказать, что нет иного действительнейшего средства для осуществления сего намерения, чем строить, покупать дома для университетов, заводить библиотеки и кабинеты, учёные общества. *Призывать знаменитых иноземных астрономов и филологов есть пускать в глаза пыль*, чего не преподают ныне даже в Харькове и Казани, а в Москве с величайшим трудом можно найти учителя для языка русского, а в целом в государстве едва ли найдёшь человек сто, которые совершенно знали бы правописание, а мы не имеем хорошей грамматики, так что в именных указах употребляются слова не в их смысле».

Карамзин говорит также о *нерациональном распределении ресурсов* в образовательную сферу: «Лучшие профессора, коих время должно быть посвящено целиком науке, занимаются подрядами свеч и дров для университета. В сей круг забот входит ещё и содержание ста и более училищ, подведомственных университетскому совету. Сверх того, профессора обязаны ежегодно ездить по губерниям для осмотра школ. *Сколько времени и трудов потеряно...*». То есть, люди занимаются не своим делом. К сожалению, мало что изменится и через 20 лет, когда уже Герцен будет с иронией описывать положение в Московском университете, где *корпорация немцев и корпорация русских никак не смешивается друг с другом*, и одна высокомерно посмеивается над другой. Русские не хотят знать ничего, кроме самих себя, а немцы презрительно смотрят свысока на русских, не знающих немецкого языка и потому неспособных воспринять ту мудрость, которую хотелось передать.

Многое в тексте Карамзина отзывается в сегодняшнем общественном сознании. Поэтому неслучайно, когда говорят о современном *консерватизме*, имя Карамзина стоит у его истоков. Здесь, может быть, следует вспомнить книгу *Н. Тургенева*, где он говорит об истории передачи записки Карамзина императору: «Может быть я ошибаюсь, но, когда я читал сочинение Карамзина о России, мне всегда казалось, что он хочет сказать русским: *'Вы не способны к прогрессу, довольствуйтесь тем, чем вас сделали ваши правители, не пытайтесь осуществить какой-либо реформы, вы только натворите глупостей'*». Это объясняет, почему Карамзин неизменно сохранял дружбу с Александром. Государь этот, несмотря на скромность и доброту, был тем не менее самодержавным монархом и в конце концов он, возможно, не взлюбил бы человека, не привыкшего ему льстить, а даже иногда высказывавшего весьма неприятные вещи, если

бы вся критика Карамзина не была основана на почтении и любви к самодержавной власти, и, не побоюсь сказать, на каком-то её культе».

Тем не менее, Тургенев, который знал Карамзина лично, пишет: «В молодости Карамзин поведал Европу. Он был во Франции в эпоху террора, *Робеспьер* внушал ему благоговение. Друзья Карамзина рассказывали, что, получив известие о смерти грозного трибуна, он проливал слёзы. Под старость он продолжал говорить о нём с почтением, удивляясь его бескорыстию, серьёзности и твёрдости его характера и даже скромному домашнему обиходу, составлявшему контраст с укладом бытом людей тогдашней эпохи». В то же время *обличает Карамзина*: «Он говорит о рабстве вскользь, а там, где без этого нельзя обойтись, переносит свои суждения в примечания. Он не только не клеймит роковые законы, прикрепившие русского крестьянина к земле, но кажется, косвенно их оправдывает, восхваляет, набрасывая унылую картину бедственного положения крестьянина в те времена, когда он был свободным».

Эта книга Тургенева «Россия и русские», которая вышла по-французски, отражает некоторые удивительные параллели Карамзина и Пушкина в этой «Записке о древней и новой России» (переданной императору Александру в 1811 году) и пушкинской одой «Вольность» (которая была написана в конце 1817 года на квартире братьев Тургеневых, откуда был виден Михайловский инженерный замок, в котором был убит Павел I). По каким-то едва ощущаемым параллелям можно предположить, что Пушкин читал записку Карамзина, хотя Александр взял с автора клятвенное обещание сохранить её в тайне. Давайте посмотрим описание фигуры Павла, крайне антипатичное для Карамзина, несмотря на то, что он стал жертвой Дворцового переворота: «Имея как человек природную склонность к благотворению, питался желчью зла, ежедневно вымышлял способы устрашать людей и сам всё более утрашился, думал себе соорудить неприступные дворец и соорудил гробницу». А вот Пушкин в «Вольности» рисует схожий образ:

«Когда на мрачную Неву
Звезда полуночи сверкает
И беззаботную главу
Спокойный сон отягощает,
Глядит задумчивый певец
На грозно спящий средь тумана
Пустынный памятник тирана,
Забвенью брошенный дворец...»

Исследователь, автор книги о Пушкине и Карамзине, В. Г. Мороз считает, что охлаждение Александра к Карамзину было связано именно с тем, что император заподозрил историка в несдержанном слове. Карамзин якобы показал эту записку

Пушкину, и неслучайно после «Вольности» Пушкин был выслан на юг. Не будем забывать и о том, что Пушкин в то время был членом *ложки «Арзамас»*, исповедует *республиканские* идеи и пишет «К Чаадаеву», которое завершает словами о том, что «Россия вспрянет ото сна и на обломках самовластья напишет наши имена». Идея самодержавия и самовластья – это ведь тоже карамзинская идея: *власть помазанника Божьего может превратиться в самовластье*, как это было во Франции, где республика сменилась самовластьем Наполеона (который собственноручно возложил на себя корону, выхватив её из рук Папы Римского). Наполеон – типичная фигура самовластного правителя, который дважды надругался над традицией (французских королей и республики), по сути узурпировав власть.

Наконец, в оде «Вольность» мы читаем о том, какой должна быть царская власть:

«Лишь там над царскою главой
Народов не легло страданье,
Где крепко с Вольностью святой
Законов мощных сочетанье;
Где всем простерт их твердый щит,
Где сжатый верными руками
Граждан над равными главами
Их меч без выбора скользит
И преступленье свысока
Сражает праведным размахом;
Где не подкупна их рука
Ни алчной скупостью, ни страхом.
Владыки! вам венец и трон
Дает Закон — а не природа;
Стоите выше вы народа,
Но вечный выше вас Закон...»

Что это за закон? Это **естественный закон**, на котором зиждется политическая философия Нового времени (*Lex Naturales*, о котором пишет *Гоббс*). По сути, это то же находит отголосок в мысли Карамзина о том, что *самодержавие не есть произвол одного человека* (и Павел, и Пётр, и Иван Грозный – весьма пререкаемые фигуры для Карамзина), поэтому оно *должно быть основано на законе* (не столько на писанном, но на естественном, который вписан Богом в сердца людей).

Карамзин – не единственный персонаж консервативной линии. К примеру, интересной фигурой является *адмирал А. С. Шишков*. И Пушкин в своём небольшом фрагменте «Карамзин» будет давать *амбивалентную оценку* Карамзину: «Итак, вы рабство предпочитаете свободе? Карамзин вспыхнул и назвал меня своим клеветников.

Я замолчал, уважая самый гнев прекрасной души. Разговор переменялся. Скоро Карамзину стало совестно, и, прощаясь со мною, как обыкновенно, упрекал меня, как бы сам извиняясь в своей горячности: "Вы сегодня сказали на меня, чего ни Шихматов, ни Кутузов на меня не говорили". В течение шестилетнего знакомства только в этом случае упомянул он при мне о своих неприятелях, против которых не имел он, кажется, никакой злобы; не говорю уж о *Шишкове*, которого он просто полюбил». Так вот, адмирал Шишков, долгожитель с колоссальным жизненным опытом (был и гардемарин, и мичманом, служил во флоте и участвовал в разнообразных экспедициях, отправлялся в Неаполь) много успел: в начале Александрова царствия он собрал вокруг себя интеллектуальный кружок под названием «*Шихковисты*» (или **словенофилы** – задолго до *Хомякова* и *Аксакова*).

Если рождение славянофильства как интеллектуальной партии относят обычно к середине 30-х годов, то словенофилы Шишкова – это нулевые и 10-е годы. Шишков, кстати, оказал *немалое влияние на Пушкина*. Говоря о становлении пушкинского литературного гения, мы должны упомянуть не только чтение *французской и немецкой романтической традиции*, Карамзина и его «Истории», но и Шишкова, который призывал *любить Отечество и родной язык и с бережным к нему почитанием относиться*. Сам Шишков был не чужд масонству, как и практически все другие интеллектуалы в России конца 18 века, он тем не менее становится практически центром **антизападнической партии** в начале 19 века (вообще, он достигает довольно больших высот, став *министром народного просвещения*, а потом *президентом Академии наук*).

Так вот, в 1811 году, когда Карамзин пишет записку «О древней и новой России», адмирал Шишков пишет и публикует «Рассуждение о любви к Отечеству» в преддверии 1812 года. Здесь Шишков говорит о национальной гордости: «*Слово гордость имеет два значения, совершенно противные между собою... одна есть торжество порока, другая – торжество добродетели... Одна чужда всякой благодати и любви, хочет главою коснуться небес и всё, что под ней, растоптать ногами... она любит брани, пожары, токи крови, а другая, напротив, не завидующая никому и сама собой довольная наслаждается миром и тишиной... она не превозносится с уничтожением других, но собственным своим достоинством величается, не ищет никого поработать, но кто силою и коварством возомнит её поработить, только тогда является она во всём своём могуществе и величии... самое величайшее блаженство, самая сильнейшая ограда всякой державы есть *любовь к Отечеству* и *народная гордость*», а “первейшая покровительница“ этих двух “добродетелей“, столь необходимых “для общего блага... есть святая *православная вера*, сей единственный человеческого благополучия источник...».*

Надо сказать, что *война с Наполеоном* в этом ключе будет потом названа **Отечественной**, как и случившаяся через два столетия война с нацизмом. Во времена

Шишкова слово Родина ещё не обрело национального смысла, а слово Отечество становится действительно одним из главных понятий в *консервативной риторике*, сплетаясь потом у *Жуковского* с понятием Святая Русь. Отечество – сложное понятие, которое, кстати сказать, *не сводится к государству*, поскольку во время войны 1812 года народ защищал прежде всего Отечество.

Шишков описывает в своём рассуждении, что Отечество есть приверженность родному языку: **«Язык есть душа народа, зеркало нравов, верный показатель просвещения, неумолчный проповедник дел. Возвышается народ – возвышается язык, благонравен народ – благонравен язык. Никогда безбожник не может говорить языком Давида, слава небесная не открывается ползающему в земле червю. Никогда развратный не может говорить языком Соломона, свет мудрости не озаряет утопающего в страстях и пороках»**. И далее: «Где нет любви к Отечеству, там язык не изъясняет чувств отечественных. Где учение основано на мраке лжеумствований, там в языке не воссияет истина, там господствует один только разврат и ложь. Одним словом, **язык есть мерило ума, души и свойств народных...**».

Шишков воздаёт хвалу языку, которая отзывается многократно в других его трудах. В книге, посвящённой беседе с маленькой девочкой, наставник учит ребёнка этимологии (происхождению) *русских слов*. У слова есть своя глубина, а язык народа – это имманентная философия, которая всегда уже дана нам. Как потом скажет *С. Булгаков*, «Кант хотел подсмотреть рождение мысли, но опоздал, она уже родилась в языке». **Язык с его логической и смысловой структурой, есть уже философский способ описания картины мира**. Даже названия букв несут в себе глубинную *мировоззренческую логику*. И вот Шишков обращает внимание на эту *силу языка*, на его *подспудную мощь* в пору засилья *западничества* в России.

Философия как мышление на своём родном языке (изложение самых сложных вещей русским языком, а не калькой с иностранного) – это большая проблема. И когда создастся общество *любомудров* (*Одоевским* и *Веневитиновым*), будет задуман философский словарь изъяснения *русским способом*: например, абсолют будет переименован в *безуслов*, философия – в *любомудрие*, а каузальность – в *винословие*.

Эти две линии перехода из 18 века в 19 век, **либеральная и консервативная**, отмечены примерами Радищева, с одной стороны, а Карамзина и Шишкова – с другой.

Лекция 5. Философия в России 19 века. Продолжение.

Общество любомудров

Мы продолжаем наш разговор о рождении философии в России в 19 веке. В частности, поговорим об обществе **любомудров**, об «архивных юношах», о первом профильном философском кружке, который был создан князем *Вл. Одоевским* и *Дм. Веневитиновым*, которым к тому моменту едва исполнилось 18 лет. Собственно говоря, эти юноши, которые были выпускниками *Университетского пансиона* (директором которого был *Прокопович-Антонский*, ученик *Шварца*), решили пойти в книжную лавку и купить там диалоги *Платона* на греческом, а также «Систему трансцендентального идеализма» *Шеллинга* на немецком (книгу 1800 года, которая была самой репрезентативной в период его философии тождества). Но чтобы прочесть их, нужно было выучить языки. В тот период в обществе было широко распространено знание французского языка, на котором дворяне говорили подчас лучше, чем на родном русском.

Почему выбор пал именно на эти книги? Платон был преимущественно *источником мировой философии*, а немецкий идеализм есть *некая реплика античной философии* (и если мы называем итальянский ренессанс первым возрождением античной философии, то немецкий идеализм – его второе возрождение в попытке **воспринять идею всеединства**, которая присутствовала в античности, и объяснить её при помощи новых, сообразных времени, мыслительных схем). Шеллинг как раз придумал философию тождества как **учение о тождестве духа и природы**. Можно *вывести из природы дух*, показать, как развитие природы приходит к человеку (природа достигает в человеке высшей формы самосознания), а можно *из духа вывести природу* (то есть помыслить абсолютом как некую духовную субстанцию, тем самым объяснив творение мира, которое несёт в себе законы этой духовной субстанции).

По сути, это некое «снятие» **противоположности идеализма и материализма**, поскольку и то, и другое направления по-своему ставят вопрос о первичности: материализм объявляет первичной *материю*, а идеализм объявляет первичным *дух*. Эта философия даёт возможность увидеть мир как целое (*всеединое*, формула, которая, кстати, появится у *Вл. Соловьёва*), и такая тенденция прослеживается у немецких романтиков и *Гёте*.

«**Архивные юноши**» – это не только Одоевский и Веневитинов, но некоторый круг людей, куда входил также *И. Киреевский* (который уже позднее станет одним из главных *славянофилов*, а тогда ещё был приверженцем *германофильства* в образовании), *А. Норов*, *П. Черкасский*, *А. Кошелев*. В заседаниях принимают участие также и *М.*

Погодин и *С. Швырёв*, тоже впоследствии очень значительные фигуры для славянского направления мысли. *Погодин* – собиратель древности и русских архивов, а *Швырёв* – замечательный поэт и сотрудник старцев Оптиной пустыни. Вот такое небольшое *тайное* общество, которое не несло в общем-то ничего секретного, но когда в Петербурге произошло восстание *декабристов*, то *Одоевский* собрал своих друзей и торжественно сжёг в костре протоколы своих собраний, показав тем самым, что они *чужды политике*, придерживаясь *чисто философского* постижения (в отличие, например, от «*Южного общества*»). Но двадцать лет спустя *Одоевский* опубликует книгу «Русские ночи» в 1844 году (замечательный роман), состоящую из вставных новелл-размышлений (в духе *Гофмана*). Хотя **тема ночи** встречается не только в российском романтизме: возьмём хотя бы «Ночные бдения» *Ю. Штиллинга* (пиитистского автора, переводившегося с немецкого языка), «Ночные бдения» *Бонавентуры* (псевдоним, под которым, возможно, кроется тот же Шеллинг, как это показывает *А. Гулыга* в предисловии к изданию), «Санкт-Петербургские вечера» *Ж. Де Местра* (противника Французской революции, идеолога реставрации монархии, который нашёл своё убежище при дворе Александра).

Везде мы встречаем эту сквозную линию, и это неслучайно: ночь – время опасное, когда проявляются всяческие *соблазны* дьявольщины (как говорит поэт, «не уступлю ночному блюду»), а с другой стороны – это время, когда *просыпаются те возможности и способности души*, которые дремлют днём. Пробуждается ночная сторона души, и *Г. фон Шуберт* напишет книгу «Ночная сторона науки» в 1809 году, где будут рассматриваться феномены электричества, магнетизма, месмеризма, телепатии и т.д. А ночная сторона души являет себя прежде всего в *грёзах* (человек спит, но в это время бодрствует другая сторона сознания, в которой главенствует *интуиция*, а иногда, возможно, общение с потусторонним миром). Эту тему рассматривает *Вл. Соловьёв* в своём «Последнем чтении о богочеловечестве», но это будет гораздо позже, в 1878 году.

Тем не менее, можно сказать (как *Ницше* писал о рождении трагедии из духа музыки), что **русская философия рождается из духа романтизма**. Это представление о *ночи-царице-хранительнице тайн* очень характерно для романтиков. *Одоевский* будет вспоминать книгу Шеллинга о самофракийских *мистериях* (его речь в Мюнхене в Баварской академии наук), говоря, что Шеллинг обращается к племенным божествам *кабиров*, но и наши славянские предки *мыслили время ночами* (ночь оказывалась первичнее дня). Ночь мыслится как некоторая *мистическая реальность, из которой произошло всё бытие*, как некое тождество с ничто. «Русские ночи», наверное, ещё и потому, что русская интеллигенция любила *бодрствовать по ночам* и спать днём (светские посиделки затягивались часто до утра). Ночь является поэтому измерением *интеллектуальной деятельности*. *Одоевский* вспоминает в этой книге о тех *умонастроениях и спорах*, которые велись ещё тогда, в Александровское время в истории России.

Фигура Дмитрия Веневитинова

Но прежде, чем обратиться к Одоевскому, отдельно хотелось бы вспомнить *Дмитрия Веневитинова*, который прожил всего неполных 22 года (умер, заболел). Он оставил свет с небольшим томиком *превосходных стихов* (и, кстати, четвероюродным братом *А. С. Пушкина*). Именно в доме Веневитинова в Кривоколенном переулке Пушкин читает в Москве своего «Бориса Годунова». Когда Веневитинов умирал, он завещал надеть ему на палец кольцо, которое подарила ему Зинаида Волконская. Этот ритуал совершил *А. Хомяков*. Веневитинов пришёл в себя и спросил: «Меня венчают?», после чего потерял сознание и умер. Когда его захоронение в Симоновом монастыре (при постройке автозавода «ЗИЛ») было вскрыто и перенесено на Новодевичье кладбище, это кольцо сняли и поместили в Литературный музей.

Веневитинов с Одоевским собирались издавать журнал, что и было предпринято с 1824 года, и в свет вышло четыре выпуска «Мнемозины». Веневитинов вписал несколько мыслей в план журнала: «**План самопознания** – вот идея одна только могущая одушевить вселенную, вот цель и венец человека. Науки и искусства – вечные памятники усилий ума. Единственные признаки его существования представляют ничто иное, как развитие всей начальной и, следовательно, неорганической мысли». И религия, и искусство, и наука есть дело человека и *высшая форма постижения природы*, в то время, как сама *природа* воспринимается как нечто *греховно-падшее* (он не был сторонником *Руссо* в приближении к «первозданной простоте»).

Собственно, это «**пробуждение**» **человеческого сознания** (которое отнюдь не мыслится только как научное сознание, и, возможно, самой драгоценной стихией является *поэтическое мышление*) и души из трёх стихий (*верующей, познающей и эстетической*) связано по большей части с *эстетической*, потому что здесь *человек целен* (в то время, как *рассудок разделяет мир и самого человека*, делая его объектом познания). Но этот инстинкт необходимо наполнить разумом, возвести его до *разумности*. Иногда надо дать волю инстинктуальным силам. Если с *православной* точки зрения необходимо *возвести ум в сердце*, то здесь имеет место *возведение ума до инстинкта* (под которым понимается не зоологический инстинкт, а именно *эстетическая сторона человеческой деятельности*).

Уже здесь, у Веневитинова, мы находим некоторые мысли, которые позднее будут развиты славянофилами. Это прежде всего представление о **значимости лица** (не только человеческого, но и *народного*). У каждого народа своё лицо, и каждый народ есть носитель самобытной и неповторимой индивидуальности. Веневитинов пишет: «Мы должны взирать на народ как на *лицо отдельное*, которое направляет к познанию все свои нравственные усилия, ознаменованные печатью *определённого характера*».

Русский народ оказывается в стеснённом положении, то есть ум у нас не соответствует естественному ходу, а забегает вперёд: русские *не развили ум внутри самих себя* (самобытно), а *заимствовали его* на Западе, поэтому прежде самой литературы мы получили её *форму* – роман. И надо сказать, мы неплохо освоили эту форму: *А. Пушкин* показывает не только *высокий класс* владения европейским жанром в своём романе «Евгений Онегин», но и определённую *свободу*, потому что ему удалось написать роман в *стихотворной форме*.

Но тем не менее, эту проблему отставания ума от органики народной жизни Веневитинов констатировал (в частности, развитие университетской образовательной системы было связано с немецкой профессурой и преподавательской схемой). Сам Веневитинов тоже учился в Московском университете, а вот Одоевский закончил только пансион. «*Архивные юноши* толпою на Таню весело глядят», – читаем мы в «Евгении Онегине» Пушкина, потому что большинство из них служило в *архиве Министерства иностранных дел* сначала в Москве, а затем, после 1825 года, в Петербурге. Одоевский прожил в столице до 1861 года, после чего вернулся в Москву.

Фигура Владимира Одоевского

Если мы посмотрим предисловие к «Русским ночам», то увидим там некое самоописание эпохи, которое даёт нам Одоевский: «Моя юность протекала в ту эпоху, когда *метафизика* была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой *абсолютной теории*, посредством которой можно было бы *строить все явления природы*. Точно также, как теперь верят в возможности такой социальной формы, которая вполне бы удовлетворяла всем потребностям и нуждам человека. Может быть, действительно, и такая форма, и такая теория будут когда-нибудь найдены, но “из возможного ещё не следует действительного”». Это было время безраздельного *господства шелленгианских идей*, и они были поддержаны даже профессорами-естественниками. Например, *М. Г. Павлов*, который читал лекции по *сельскому хозяйству* (будучи слушателем курса Шеллинга в Берлине) начинал свой курс с вопроса «что такое природа и что такое знать?», обращаясь к шеллинговской трактовке природы. А Шеллинг стоит у истоков *эволюционизма*, и неким посредствующим мостиком между ним и Дарвином выступают ученики Шеллинга *Окен* и *Карус*, чьи работы были также очень популярны у студийцев той поры.

Таким образом, пришлось не ограничиваться гуманитарными науками, но обратиться также к изучению наук естественных. Вот как это описывает Одоевский: «Вся природа, вся жизнь человека казались нам довольно ясными, и мы свысока посматривали на физиков, химиков и утилитаристов, которые рылись в грубой материи.

Из естественных наук нам одна лишь казалась достойной внимания любомудра: анатомия как наука человека, и в особенности, *анатомия мозга*. Мы принялись за анатомию практически под руководством знаменитого *Лодера*, у которого многие из нас были любимыми учениками». Эту проблему и сегодня решает философия сознания: «Трудная проблема сознания» – это проблема соотношения мозга и психической активности человека: насколько, управляя мозгом и корректируя физиологические процессы, мы можем влиять на развитие и улучшение сознательной деятельности. К этому на уровне своей эпохи обратились в своём познании любомудры.

Лодер, к которому они пришли, был одним из немецких профессоров Московского университета, который открыл возле Крымского моста *лечебницу* (бальнеологический курорт). Он понял, что необязательно ездить в Баден-Баден, но можно привозить минеральную воду в Россию. Его лечебница пользовалась большим спросом, а извозчики на вопрос, где же их барин, отвечали «*лодырничают*» (то есть пьёт минеральную воду у Лодера). Одоевский и его друзья в основном работали у Лодера и «не один кадавер искрошали». Читаем далее: «Анатомия естественно натолкнула нас на *физиологию*, науку только тогда что начинавшуюся, и когда-то плодовитый зародыш появился, должно признаться, у Шеллинга, а в последствии у Окена и Каруса. Но в физиологии нам естественно на каждом шагу встретились вопросы, необъяснимые без *физики и химии*, да и многие места в Шеллинге, особенно в его *учении о мировой душе*, были темны без естественных знаний. Вот таким образом мы, гордые метафизики, даже для того, чтобы остаться верными своему знанию, вынуждены были завестись колбами, рецепиентами и тому подобными снадобьями, нужными для грубой материи».

Вот так, и философам пришлось заняться экспериментальной наукой. Здесь же Одоевский сравнивает значение *Шеллинга для русской культуры* со своего рода *Хр. Колумбом*: «В начале 19-го века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в 15-м. Он *открыл человеку неизвестную часть его мира*, о которой существовали только какие-то баснословные предания, его душу. Как Колумб, он нашёл не то, что искал. Как Колумб, он возбудил надежды неисполнимые. Но как Колумб, он дал *новое направление для деятельности человека*. Все бросились в эту чудную страну, кто возбуждённый примером отважного мореплавателя, кто ради науки, кто из любопытства, кто для поживы. Одни вынесли оттуда сокровищ, другие лишь обезьян да попугаев, а многое потонуло».

Но всё это пишется 20 лет спустя, когда уже царствует другая эпоха: «Отечественные записки», *Белинский*, *Герцен* с его «Письмами об изучении природы» и «Дилетантизм в науке». Одоевский тогда выглядел уже скорее *ретроспективным* мыслителем, вспоминая о той эпохе, когда на фоне *александрийского мистицизма* (которому свойственна религиозная созерцательность, интерес к книгам Бёме и

герметической литературе и гностикам) вдруг появляется *интерес к философии*. Это своего рода момент «отрезвления» **человеческого интеллекта**, который, оказывается, способен *открыть человеку и мир, и тайну его жизни*. В таком познании Одоевский *уподобляет философа ребёнку*, потому что именно ребёнку даётся целостное восприятие, видение мира. Он говорит: «Дети были лучшими моими учителями». Если ребёнку хочется что-то узнать, ему не нужно давать информацию по частям, и «он не будет слушать, если с ним заговорить самым систематическим путём об анатомии лошади, о механическом движении её мускулов, о химическом превращении сена в кровь и тело, о лошади как движущей силе, о лошади как эстетическом предмете». И далее: «Дитя – отъявленный *энциклопедист*. Дайте ему лошадь всю, как она есть, не дробя предметы искусственно, но *предоставляя её в живой цельности*. В этом задача педагогики, донныне не решённая».

Надо сказать, что одна из сфер, в которой Одоевский действительно развернул свою деятельность, была как раз *педагогикой*. Здесь он высказал не только ряд ценных идей о том, как следует *обучать и воспитывать детей*, но приложил немало усилий к *организации детских приютов* в Санкт-Петербурге (написал «Наказ лицам, непосредственно заведующим детскими приютами», где выработал принципы гуманистического воспитания). Одоевский считает, что приют должен выработать атмосферу семейственности, где ребёнок должен получить тёплую заботу. Совершенно уникальными являются также «Азбука для употребления в детских приютах», «Опыт о педагогических способах первоначального образования детей» и «Наука до науки. Сказки дедушки Иринья», которая была закончена в 1844 году.

В это время Одоевский служит в *Государственном Комитете имуществ* и разных учебных комитетах. По его инициативе в Петербурге образовывается *Общество попечения бедных*. Потом он становится помощником детектора Императорской публичной библиотеки и директором Румянцевского музея.

Идеи, высказанные в «Русских ночах», переплетаются с педагогическими идеями Одоевского. Одна из таких идей, на которую стоит обратить внимание – это идея **«внутреннего слова»** о том, что всякое обучение должно породить внутренний ответ обучаемого. Если это слово не прозвучит в душе воспитанника, то любая передача знания тщетна: «Исследуйте прежде, что значит говорить. Я по крайней мере убеждён, что *говорить есть ничто иное, как возбуждать в слушателе его собственное внутреннее слово*. Если его слово не в гармонии с вашим, он не поймёт вас. Если его слово свято, ваши и худые речи обратятся ему на пользу. Если его слово лживо, вы произведёте ему вред с лучшим намерением. Неоспоримо, что словом исправляется слово, но для того действующее слово должно быть чистым и откровенным, а кто поручится за полную чистоту своего слова».

Истина не передаётся подобно вирусу. Со словом проблемы, потому что (обращает внимание Одоевский) живо мы воспринимаем нечто тогда, когда мы это только схватили (непосредственное постижение). Это позже выразит Ф. Тютчев в стихотворении «Silentium»:

«Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Молчи, скрывайся и таи
И чувства, и мечты свои»

Максима «*мысль изречённая есть ложь*» вовсе не означает, что мы должны перестать разговаривать и занять позицию *тифагорейского мудреца* или *исихаста*. Мы прекрасно знаем, что у *молчания есть своя семантика*, и молчание тоже может быть *красноречивым* (особенно если это молчание Христа или его поцелуй, как в «Великом Инквизиторе» *Достоевского*). Но молчание возникает на фоне речи. В риторике большое значение имеет *пауза* (то есть временное молчание), как и в музыке. Но молчание без слова вряд ли поможет нам кого-то научить. И в «Азбуке» Одоевский говорит о деятельностном подходе к обучению и образованию: «Главное дело в том, чтобы говорить с ребёнком о том, что у него *беспрестанно перед глазами*, за что он может *ухватиться* руками. Цель предварительных упражнений – не научить чему-либо ребёнка, но *пробудить от сна его умственные силы* и направить их на какой-то определённый предмет».

Эту последовательность организации познавательного процесса Одоевский очень тщательно расписывает: «*Сосредоточить внимание* на каком-либо предмете и для облегчения памяти *обозначить его* каким-то условным словом, хоть местоимением "это". *Заметить качества или признаки* предмета и отличия его от другого. *Обозначить место*, где находится предмет. *Показать главные видимые части* предмета. *Означить время*, в котором предмет был, есть и будет. *Означить причину или источник* предмета и его *цель или назначение*. И назвать *естественное имя* предмета. Вот естественная гамма, доступная каждому ребёнку». Талантливых учителей, поэтому, довольно мало.

Здесь же мы видим, как Одоевский сравнивает процесс обучения с процессом изобретения и построения речи в риторике: «Нужно приучить ребёнка, отклоняясь от главного предмета разговора книги, уметь *возвращаться* к нему с другой стороны. К этому *последованию* мысли, играющему столь важную роль в жизни, не может довести ребёнка одно лишь чтение разных книг или разговор о разных понятиях. В каждом разговоре наступает эпоха, где *организм должен* не только принять всё внутрь себя что-либо извне, но и *свести всё принятое к центру, усвоить себе, обратить в собственное существо*. К этой эпохе должно ребёнка подготовить, *укрепить его разумный снаряд*. Эта эпоха также важна в *духовном отношении*, как, например, в телесном известная

эпоха развития тела». Умение *собирать мысль* и *анализировать* не приходит сама по себе, но является своего рода **наукой до науки**. По сути, мы могли бы сказать, что речь идёт о науке *понимания* и *интерпретации*: здесь есть и элементы *риторики*, и *герменевтики*. И что самое важное, он делает это не столько для талантливых детей аристократов, но для детей-сирот в приютах, которые находятся на общественном попечении.

Одоевский напишет *Хомякову*: «И для меня радость писать для народа, возиться с детьми и писать для них азбуки. Им не было б веселей удариться, например, в алхимию – что за сахар? не чета твоим антам и гуннам! Да мало ли забав у меня? А контрапункт, а ботаника, а математика, к которой вот уже два года так и тянет меня – но увы! – *я пишу для народа и для детей потому, что никто другой не пишет, а посему необходимо писать для тех и для других...*». **Литература как послушание, как служение** – это очень характерно для Одоевского.

Если мы посмотрим на «Русские ночи», то это, в общем-то, тоже книга, написанная для ребёнка (внутри человека): нам становится ясно, когда нам кто-то что-то рассказывает в *притче*, в виде *забавного рассказа* или *аллегории*. Выходцы из Советского Союза помнят замечательный мультфильм «Городок в табакерке», сценарий которого создан по одному из *рассказов* Одоевского. Есть и много других вставных новелл в сборнике: «Последний квартет Бетховена», «Импровизатор», «Город без имени», «Последняя ночь И. С. Баха» и другие. Кстати, многие из рассказов связаны с **музыкой**, и это неслучайно, ведь Одоевский не просто занимается контрапунктом, но и *пишет музыку*. В архиве Музыкального музея имени Глинки находятся *рукописи его музыкальных пьес* (которые Одоевский показывал, например, молодому *П. И. Чайковскому*).

Здесь мы опять-таки имеем дело с огромным интеллектуальным контекстом эпохи, для знакомства с которым нужно читать «Русские ночи» и комментарии. Например, *А. Смит* с его теорией трудового происхождения стоимости и экономическим либерализмом затрагиваются косвенно в новелле «Город без имени» (хотя в большей степени речь идёт об утилитаризме И. Бентама), где Одоевский изображает *утопию* города, который целиком погружён в *извлечение практической пользы* и где всё измеряется доходами. В какой-то день происходит извержение вулкана, и город этот, подобно Помпеям, погребается под слоем пепла. А наутро выходит единственная газета «Бульварный листок» на две страницы, где публикуется статья о том, что из вулканической лавы можно *делает* пеньку и *продавать*. В такой полу-ироничной форме Одоевский показывает, что и перед лицом катастрофы люди не исправились.

Он хорошо знал цену человеку, которого можно тысячу раз предупредить, но который должен на своей шкуре ощутить уроки жизни. Он цитирует *А. Смита*

(поскольку Одоевский был библиофилом и имел уникальную библиотеку) забавным образом: он выписывает цитаты, *которые противоречат друг другу*, на целую страницу.

В «Импровизаторе» мы видим человека, который познакомился с дьяволом. Это отдалённо напоминает «Фауста» Гёте, только здесь человек хочет *всё видеть, знать и понимать*. Продав за это свою душу, он получает такую возможность, но в конце концов сходит с ума, потому что ему становится слышен каждый шорох, потаённая причина каждой мысли, а мир превращается из гармонии в какофонию, которая одолевает его. Таким образом, **«казус всезнания» оказывается убийственным для человека. Человек живёт и творит только тогда, когда в мире есть непостижимое**, то есть тайна. «Непостижимое» станет одноимённой темой целого труда С. Франка, основой для философско-мистических медитаций: мы не можем постигнуть мир вполне, и *постигнутое всегда является верхушкой айсберга*, возвышающейся над основной частью, уходящей в неведение.

Для «Русских ночей» свойственен такой *протославянофильский* и очень **оптимистичный** подход к *будущности русской культуры*. Это связано для Одоевского с **пессимизмом** относительно того, что происходит на Западе. У Хомякова мы потом прочтём: «Но мертвенным покровом подёрнут Запад весь, там будет мрак глубок...» (из стихотворения «Мечта» 1835 года). Похожее ощущение приходит к Одоевскому не потому, что европейская культура выдохлась и в нём нет ярких писателей и мыслителей, но потому что из неё уходит *религиозное чувство* (а это очень важный момент культуры, который подогревает *внутреннюю мотивацию человека*), то есть **завороженность миром, предстояние перед ним как перед «священной тайной»**. Утилитаризм убивает искусство, которое перестаёт грезить и становится лишь *репродукцией и воспроизведением* (а в худшем случае – пародированием) того, что есть в мире.

Одоевский говорит по этому поводу: «Религиозное чувство на Западе? Оно *было бы давно уже забыто, если бы его внешний язык ещё не остался для украшения*, как готическая архитектура, или иероглифы на мебели, или для корыстных видов людей, которые пользуются этим языком как новизной. Западный храм – политическая арена, его религиозное чувство – условный знак мелких партий... Погибают и главные деятели общественной жизни. Осмелимся же выговорить слово, которое теперь многим кажется странным и через несколько времени слишком простым – “*Запад гибнет*”. Так он гибнет, пока он собирает свои *мелочные сокровища*, пока он предаётся своему *отчаянию*. Время бежит, а у времени есть собственная жизнь, отличная от времени народов. Оно скоро обгонит *старую одряхлевшую Европу* и может быть покроет её теми же слоями пепла, которыми покрыты огромные здания народов древней Америки... *Неужели в самом деле такая судьба ожидает это гордое средоточие десяти веков Просвещения?* Неужели

как дым разлетятся изумительные произведения науки и древнего искусства? Неужели заглохнут, не распустившись, живые растения, посеянные гениями-просветителями?»).

Одоевский не злорадствует, а *переживает* за судьбу Европы, потому что Россия слишком многим обязана Европе. *Хомяков* даже назовёт её «*страной святых чудес*». Но Одоевский чувствует нарастание кризисных процессов, происходящих в Европе. Во-первых, череда *революций* (и 47-48 годы, когда в Революции принимали участие и русские дворяне уже после выхода «Русских ночей» в 44-м году). Эти кризисные сдвиги приведут уже в 20-м веке и к *милитаризму*, и к *нацизму*. Но *заболевание в истории прогрессирует постепенно*, и Одоевский, как чуткий диагност, который умеет *разговаривать с веками* (для которого Средневековье – не просто метафора, но сфера познания через книги).

Вообще, его сфера деятельности и потенциал были невероятно широки. Например, касаясь так называемой «*кухонной нравственности*», есть шуточная «Лекция профессора Пуфа», где Одоевский советует, как нужно *принимать гостей и потчевать* их. Сам он был удивительным кулинаром, стремясь удивлять гостей экзотикой вкуса. Он предостерегал быть осторожным с человеком, который не умеет ни есть, ни кормить. Одоевский пишет: «*Кухня есть оселок доброго хозяйства, необходимое условие для здоровья, страховая контора для кармана, отвод от низких страстей, подспорье для гостеприимства*». *Множество дельных советов* даёт нам Одоевский: никогда не кормить людей не в соразмерности своему бюджету (не надо выставлять себя излишне богатым), или правильно рассадить гостей, чтобы они друг другу не надоедали (это «можно угадать только чутьём, которое даётся от природы, но развивается воспитанием, внимательностью и радушием»). Кухня и трапеза – это предлог для общения, и *Флоренский* в «Философии культа» скажет, что есть целая иерархия еды, на вершине которой находится *Евхаристическая трапеза* (которая совершается в храме причастием телу и крови Господа), а внизу находится «*перехватывание*» (еда на ходу, без молитвы, правила и общения). Поэтому В. Одоевский столь ценил *застолье*, что видел в нём нечто, напоминающее *таинство*, где каждый тост является своего рода *молитвой* за здравие собравшихся и *исповеданием неких общих идеалов*.

Отдельно стоит уделить несколько слов взаимоотношению Одоевского и музыки, потому что князь был потрясающим исследователем-музыковедом и историком музыки. Здесь нужно заметить, что он можно сказать стал законодателем и учредителем *жанра музыкальной критики*. Он приветствовал первые национальные оперы *М. Глинки* и всячески побуждал этого замечательного композитора (запомнившегося нам по образу со своего портрета, в домашнем облачении и шапочке) к творчеству и продолжению музыкальных занятий. Собственно, «Жизнь за царя» именно Одоевский провозгласил первой русской национальной оперой.

Но особым интересом Одоевского было *древнерусское фольклорное пение* (знаменное и крюковое пение). Здесь Одоевский провёл совершенно колоссальную историческую работу: он работал с мастерами крюкового пения, в частности, *Иоакимом Шайдуровым* (который в 15 веке выработал особый стиль подмётного или пометного пения, которое отчасти напоминало то, что сделал *Г. Д'Арецио*, который создал современный нотный стан) и Александром Мезенцом, который продолжил музыкальное реформаторство в 16 веке. Но дело даже не в разных способах записи нот: Одоевский полагал, что в основе русского музыкального строя лежит особая музыкальная гармония («русская тональность»), которая выражается в системе гласов (которые составляют сложный орнамент в церковном годичном пении) или погласиц (если говорить о народном пении). С точки зрения Одоевского, переложение народных мотивов на итальянский лад очень пагубно (как это делал *Алябьев*).

Более того, Одоевский углублялся в исследование индийского лада и восточной музыки. Вообще, **открытие Востока** – это очень важное свершение эпохи Просвещения. В конце 18 века англичанин *Джонс* начинает изучать *санскрит*, и его книги в немецком переводе используются Одоевским (причём сам Одоевский при жизни не издал обобщающей работы по теории музыки, но огромное количество его музыковедческих работ были впоследствии собраны в «Литературно-музыкальное наследие Одоевского» в 1956 году и изданы в СССР). Мы видим, как в статье «О русской и так называемой общей музыке» Одоевский ссылается на Джонса, говоря, что надо внимательно изучить индийские лады, и даже высказывая гипотезу, что *русское народное пение по своей ладовой и тональной структуре ближе чем к индийской*, нежели к европейской музыке. До этого Одоевский в течение 20 лет прослушал и записал различных народных певцов и следит за спецификой народного пения. И более того, вместе с замечательным исследователем русского церковного пения, протоиереем *Дмитрием Разумовским*, он реконструирует и исполняет с хором *крюковую литургию* в церкви (где в советское время был построен «Дом звукозаписи» на Малой Никитской).

И, конечно, Одоевский принимал самое активное участие в открытии Московской *Консерватории* в 1866 году (которую создают *Н. Рубинштейн* и *Н. Трубецкой*, отец будущих братьев-философов, безвозмездно спонсировавший это открытие). На её открытии Одоевский выступает именно со словами о том, что обязательно необходимо в её стенах создать *кафедру церковного пения*, потому что мы в России имеем такое *богатство и сокровище, которое страшно потерять*. Любопытно, что на открытии Консерватории он выступает вместе с молодым композитором *П. Чайковским*, и впоследствии они знакомятся и достаточно близко сходятся. Уже на пороге смерти Одоевский приходит на репетиции первой оперы Чайковского «Воевода», а потом присутствует в Благородном Собрании на исполнении первой симфонической поэмы Чайковского «Фатум».

Это удивительный пример, когда увлечение Шеллингом и значимый задел для русской философии (общество Любомудров и «Мнемозина») совмещается также с **влиятельной ролью в истории отечественного образования и искусства (музыки).**

Эта идея русской гармонии не была идеей Чайковского, который был в этом отношении скорее *«западником»*, который считал, что не бывает музыки русской или европейской, а бывает музыка хорошая или плохая), и что принципы музыкальной теории не должны иметь национального характера. В этом с Чайковским не соглашался его ученик С. Танеев, который первое своё произведение, кантату «Иоанн Дамаскин» построил как своего рода «русскую фугу». Танеев в переписке с Чайковским будет активно отстаивать точку зрения о том, что *русскую гармонию найти можно и нужно*, ссылаясь при этом и на Одоевского.

Ну а если вернуться к концу дней Александровых (завершаемых во время общества Любомудров), то надо сказать, что это время, несмотря на свою краткость, оказалось очень продуктивным и плодотворным для последующей русской философской культуры. Во-первых, оно тематизировало саму специфику философского кружка и философского журнала. *Философия существует* не только на кафедре духовной академии и университета, но *и в сообществе единомышленников*. Этот «юношеский максимализм» порождает идею философского проекта, согласно которому можно *каждую философскую систему можно привести к некоторой объемлющей её центральной формуле*. Потом все эти формулы можно неким образом синтезировать и найти **формулу формул**, которая будет чем-то вроде философского камня, открывающего смысл жизни. И показательно, что первой историко-философской статьёй в «Мнемозине» будет статья о *школе элеатов*, у истоков которой стоит Ксенофан, его последователи Парменид и Зенон (предложивший знаменитые *апории*).

Для элеатов *мир* – это один большой «атом», *сфера: существует бытие, а небытия нет*. Из бытия некуда выйти. То, что романтики обращают внимание на греческих мыслителей, которые наиболее близки к этому ощущению целостности в философии, есть очень характерный симптом эпохи. Поэтому и платоновский диалог о едином также называется «Парменид». И сам Одоевский представлял собой такое «одно и всё» в русской культуре, совмещая в себе роль педагога, музыканта, учёного, попечителя приютов, библиотекаря и чиновника).

Труды Одоевского отражают романтическое представление о личности. Цельная личность для романтика есть **личность всесторонняя, единство разума, веры, инстинкта и чувства** (где все эти способности вступают друг с другом в некоторое примирение). *Примирение* возможно, конечно, и как результат некоторого конфликта, иначе оно и не было бы примирением. У **славянофилов** мы будем видеть поиск несколько *иного идеала*, где выстраивается определённая *иерархия души, где низшее*

подводится под высшее (патристический идеал души, который можно назвать «возведением ума к сердцу»). Но тем не менее, интересно, что Одоевский к славянофильскому кружку *не примкнул* и не стал проявлять себя в качестве сторонника церковного поворота мысли (как это делал, например, *Киреевский*, когда брал благословение у оптинских старцев для участия в подготовке перевода духовно-аскетической литературы. Но это не значит, что Одоевский абсолютно чужд церкви. Он был прихожанином церкви и внёс огромную лепту в изучение музыкального наследия церковного пения.

Кстати сказать, сегодняшние философские и музыкально-эстетические работы *Вл. Мартынова* лежат в определённой сонаправленности с тем, что делал князь Одоевский. Мартынов также ставит вопрос о том, чем *музыка* (наследие *Гвидо Арентийского*) отличается от *не-музыки* (прежде всего, от *восточной невмы*), которая ставит и преследует совершенно иные задачи: не услаждение слуха, а прорыва к духовным реальностям. Отсюда также рождается понятие «**иконосферы**» как некое *целостное представление о бытии*, которое выражается в различных *символических аспектах* (иконе, пении, особом типе логоса, устройстве языка и т.д.). Надо сказать, что Одоевский, отнюдь не отрицая опыт западной музыки, шёл именно в этом *национальном* направлении. Известны его ироничные слова об операх *Дж. Верди* как о «вердятине» или итальянщине, которая захватила сцены отечественных театров. Даже в Чайковском, несмотря на всю его европейскость, Одоевскому виделись отзвуки русской гармонии.

В 1825 году любомудры уходят со сцены, уехав в Петербург. Наступила определённая реакция, и *Чаадаев*, который возвращается из европейских странствий и будет на какое-то время задержан полицией, пишет своё полное желчи первое «Философическое письмо», подписывая его «Некрополис» (город мёртвых). Но и там появляются новые философские кружки (в начале 30-х годов), такие как кружок *Станкевича* или кружок *Герцена* и *Огарёва*, а также сам *Чаадаев* со своим «салонем», и, наконец, *славянофильская* партия. Всё это в определённом смысле вырастает из того зерна, которым было общество любомудров.

Лекция 6. Пётр Чаадаев в истории русской философии.

Вехи жизни Чаадаева

Сегодня мы поговорим о Петре Яковлевиче Чаадаеве, мощнейшей фигуре в истории русской мысли, потому что *споры* о ней не прекращаются по сей день. Кто-то считает Чаадаева чуть ли не основоположником русской философии, а кто-то именуется его русофобом, врагом России и даже католиком (хотя Чаадаев, в отличие от того же *Вл. Соловьёва* или *кн. Гагарина*, никогда не менял вероисповедание). А раз его тексты до сих пор не оставляют нас безразличными, значит в каком-то смысле он является нашим *современником*. Когда мы предъявляем *некие претензии к своей стране*, можно обозначить это как «*Чаадаевское*»: именно так отец *С. Булгаков* называет первую часть своих диалогов «У стен Херсониса», которые он будет писать в начале 1920-х годов в Крыму (когда ему показалось, что мы выключены из общеевропейской традиции именно в силу того, что приняли *Христианство из Византии*, а не из Рима). В этом Булгаков видит в том числе и причину Революции, которая выбросила его из центральной России на берега Чёрного моря, а потом и далее (в Стамбул).

Кто же такой Чаадаев? Наверное, на этот вопрос лучше всего ответил его друг, *Александр Пушкин*, когда написал о нём:

«Он вышней волею небес
Рожден в оковах службы царской;
Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес,
А здесь он — офицер гусарской»

Вот такая несоразмерность и несоответствие *масштаба личности* и той *социальной роли*, которую этот человек играл в русском (и прежде всего, в московском) обществе. Чаадаев был рождён в знатной *дворянской* семье. Его дед, *М. Щербатов*, был замечательным историком, тем самым, кто написал «О повреждении нравов в России» и издал семитомную «Историю Российскую от древнейших времён». По семейной традиции Чаадаев с детства был записан в Семёновский полк, но родители его рано ушли: отец умер, когда он был ещё годовалым младенцем, а мать – когда он достиг трёхлетнего возраста. Кстати, Пушкин всегда будет смотреть на Чаадаева как на старшего товарища, относясь к нему с пиететом и уважением.

Чаадаев оказывается на попечении тётки, княжны *Анны Щербатовой*, которая забирает его в Москву из Нижегородской губернии, и они поселяются на Арбате. Его опекуном становится дядя, в доме которого Чаадаев получает *светское образование*,

*увлекается наукой, собирает собственную библиотеку. В то время он слушает лекции в Московском университете и даже успел до 1812 года выучиться, пока не грянула Отечественная война. Чаадаев вступает подпрапорщиком в Семёновский полк, к которому он был с детства приписан и в котором служил его дядя. Война позволила ему с юных лет проявить себя: он участвовал и в *Бородинском сражении*, и в *Тарутинском*, и *под Малоярославцем*, и таким образом дошёл до *Парижа* (во время победного шествия русской армии), где *увидел Европу* (что заложило определённые взгляды в формирующуюся личность Чаадаева). А после войны, когда армия вернулась на родину, вдруг стал ощутимым *контраст тамошней жизни с родным неустройством*.*

В 1816 году он переходит корнетом в Гусарский полк, расквартированный в Царском Селе и в том же году знакомится с *Пушкиным*, который входит в это время в общество «Арзамас» и пишет свою оду «Вольность» (адресуя Чаадаеву поэтическое послание о том, что «на обломках самовластья напишут наши имена»). Чаадаев растёт по воинской службе и доходит до чина *ротмистра*, но тут поднимает *бунт Семёновский полк* (где Чаадаев уже не служит к тому времени), и именно Чаадаева командование избирает в качестве *доносителя* Государю об этом происшествии. То ли Чаадаев был очень растерян этим заданием, то ли опоздал с депешей и государю уже донесли о бунте, то ли ещё какие-то обстоятельства, но после этого Чаадаев пишет прошение об *увольнении со службы* в 1821 году (причём без производства в следующий чин).

Видимо, это повергает его в определённую депрессию, и вскоре он уезжает в Европу, причём, как он сам пишет в одном письме, «я счёл более забавным пренебречь этой милостью, нежели добиваться её». И далее: «Мне было приятно *выказать пренебрежение людям, пренебрегающим всеми*. Ещё приятнее в этом случае видеть злобу высокомерного глупца». Чаадаев отъезжает сначала в Англию, а затем во Францию, Италию и Германию, причём есть версия, что он вообще не планировал возвращаться в Россию (что происходило часто с русскими духовными диссидентами). Примерами таких *невозвращенцев* можно считать князя *Гагарина* или *доцента Печерина*, которые на почве скорее *духовного конфликта* с режимом, бытом и здешними порядками, принимали решение покинуть страну.

Чаадаев оказывается в Риме (это происходит в 1825 году, незадолго до Восстания декабристов), потом едет в Карлсбад, где встречается с великим князем *Константином Павловичем*. Здоровье Чаадаева ухудшается, и после *Декабрьского восстания* (со многими участниками которого он был хорошо знаком, а с некоторыми даже прошёл всю Отечественную войну), в 1826 году он решает вернуться на Родину и арестовывается на границе по подозрению в соучастии (проведя какое-то время под стражей в Бресте). Но всё-таки его пребывание за границей в течение трёх лет и отсутствие видимых контактов с декабристами, *освобождает его от юридических последствий* и преследований. В том

же году Чаадаев сначала поселяется в имении своей тётки в Дмитровском уезде Московской области, а затем в доме Левашовых на Новой Басманной, где проходит оставшаяся часть его жизни (его часто называют «философом с Басманной»). Кстати, дом, где он творил, по всей видимости дошёл до наших дней.

Московская жизнь Чаадаева была по большей части была жизнью философа-анакорета, который изредка появлялся в Свете, чем ещё сильнее *мистифицирует* свой образ и подогревает интерес к своей персоне. При этом он умел хорошо одеваться и подать себя в нужном виде, и Пушкин даже возьмёт его в качестве *прототипа* к персонажу Евгения Онегина («второй Чаадаев моей Евгений»). Мы помним, что Онегину было «не чуждо думать о красе ногтей» (это то, что отличало в тогдашнем обществе *франтов*). Во время периода жительства в Подмоскovie, он знакомится с соседями. Опять-таки, как мы помним, коллизия романа в стихах разворачивается в имении Лариных (*общение с соседями* во-многом определяет микрокосмос *поместного быта*). Одной из соседок, *Екатерине Пановой*, Чаадаев посвящает свои «Философические письма», а другой соседке, *Авдотье Норовой*, которая полюбила Чаадаева, он не отвечает взаимностью.

Надо сказать, что Чаадаев был обласкан женским вниманием (он был кумиром многих), но по описанию его племянника Жихарева, он был человеком холодным в личном отношении. Чем это было вызвано, сказать сложно, но нельзя исключать также, что это могла быть и нестандартная ориентация Чаадаева. В доме Чаадаевых жил слуга, Иван Яковлевич, который одевался лучше барина и был крайне похож на самого Чаадаева. Барин любил пошутить над гостями, отправляя слугу отворять дверь, и посетители часто принимали слугу за хозяина дома. На костюмы слуги Чаадаев тратил больше денег, чем на свои собственные. Но факт остаётся фактом: Чаадаев *никогда не был женат, не имел семьи и детей*, ну а умирая, он попросил похоронить себя на Донском кладбище возле могилы Авдотьи Норовой, той самой соседки, которая безнадежно и романтически почитала его. Сегодня мы можем видеть эти могилы, поскольку некрополь монастыря неплохо сохранился. А что касается Пановой, до конца не ясно, было ли посвящение «Писем» реальным проявлением расположения, или же просто данью распространённому тогда *жанру* (вспомним «Персидские письма» *Монтескье*).

Таким образом, примерно с 1829 по 1831 год Чаадаев пишет восемь «Философических писем». В принципе, ничего не мешает перевести их как «философские», но традиция сохраняет именно такое название, поскольку этот перевод первого «Письма» был опубликован *Надеждиным* в журнале «Телескоп» в 1836 году. Вообще, издательская история этих произведений оказалась весьма запутанной. Понятно, что после первого «Философического письма» и *скандала, который оно*

произвело в тогдашнем обществе, последующие не могли увидеть свет в России. Впоследствии Герцен вновь опубликует его на Западе в «Полярной звезде» 1955 года, открыв номер медальонами с портретами повешенных декабристов. Спустя 20 лет оно окажется не менее актуальным, чем в 36-м. Три письма из восьми публикует Михаил Гершензон в двухтомном «Собрании сочинений» Чаадаева, которое он издаёт в начале века, в 1913 году. Гершензон считает, что публикует четыре письма, но четвёртым «Письмом» оказываются наброски об архитектуре, и таким образом пять из восьми «Философических писем» оставались неизвестными вплоть до советского периода. И князь Шаховской уже в 1930-е годы опубликует оставшуюся часть писем в «Литературном наследии» (серии, основанной М. Горьким).

Дело в том, что списки этих произведений удалось обнаружить в архиве издателя Пытина, двоюродного брата Н. Чернышевского. Собственно, для Гершензона, как наследника славянофильской Москвы, изучавшего дворянский архив первой половины 19 века (автора «Грибоедовской Москвы», книги о Чаадаеве) этот архив был совершенно неинтересен. Это была другая линия в русской интеллигенции, которая связана с освободительным движением, с левым радикализмом. Затем эти 8 писем в виде корпуса издаёт в конце 70-х годов французский священник-иезуит, Франсуа Руло, замечательный славист, который жил в пригороде Парижа. Руло прожил около ста лет, и его не стало только в 2019 году. Именно он стал издателем интегрального корпуса «Философических писем», после чего они уже были полностью изданы в России в Библиотеке русской словесности замечательным филологом и биографом Чаадаева Б. Тарасовым, который выпустил книгу о Чаадаеве в серии ЖЗЛ.

Так этот текст оказался письмом, которое дошло до адресата спустя целых 150 лет, поэтому мы как бы заново пережили этот чаадаевский пафос в 1980-90-е годы, когда в стране произошла смена политического режима, и Россия ступила в новую эпоху своего развития. Подобная литература приходит к нам неслучайно и как бы позволяет заново осуществить рефлекссию своего национального бытия.

Журнал «Телескоп», редактором которого был замечательный профессор Московского университета, шеллингианец и крупный специалист по эстетике, Н. Надеждин, был закрыт после публикации первого «Письма». Надеждин был сослан, а цензор уволен, а Чаадаева вызывали к московскому полицмейстеру и объявили душевнобольным. Это был наилучший выход вместо ссылки в Сибирь. По свидетельствам воспоминаний, врач, который освидетельствовал здоровье Чаадаева, говорил: «Не вы сумасшедший, но сумасшедшие те, кто вас таковым объявили». Причём, надо сказать, что сумасшедшей была объявлена и Екатерина Панова. Если говорить начистоту, Чаадаев по сути был первой жертвой так называемой «карательной психиатрии» в России.

«Философические письма»

Что же представляют собой «Философические Письма»? Дело в том, что этот текст написан для чтения в салонах. Тексты, написанные для публикации, имеют совершенно иной статус, нежели тексты, предназначенные для *устного произнесения*. Сам Чаадаев утверждал, что не хотел публиковать его, и что оно помимо его воли попало в журнал в русском переводе. В этом, конечно, можно усомниться, но тем не менее, если относиться к тексту «Писем» как к салонному тексту, то это звучит совершенно нормально. В советской культуре аналогом «салона» была *кухня*, где слушались запрещённые пластинки и критиковалась власть. Вот и здесь *критика России, её истории, её исторического самосознания* была своего рода «салонной фрондой». Ну кто из молодых не выражал склонности к радикальным идеям устройства всего и вся? Но оказавшись на *страницах респектабельного издания*, это действительно прозвучало как залп «Авроры».

Чаадаев употреблял местоимение «мы», говоря об *историческом лице русского народа*. Безусловно, он относил себя к русскому народу и считал себя *частью его нравственного существа*, у которого есть своя судьба, своё предназначение, своя миссия. По Чаадаеву получается, что этот *народ как будто был забыт провидением*, «которое почти не занималось нашей судьбой, отказывая нам в своём обычном благодетельном влиянии на человеческий разум и предоставило нас всецело самим себе, не захотело ни в чём вмешиваться в наши дела, не захотело ничему нас учить». И далее: «*Опыт времён для нас не существует*, века и поколения протекли для нас бесплодно. Наблюдая нас, можно было бы сказать, что здесь сведён на нет всеобщий закон человечества. Одинокие в мире, *мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли*. Мы не внесли в массу человеческую ни одной мысли, мы ни в чём не содействовали движению вперёд человеческого разума, а всё, что доставалось нам от этого движения, мы исказили».

Вот такая «филиппика» (показательное обличение, которое произнёс Демосфен против Филиппа Македонского) звучит из уст Чаадаева в адрес исторического лица России: «Мы жили и сейчас живём для того, чтобы преподать какой-то *великий урок* отдалённым потомкам, которые поймут его. Пока же, что бы там ни говорили, мы составляем *пробел в порядке разумного существования*». Заявления в духе того, что «чтобы заставить себя заметить, мы были вынуждены растянуться от Баренцева моря до Берингова пролива», заставляют думать, что даже *пространственность* России участвует в некоей *немыслимой исторической провокации*.

С чем же был связан такой *обвинительный пафос* Чаадаева. По-видимому, с тем, что Христианство (которое для него безусловно было традицией, приносящей в

человеческую жизнь нечто вневременное и существенное) было прежде всего *западным Христианством*, там, где оно раскрывается как система социальности: «Там, где Христианство раскрывается в сфере социальности, *не только как система нравственности*, воспринятая в *преходящих* формах человеческого разума, но ещё как *божественная вечная сила*, действующая *всеобщим образом* в мире сознаний, так что её *видимое проявление* должно служить нам *постоянным поучением*». **Христианство** – это становление царства Божия на земле. Неслучайно *эпиграфом* к первому «Письму» он выбирает слова из латинского текста «Молитвы Господней»: «Да придет царствие твоё...». То есть, разрыва между небом и землёй нет, и это по сути повторяет идею *Блаженного Августина* о граде Божьем как о «*граде верных*», как не о том, что наступит после смерти, а о том, к чему *уже сейчас* принадлежат люди, которые *возлюбили бога*. Две любви, по Августину, создали два града: любовь к богу, доходящая до ненависти к себе, создала *град Небесный*, а любовь к себе, доходящая до ненависти к Богу, создала *град Земной*. Эта идея прослеживается и у Чаадаева, хотя посредником может выступать Шеллинг, которого Чаадаев знал лично и с которым переписывался. Для Шеллинга причиной зла является *своеволие* и *эгоизм*, «злой огонь», который дремлет в человеческой личности, который, просыпаясь, отъединяет человека от *целого*. Эгоизм, таким образом, является главным препятствием для Небесного царства на земле.

Для его воззрений *католическая религия* и *латинский Запад* были в гораздо большей степени аффилированы с этим **социальным применением и толкованием Христианства**. Здесь нужно вспомнить о том, что время Чаадаева – это и период *христианского социализма Ламенне*, и время *Боанальда* и *Балланиа* (*католических традиционалистов*, наследие которых было хорошо знакомо Чаадаеву). А для всех этих мыслителей существует *идея прогресса*, причём эта идея окрашена в *религиозные оттенки*. **Прогресс не есть делание усилия исключительно человеческого, но есть развёртывание некоего божественного плана в истории**. То есть, человек, совершенствуясь, приближается к Богу. Отсюда весьма *критическое отношение* Чаадаева к *Византии* (откуда Русь заимствует форму христианского Православия), а также к *монашеству* и монастырской аскезе. Он прямо называет Византию «растленной»: «По воле роковой судьба мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к *растленной Византии*, к предмету глубокого *презрения* всех народов. Только что перед тем эту семью вырвал из священного братства один честолюбивый ум, патриарх Фотий, вследствие этого мы и восприняли идею в искажённом людской страстью виде. В Европе всё было тогда воодушевлено *животворным началом единства*, всё из него истекало и в нём сосредотачивалось».

Император *Карл Великий* был одним из *объединителей* Европы. Но в Европе было и другое: были и *Крестовые походы*, и *Авиньонское пленение Пап*, и тяжба светских дворов и святого Престола. Но Чаадаев видит историю так, как хочет её видеть, и

занимает позицию, которая соответствует определённой историософской модели. Неслучайно *Н. Языков* в своём стихотворном послании Чаадаеву скажет: «Ты лобызашь туфлю пап». Эта склонность к тому, чтобы мыслить Христианство *по-западному*, была нормальной для тогдашнего дворянства, учитывая, что источники, которые читали дворяне, были вовсе *не аскетической литературой* (не «Добротолюбие» *Паисия Величковского*, которое было *неизвестно в светских кругах*), но *мистической и пиетистской* (в частности, «Ночные бдения» *Ю. Штиллинга*). Пиетизм – это такое направление в западной мысли, которое учит *следить за состоянием внутренней жизни*, рефлексировать над своими переживаниями и грехами. Это школа, из которой вырастает не больше не меньше *Иммануил Кант* со своей «Критикой чистого разума», которого напрасно воспринимать как секулярного мыслителя. Кант был *взращен в лоне христианской культуры*, и весь его критицизм кажется *внешним* по отношению к Христианству только глядя из Православия. А если посмотреть на Канта сквозь очки западной культуры, это критика, которая *рождается* из этой напряжённой *интроспективной работы* (опыта анализа собственного сознания).

Для Чаадаева слово «сознание» является ключевым в его философии. «Каждый из нас участник работы сознания, делящейся вечно», - скажет он в своём тексте «Отрывки и афоризмы», который будет написан уже значительно позже «Философических писем»: «Наконец, подобно тому, как некая строящая и непрерывная работа материальных элементов или атомов, то есть воспроизведение физических существ, составляет материальную природу, подобная же работа элементов духовных или идей, то есть воспроизведение душ, составляет природу духовную. И *если я постигаю всю осязаемую материю как одно целое, то я должен одинаково воспринимать и всю совокупность сознаний как единое и единственное сознание*». Мы видим что-то близкое **трансцендентализму** кантовской философии, и здесь надо сказать, что в личной библиотеке Чаадаева были и работы *Канта*, и труды *Декарта*, в числе текстов многих других мыслителей *античности* и *Возрождения* и *романтизма* (в частности, *Фихте* и *Токвиля*).

Если эпиграфом к первому «Письму» является молитва Господня, то подпись к нему была – «*Некрополис*». Это совершенно точно указывает нам на отношение Чаадаева к современной ему Москве как к «*городу мёртвых*» (причём другие «Письма» таких примечательных характеристик не имеют). «Письма» не случайно называются **философическими**, и когда Чаадаев сердится на то, что *мы живём вне истории и у нас нет исторической памяти* (где даже известные фигуры не являются преемственными и не выстраиваются в единую историческую цепочку), он говорит, что у нас *нет традиции исторического самосознания*, которое может дать только *философия*. По сути, это констатация того, что в России не было философской традиции. Философия является

важным инструментом связи времён и поколений, сознательного выявления неосознанно присутствующей в нас и нашем прошлом традиции.

Если выделить второе ключевое слово в философии Чаадаева, то этим словом будет «традиция». Мировое сознание, совокупность идей, живущих в памяти людей – это некий континуум, который передаётся из поколения в поколение и становится достоянием человечества лишь в качестве традиции. В пятом «Письме», которое вносит важную смысловую составляющую во весь корпус, Чаадаев начинает говорить о том, что такое личность, сознание, индивид, традиция: «Чтобы стать достоянием человечества, идея должна пройти через известное число поколений, другими словами, идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции. Но речь идёт здесь отнюдь не только о тех традициях, которые сообщаются человеческому уму историей и наукой – эти традиции составляют лишь часть общечеловеческой памяти. А много есть и таких традиций, которые никогда не оглашались перед народными собраниями, никогда не были воспеты рапсодами, никогда не были начертаны ни на колоннах, ни в хартиях, самое время их возникновения никогда не было проверено исчислением и приурочено к течению светил небесных. Критика никогда не взвешивала их на своих пристрастных весах, их влагает в глубину душ неведомая рука, их сообщает сердцу новорождённого первая улыбка матери и первая ласка отца».

Это такие всеильные воспоминания, в которых сосредоточен опыт многих поколений. Сергей Трубецкой скажет потом о том, что наше сознание не индивидуально и не коллективно, но соборно. В частности, наша память – родовая память, которая передаётся из поколения в поколение в легендах, сказках, былинах, эпосах, в классике литературы, и так далее (в фильмах, песнях и других явлениях культуры). В. Высоцкий скажет: «Час зачатия я помню неточно, значит память моя однобока». Действительно, есть вещи, которые мы не помним, но о которых могут рассказать наши предки, а также письменная и устная традиция. Но здесь есть и нотки мистического традиционализма. Рене Генон назовёт это «примордиальной традицией», изначальной традицией, которая была передана чуть ли не от бога первому человеку, в дальнейшем рассыпаясь на множество языков и преданий. Но эта традиция может существовать как не вербально, так и может быть переведена в сознательный план – и тогда возникает философия. По Чаадаеву, философия есть ничто иное как отрефлексированная (сознанная) традиция, как своего рода гнозис.

Вообще говоря, латинское слово «традиция» переводится на русский язык как «предание», то есть то, что передаётся. Чаадаев пишет по-французски (и для него не стоит вопрос перевода), но есть разница между употреблением латинского значения слова и слова из русского церковного лексикона. Славянофилы будут предпочитать слово предание (отсылающее в том числе к Святому Преданию), как и А. С. Пушкин, который

говорит о «*предании* старины глубокой». Но «*традиция*» связана скорее с *когнитивным* аспектом, и где-то Чаадаев намеренно искажает слова Евангелия, говоря, например, что «жизнь вечная есть *знать* тебя, Отец» (а не *верить*, как было в изначальном тексте). Вообще говоря, религиозная жизнь (а *философия* для Чаадаева есть *тип религиозной жизни*) предполагает прежде всего знание того, что существенно в мировом сознании. Поэтому *первый глагол Бога*, передаваемый человеком от поколения к поколению, «поражает человека ещё в колыбели, вводит человека в мир сознания и превращает его в мыслящее существо». Можно перевести это на *философский язык* и попытаться описать эту «традицию» в понятиях античной, новоевропейской или иной философии: «*Архетипы Платона, врождённые идеи Декарта, априори Канта* – все эти различные элементы мысли, которые всеми глубокими мыслителями признавались за предваряющие какие бы то ни было проявления души, за *предшествующее всякому опытному знанию* и всякому самостоятельному действию ума, все эти из начала существующие *зародыши разума* сводятся к идеям, которые *переданы нам от сознаний, предвавших нас к нашей жизни* и предназначенных ввести нас в наше личное бытие».

Сторонников врождённых идей обычно называют **рационалистами**, которые полагают, что *сознание не сводится к tabula rasa*, на которой природа пишет свои письма как на чистой доске (как считал Джон Локк), но что *в разуме есть что-то априорное* (то есть доопытное и внеопытное). Отсюда становится яснее чаадаевский пафос, который не является пафосом иностранца. Если мы, например, сравним «Философические письма» с маркизом *А. де Кюстином* и его книгой «Россия в 1839 году» (человеком, который приехал в Россию, прожил здесь какое-то время и записал свои наблюдения), где отмечается *двойственное* очарование императором Николаем и русскими масштабами просторов, сочетаемое с пышущей ненавистью и неприятием к формам местного социального устройства. Так вот, *Пётр Чаадаев*, при общем сходстве его *критического отношения* ко всему, что он видел вокруг, всё-таки пишет свои «Письма» *изнутри русской культуры*, а не извне: он *переживает за судьбу* своей Родины. Как потом скажет *В. Розанов*, что «нетрудно любить твою мать, если она молода, красива и хорошо одета, а вот полюби мать, когда она пьяная, в изорванной одежде, лежит в грязи». Такой резкий образ напоминает нам, что и Чаадаев не выступает здесь безответственным критиком русских порядков, пытаясь предложить некую схему разумной жизни, которая может вывести Россию к новым высотам.

Об этом, кстати, Чаадаев пишет свою работу «Апология сумасшедшего», которую он создаёт вслед за публикацией первого «Философического письма» в 1837 году в ответ на упреки в анти-патриотизме и космополитизме, говоря, что вообще-то «мы призваны решить большую часть вопросов социального порядка, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечества». Мы не принадлежим ни Западу, ни Востоку, и потому мы – народ исключительный. А это скорее *достоинство*, чем недостаток, то есть у нас

есть некая миссия и особое положение в мировой истории. Поэтому текст Чаадаева из обличительного иногда поднимается до некоторого мессианства и национального призвания России, которое мы потом увидим у *Хомякова* в стихотворении «России»:

«...О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказанья
Не грянет над твоей главой...»

Это уже 50-е годы, и, кстати, ничего не мешало оппонентам и людям разных политических ориентацией общаться, дружить и взаимодействовать. Собственно, Хомяков будет достаточно высоко отзываться о Чаадаеве.

Особый вопрос – это восприятие Пушкиным текста «Философических писем». Надо сказать, что он внимательно с ними знакомится, причём, по всей видимости, дважды: первое письмо со своими соображениями он отправляет Чаадаеву в 1830 году, когда не все письма ещё написаны. Пушкин реагирует на него так, как реагируют на устный герметичный текст и не видит в нём ничего предосудительного. Другое письмо – реакция Пушкина на выход номера «Телескопа» в 1836 году. Здесь 19 октября Пушкин пишет из Петербурга на французском: «Благодарю вас за брошюру, которую вы мне прислали. Я с удовольствием перечёл её, хотя удивился, что она переведена и напечатана. Я доволен переводом, в нём сохранена энергия и непринуждённость подлинника. Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всём согласен с вами. Нет сомнения, что *Схизма отъединила нас от остальной Европы*, и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые её потрясли. Но у нас было *своё особое предназначение*: это Россия, это её необъятные просторы *поглотили монгольское нашествие*. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу, они отошли к своим пустыням, и *христианская цивилизация была спасена*. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно *чуждыми христианскому миру*». Пушкин здесь признаёт, что мы не попали в христианский мир Европы, правда у нас был собственный мир крестьянства (самое многочисленное сословие в составе России).

Пушкин также пишет: «Нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено ото всяких помех. Вы говорите, что источник, из которого мы черпали Христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема. Ах, мой друг, *разве сам Иисус Христос не родился евреем* и сам Иерусалим не был притчею во языцех. Евангелие от этого разве менее восхитительно? *У греков мы взяли Евангелие и Предание, но не дух ребяческой мелочности и словопрения*. Нравы

Византии никогда не были нравами Киева. Наше *духовенство* до Феофана (Прокоповича) *было достойно уважения*, оно никогда не *пятнало себя низостями папизма* и, конечно, никогда не *вызывало бы Реформации* в тот момент, когда человечество всего больше нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше *духовенство* отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, и всё, оно не принадлежит к хорошему обществу. *Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться.* Войны Олега и Святослава, и даже удельные усобицы – разве это не та *жизнь, полная кипучего брожения и пылкой бесцельной деятельности*, которой отличаются юности народов?».

Мы видим, что здесь Пушкин уже вполне *серьёзно вступает в полемику* с Чаадаевым по вопросам, поднимаемым в первом «Философическом письме». Он действительно задет и вынужден отвечать *аргументами*, и даже завершает своё послание словами о том, что *«ни за что на свете не хотел бы переменить Отечество или её историю, кроме истории наших предков такой, какой нам Бог её дал».*

Но в предшествующем своём ответе Пушкин ещё обращает внимание на какие-то забавные *характеристики*, которые Чаадаев даёт в *оценке деятельности мировой истории* (Петра, Екатерины, Александра). Он мыслит себя как собеседника совершенно иных исторических персонажей (*Гомера, Сократа*). В **шестом «Письме»** Чаадаев представляет нам совершенно удивительный карнавал, *переиначивая судьбы многих знаковых фигур в культуре*. Он по сути призывает, подобно *Ницше*, осуществить «**переоценку ценностей**». Чаадаев осуществляет её, конечно не в ницшеанском ключе, но надо заметить нелюбовь и того, и другого к личности Сократа. Но вопросы, адресуемые Сократу, возникают у них по разным причинам.

Чаадаев говорит о том, что «по отношению к *Моисею* и *Сократу* люди раз и навсегда узнают, что первый открыл людям *истинного Бога*, а последний завещал им лишь *малодушное сомнение*, что *Давид*, совершенный образец самого *святого героизма*, в то время как *Марк Аврелий* ничто иное, как любопытный пример *искусственного величия и хвастливой добродетели*. Точно также про *Катона*, растерзавшего свои внутренности, будут вспоминать лишь с тем, чтобы оценить по-настоящему достоинству и *философию*, внушавшую столь *неустовую добродетель*, и *жалкое величие*, которое этот человек себе создал. Я думаю, среди славных языческих имён *Эпикур* будет освобождён от порочащего его предвзятого мнения, и что память о нём вызовет к себе новый интерес... Новой оценке подвергнутся и другие знаменитости. Имя *Стагирита*, например, станут произносить со своего рода *ужасом*, а имя *Магомета* – с глубоким *уважением*». Почему же Чаадаев ставит Магомета выше Аристотеля? Понятно, что дело в происхождении этики: если для *Аристотеля* это – *серединная добродетель* (между крайностями), то для *Магомета* этика опирается на волю Аллаха (*божественная этика*).

Иногда говорят, что Чаадаев – западник. Но он не такой западник, какими были, например, *Герцен* и *Бакунин*, которые провозгласили *анти-теологизм* и *атеизм*. Чаадаев был человеком, который призывал к **религиозной философии культуры и истории**. Эта история была *универсальной* и *космополитичной*. Поэтому и *Гераклит*, который предлагает высечь *Гомера*, вполне бы нашёл понимание у Чаадаева.

Даже в этой цитате мы видим в Чаадаеве *внимательного читателя Библии*, и надо сказать, что период, *предшествовавший* написанию «Философических писем» (достаточно мрачное время для Чаадаева, который приехал в страну, где господствовала *жесточайшая реакция* после *Декабрьского восстания*), был насыщен чтением Священного Писания. В 1840-е годы Чаадаев застаёт **славянофильский «Ренессанс»**, когда сначала *Погодин*, а затем и кружок *Киреевского* и *Хомякова* (друзей юности Чаадаева) начнут искать *славянскую народность* и *атрибуты русского духа*. Здесь Чаадаев займёт иную позицию. Для него Христианство всегда будет *Христианством*, а не *Православием*, и он даже будет иронизировать по поводу словосочетания «Православное христианство». Быть со Христом может христианин, и совсем необязательно навешивать на него дополнительные ярлыки.

Чаадаев говорит также о том, что в писаниях *Киреевского* он не находит того единомыслия, которое было у него с ним в период издания журнала «Европеец» и написания статьи «Девятнадцатый век» (а эту статью полезно было бы сопоставить с «Философическими письмами», потому что *аргументации* там разные, но они находятся в *одном смысловом поле*). Чаадаев даже жалуется *Шеллингу* (который читает свой последний курс в Берлинском университете в 1842 году), говоря, что Шеллинг пришёл *ниспровергнуть* ту *зловредную философию*, которая привела к *рецидиву национальности* (имея в виду философию Гегеля), поскольку идея о том, что в разных артефактах была нужно искать *воплощение национального духа* была в существенной мере спровоцирована чтением гегелевских трудов. В этом письме 1842 года Чаадаев пишет: «Следует признать, что *горячность*, с которой у нас волнуются на поверхности общества в поисках какой-то *потерянной национальности*, невероятна. Роятся во всех уголках родной истории, *перделывают историю всех народов мира*, навязывают им общее происхождение с привилегированной расой, расой славянской, смотря по большему или меньшему достоинству их. Перерывают всю кору земного шара, чтобы найти титулы нового народа божия, а в то время, как эта *непокорная национальность ускользает от этого бесплодного труда*, фабрикуют новую, которую претендуют навязать стране, относящейся, впрочем, совершенно *безучастно* к лихорадочным восторгам этой *науки*, у которой ещё *молоко на губах не обсохло*».

Тезисом официальной идеологии того времени является «*триада*» (**православие-самодержавие-народность**) *Александра Уварова*, министра просвещения. Она была

заявлена в выступлении в Московском университете как некая *образовательная парадигма* о том, как следует воспитывать людей. Для Чаадаева это *искусственное культивирование народности*, в пику образованию и Просвещению, было для него не то, чтобы неприемлемым, но скорее *иронически высмеиваемым*. Он скорее делает эти попытки предметом усмешки, например, в письме *А. Тургеневу*: «Здесь все живы и здоровы, народность преуспевает, по улицам разъезжают тройки с позвонками, лапотный элемент в полном развитии, ежедневно делаем новые открытия, *открываем славян повсюду, на днях вытолкаем из мира всё неединокровное*».

После «Философических писем» Чаадаев становится сочинителем *афоризмов* (эдаким русским *Паскалем*). Некоторые из них звучат как чеканные монеты: «Что такое Христианство? *Наука жизни и смерти*. Что такое общественный порядок? *Временное лекарство временному злу*. Чем сделались варвары, разрушители Древнего мира? *Христианами*. Что бы сделалось с миром, если бы не пришёл Христос? Он бы обратился в *ничтожество*». Вот фраза, которая может сегодня не понравиться многим либералам: «Русский либерал – беспутный мотылёк, который возится в луче солнца. Это солнце – солнце Запада... Я согласнее оскорбить моё Отечество, более чем его опечалить, я согласнее его унижить, нежели его обманывать».

Хочется несколько слов сказать и об отношении Чаадаева к *личности*. В своё время я написал статью о *персоналистической лексике Чаадаева*, которую назвал «Шаткостью индивидуального». Для этого надо работать с французскими текстами, поскольку в переводах часто искажается смысл, где *индивид* смешивается с *личностью* (*персоной*).

В конце своей жизни Чаадаев пишет статью из католического журнала «Люнивер» в 1854 году, которую выдаёт за труд некоего француза, несколько лет прожившего в России. На самом деле, это его собственная статья, которая не была напечатана ни в каком журнале (хотя журнал этот существует). В ней Чаадаев, ища корень всех бед и нестроений в своём Отечестве, обращает свой взор к структуре той личности, которая обусловлена российскими социальными обстоятельствами. «Будучи *рабом* во всей силе этого понятия, - пишет Чаадаев, - *русский крепостной вместе с тем не носит отпечатка рабства на своей личности, он не выделяется из класса в общество ни по своим нравам, ни в общественном мнении, ни по племенным отличиям*. В доме своего господина он разделяет *повседневные занятия свободного человека*, в деревнях он живёт *вперемешку с крестьянами свободных общин*. Повсюду он смешивается со свободными подданными без всякого видимого знака отличия. И *в этом-то странном смешении самых противоположных черт человеческой природы и заключается, по нашему мнению, источник всеобщего развращения русского народа*. Вот поэтому-то всё

в России и носит на себе **печать рабства**: нравы, стремления, образование, и вплоть до самой *свободы*, поскольку о ней может идти речь в этой стране».

Говоря о **структуре личности**, Чаадаев обращает внимание на *размытость* её *границ*: человек оказывается полу-рабом и полу-господином. Он господин по отношению к *нижестоящим* (например, к членам своей семьи), и в то же время раб по отношению к *вышестоящим*. Есть такая песня *Даргомыжского* на стихи *Бернжье* «Червяк», где чиновник низшего класса рассказывает о том, что готов уступить свою жену своему начальнику, и на ухаживания и флирт начальника с его женой он отвечает:

«...честь какая!
Ведь я червяк в сравненье с ним!
В сравненье с ним,
С лицом таким –
С его сиятельством самим!...»

Вот это **порабощение человека и отсутствие внутренней свободы**, готовность за полущку продать свою личность для того, чтобы удобнее встроиться в какую-то социальную иерархию властных отношений Чаадаев метко подмечает здесь. Причём здесь слово «личность» он заменяет словом «*персона*», которым мы привыкли сегодня обозначать в философии *персонализма* некий тайный связующий мост между индивидуальным и всеобщим. Конечно, Чаадаев скорее *имперсоналистичен*, потому что (ввиду того, что мы говорили о *традиции и её сознании*) он неоднократно повторяет слова Паскаля «человечество – это человек» (пребывающий вечно). Чаадаев стремится к этому поиску *собрательной личности*, ища её *в народе, церкви и историческом единстве человечества*.

Впоследствии, это **романтически-кафолическая** тенденция найдёт свой отклик в философских изысканиях *Владимира Соловьёва*, которого будут называть «вторым Чаадаевым» и будут говорить о том, что он, по-видимому, прочёл Чаадаева (хотя сам Соловьёв признавался, что прочёл «Философические письма» уже *позднее*, чем написал свой труд «Россия и вселенская церковь»). Тем не менее у обоих мы находим этот тип мышления всечеловека, который пытается найти общее не в своей нации, а в мире как целом творении Бога.

О. Мандельштам, человек чуткий к русской культуре и философии, писал о нём так: «*След, оставленный Чаадаевым в культуре русского общества, такой глубокий и неизгладимый, что невольно возникает вопрос, уж не алмазом ли проведён он по стеклу? Все те свойства, которых была лишена русская жизнь, о которых она даже не подозревала, как нарочно соединились в личности Чаадаева. Огромная внутренняя сила, высокий интеллектуализм, нравственная архитектуроника и холод маски медали,*

которыми окружает себя человек, сознавая, что в веках он только форма, и заранее подготавливая слепок для своего бессмертия».

На этих словах, сказанных поэтом (словах, которые стали как бы словесным «памятником» Петру Яковлевичу Чаадаеву) мы и закончим этот разговор.



Лекция 7. Славянофильство в истории русской мысли.

Мы уже останавливались на кружке *любомудров* Одоевского и Веневитинова, говорили о религиозном западничестве *Чаадаева*. Первая половина 19 века вообще богата на значимые имена и яркие умы, которые часто вступали в *конфликт с властью* (поскольку философы – это люди, наделённые *критическим мышлением* и имеющие свой взгляд на мир и происходящее), и это не стало исключением для славянофилов. Потому что и *К. Аксаков*, и *Ю. Самарин* находились под длительным арестом за то, что они выступали не в унисон с голосом Двора. В случае с Самариним это касалось национальной политики на окраинах («Письма из Риги», где он возвысил свой голос в защиту русского населения) и не нашло понимания у *Николая I*, который осуществлял политику *протекционизма* по отношению к национальным общинам, жившим в лимитрофных регионах Российской империи.

Славянофильство – это не публицистика и не политика, а скорее определённый уклад мысли. *Флоровский* говорил о *психологии* славянофилах, об установках и принципе воли, который *различает* славянофилов и западников. Очень часто кажется, что эти люди близки. *Вячеслав Иванов* в поэме «Человек» напишет:

«Когда соперники увидят
С двух берегов одной реки,
Что так друг друга ненавидят,
Как ненавидят двойники...»

Славянофильство и *западничество* было своего рода «двуликим Янусом», как напишет *Герцен* в «Былом и думах». Это были две мысли, две воли, две стратегии реформ России, два взгляда в будущее. Один взгляд видел в будущем относительно **ретроспективную утопию** (основать будущее на *Предании византийского Крещения и христианской Руси, православной церковности и сельской родовой общины*, а «в свободе реформ видится рабский труд», как говорил *Хомяков*). Другой взгляд усматривал будущее в усвоении **новых (западных) форм политической жизни** (*республики, парламента, демократических изменений, освобождения народа*). Но опять-таки нельзя сказать, что это был спор консерваторов и либералов, потому что славянофилы меньше всего были консерваторами. Это тоже были *борцы за свободу*, и здесь показательна «Записка о внутреннем состоянии России», которую *К. Аксаков* напишет на восшествие на престол *Александра II*.

Эта записка будет носить секретных характер и будет опубликована его братом Иваном Сергеевичем только в газете «Русь» в 1881 году. Вот что пишет Аксаков в этом тексте: «*Русский народ есть народ не государственный, то есть не стремящийся к политической власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя...* Не желая государствовать, народ предоставляет *правительству неограниченную власть государственную*, взамен того русский народ предоставляет себе *нравственную свободу жизни и духа*».

Что это, как не разновидность «*общественного договора*»? Народ отдаёт власть *самодержцу*, потому что власть связана в сознании людей *с грехом и принуждением*, и взамен просит у монарха *гражданских свобод* (слова, печати и совести). Конечно, это определённая утопия, но и у других славянофилов мы находим эту мечту о гражданском обществе. Хомяков в «О старом и новом» (салонная речь Хомякова, которая ставит основные проблемы и вопросы славянофильства) в 1838 году пишет: «Теперь, когда эпоха создания государственного кончилась, когда связались колоссальные массы в одно целое, нерушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели *только в обществе*, где силы каждого принадлежат *всем*, и силы всех – *каждому*. Таким образом мы будем продвигаться вперёд смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада оказались тайными, спрашивая у церкви и законов её, светил путеводительных для будущего нашего развития, и воскрешая древние формы жизни русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неиспорченности индивидуальности нашего племени».

Насколько в допетровскую эпоху на Руси было лучше и нравственнее, не будем судить, но главное, что Хомяков в данном случае декларирует ни что иное, как **гражданское общество (свободное развитие каждого становится условием для свободы всех** – тезис, который полюбил *Маркс*, но который присутствовал ранее в *гегелевской философии права*).

Фигура Алексея Хомякова

Становление **славянофильства как партии** (не политической, но общественной группы единомышленников) происходит в середине 1830-х. Россия «очнулась» после подавления Декабрьского восстания и той политики рестрикций, которая была объявлена после него. Снова появляются различные кружки (как левые, так и правые), в

числе которых и *кружок славянофилов*, манифестом которого можно считать стихотворение Хомякова «Мечта», написанное в 1835 году.

Хомяков был настоящим *русским помещиком* с родовым имением в Богучарове Тульской губернии, где до сих пор сохранился его дом (в достаточно плачевном состоянии). Сохранилась и *церковь*, которая была построена по проекту Хомякова, башня которой копирует венецианскую башню Святого Марка. Это весьма показательно: в имении *славянофила* мы находим кусочек *западной Венеции* (города, где символически соединился *Восток* и *Запад*, греческо-константинопольский и латинский стиль, потому что крестоносцы именно туда принесли множество сокровищ Византии). Хомяков, как пишет *Бердяев* в своей книге о нём 1912 года, был настоящий русский барин, охотник, гомеопат, реформатор сельского хозяйства, лекарь, изобретавший лекарство от холеры, кроме всего прочего, был прекрасным поэтом, историком и богословом. Таким образом мы снова имеем образ дворянина (с которым мы встречались уже в 18-м веке и который продолжает жить в веке 19-м), который совершенно *не ставит себе задач преподавания или печатания в научных изданиях* (хотя в изданиях общественных печататься Хомяков не гнушается).

В 16 лет он бежит из дома для того, чтобы помочь грекам в войне с турками. Его возвращают обратно, и после краткосрочной воинской службы Хомяков возвращается в имение и, занимаясь помещичьими делами, на досуге начинает писать. Первый опыт – поэтическая стезя. *Ф. Шиллер* и его драмы (произведшие огромное впечатление на поколение русского дворянства) становятся образцом, и Хомяков сочиняет трагедии, одна из которых называется «Димитрий-самозванец» (мы помним, что Пушкин пишет о смутном времени своего «Бориса Годунова»). Смутное время было вехой выбора пути и, может, первым поворотом на Запад, потому что *Годунов* отправил в Европу обучаться около 30 детей (ни один из которых не вернулся). Другая драма называлась «Ермак». *Исторические сюжеты* привлекают Хомякова, и *трагедия*, по словам его друга *Киреевского*, «становится *драмой идей*». Киреевский в Европе напишет рецензию на пушкинского «Бориса Годунова», где сравнит его с античной трагедией, замечая, что в греческом варианте были скорее *драмы характеров*. Идея, поселившись в умах людей и разворачиваясь в истории, может либо воскрешать, либо убивать культуру.

Стихотворение «Мечта», написанное 30-летним Хомяковым, становится своеобразным Манифестом русского славянофильства:

«О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая
На дальнем Западе, *стране святых чудес*:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.
А как прекрасен *был* тот Запад величавый!

Как долго целый мир, колена преклонив
И чудно озарен его высокой славой,
Пред ним безмолствовал, смирен и молчалив.
Там солнце мудрости *встречали* наши очи,
Кометы бурных сеч *бродили* в высоте,
И тихо, как луна, царица летней ночи,
Сияла там любовь в невинной красоте.
Там в ярких радугах сливались вдохновенья,
И веры огонь живой потоки света лил!..
О! никогда земля от первых дней творенья
Не зрела над собой столь пламенных светил!
Но горе! век прошел, и *мертвенным покровом*
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубок...
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснися, дремлющий Восток!»

Видимо, обращение к Востоку не есть обращение к Дальнему Востоку. Соловьёв спросит потом: «Каким ты хочешь быть востоком? *Востоком Ксеркса или Христа*? Это всё же обращение к славянству. Неслучайно славянофильство – это не русофильство (вера в будущее русской нации, языка и культуры), но представление о том, что славяне (*русские, малороссы, сербы, болгары, румыны и даже поляки*, несмотря на католичество) могут стать **самобытным культурно-историческим типом** и преобразоваться в **единый славянский мир**. Мысль о том, что «*дремлющим Востоком*» может стать славянство, принадлежит не исключительно Хомякову. Можно вспомнить польских мессианистов, в частности, *Адама Мицкевича* (который читает свои лекции в Сорбонне), или математика *Г. Вронского* (интересного учёного), или историка и экономиста, гегельянца *А. Цешковского* (который мечтает о новой судьбе для Польши). Вообще говоря, возникновение **идеи «русского мира»** происходит *в контексте идей других «пробуждающихся» народов*, обретающих свою политическую независимость.

Топос этого хомяковского стихотворения передастся героям *Достоевского*. Версиков в «Подростке» будет говорить, что он *был на Западе и целовал эти «осколки святых чудес»*. Примерно о том же самом будет говорить Митя Карамазов с Алёшей, твердя о *стихийных силах, пробуждающихся в нём и о том, что надо съездить в Европу и приложиться к святым могилам*. Это обращение к Европе не является ни подозрительным, ни ненавидящим, но скорее *боготворит Европу, но Европу Средних веков*, а не Французской революции и парламентаризма. Образ утраченной Европе и плач по уходящей Европе лежит в истоках славянофильства. Мы должны, однако, понимать, что Европа реализуется не в одной, а как бы в двух проекциях: *Западное Христианство*, то есть Священная Римская империя (которое транслировалось на царство Карла

Великого) и *Восточное Христианство*, Византия, корни которой тоже европейские. **Христианство** пришло в Европу с Востока, это идея, которая *не родилась* в Европе, но *захватила* её и «перековала». Объединительные силы, действовавшие в Европе, безусловно связаны с *Крещением и принятием Христианства*.

Далее следует этот спор в «О старом и новом», где Хомяков задаётся вопросом о том, «что мы из себя представляем?» и какую роль сыграл в нашем развитии Пётр. Хомяков характеризует Петра следующим образом: «Воля железная, ум необычайный, но обращённый *только в одну сторону*. Человек, для которого мы не находим ни достаточно *похвал*, ни достаточно *упрёков*, но о котором потомство вспомнит лишь с благодарностью Средства, им употреблённые, были грубы и вещественны, но не забудем, что *силы духовные принадлежат народу и Церкви, а не правительству*. Правительству же предоставлены только права принуждать или убивать... Но грустно подумать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил вполне ему свою личность, также, как и личность своих подданных, не вспомнил, что только там сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода». Пушкин скажет о том, что «нет истины где нет любви», и эту мысль по сути повторит Хомяков в своей оценке Петра.

Нам досталось от предков удивительное **предание**, которое заключалось не только в бороде, которую брил Пётр, или в каком-то укладе бытовой жизни. Эти детали имели значение в славянофильской партии (Аксаков так старался быть похожим на крестьянина, отрачивая бороду, что все узнавали в этой бороде голландского шкипера), но *любовь к старинным вещам и артефактам крестьянского быта* вовсе не должны затемнять в славянофильстве представление о некоей структуре личности, которая исповедовалась аскетическим Православием.

Фигура Ивана Киреевского

Цельный человек, в котором в гармоническом единстве пребывают все его силы (духовные, душевные и телесные), человек как **трихотомическое устройство** (иерархически организованное, где низшие стадии подчинены высшей, духовной) – вот те образы *патристической онтологии*, которая восходит к *Максиму Исповеднику* и *Григорию Нисскому*, были в центре славянофильского внимания. Неслучайно *Иван Киреевский* потом станет сотрудником переводческой группы, работавшей в Оптиной пустыни, работавшей под водительством старца *Макария* над переводом «Добротолюбия» (совокупности аскетических текстов, составленных *Паисием Величковским*). Это было не философское, но *практическое богословие*, то есть обращённое к духовной аскезе Восточной церкви, заповедовавшей *целостность жизни*. Мы упустили её и забыли, поэтому Предание есть своего рода «*святыня под спудом*».

Само это **Предание** оказывается своего рода *terra incognita*, которую нужно переоткрыть и поставить свою жизнь в соответствии с ней. Но что это как не проект пред-модерна: мы *не наследуем* предание, но *ищем* его в артефактах, осуществляя *реконструкцию*, результат которой не является гарантированным.

Иван Киреевский, который был членом *кружка любомудров*, а затем отправился в Европу, где слушал лекции немецких философов (*Гегеля, Шеллинга, Шлеермахера*) и общался с лучшими представителями Европы, и пробыв больше года в Берлине, возвратился в Москву. Его мать была образованной дамой и даже держала литературно-художественный салон. И он пишет своему двоюродному дяде, *Василию Жуковскому*, о намерении учредить *журнал*, который «мог бы стать аудиторией европейского университета». Речь шла о журнале «**Европеец**»: «Выписывая все лучшие неполитические журналы на трёх языках, вникая в самые замечательные сочинения первых писателей теперешнего времени, я из своего кабинета сделал бы *аудиторию европейского университета*, и мой журнал как записка прилежного студента, был бы полезен тем, кто сам не имеет времени и средств брать уроки из первых рук».

Журнал должен стать публикацией *конспектов лекций* лучших европейских представителей мысли (которых Киреевский, надо сказать, воспринимает очень своеобразно). Например, слушая лекции *Шлеермахера*, крупнейшего философа религии, основателя или (возобновителя) философской герменевтики, он обращает внимание на определённый *зазор между его профессорской учёностью и личной верой*. Киреевский пишет в письме матери: «Ему также мало можно отказать в *сердечной преданности к религии*, как и в *философическом самодержавии ума*. Но сердечные убеждения образовались в нём *отдельно* от умственных, и между тем, как первые развились под влиянием жизни, классического чтения, изучения святых отцов и Евангелия, вторые росли и костенели в борьбе с европейским материализмом конца 18 века. Вот отчего он *верит сердцем и старается верить умом*. Его система похожа на языческий храм, обращённый в христианскую церковь, где всё *внешнее*, каждый камень и украшение, напоминают об идолопоклонстве, между тем, как *внутри* раздаются песни Иисусу и Богородице». Кто хоть раз бывал в Риме, обращал внимание на то, что грандиозность римского пантеона мало вяжется с небольшим католическим алтарём и крестом.

Зеньковский заметит позже, что славянофилы создают религиозную философию культуры: в ядре культуры находится *культ* (то, во что верует нация). Здесь мы можем видеть, что даже в описании артефактов обнаруживается *религиозный первофеномен*. Мы будем говорить о «Семирамиде» Хомякова, где вся история человечества рассматривается с точки зрения господствующей веры.

Киреевский создаёт журнал «Европеец», в котором больше печатаются поэты и писатели (*Пушкин, Языков* и другие), выходит только в двух номерах, а третий был

блокирован 3-м отделением *Бенкендорфом*. В нём должна была быть напечатана статья Киреевского «Девятнадцатый век», которая, по мнению жандармов, оказывается слишком опасной и радикальной. Здесь Киреевский по сути выступает как *западник*, говорит о необходимости *восполнить пробел в состоянии русской культуры*. Из чего состояла культура европейская? Из *классического Просвещения, характера образованности варварских народов и влияния Христианства*. В данном случае мы видим, что в России тоже есть влияние Христианства (было принято Крещение), влияние варварских народов (хотя наша государственность не возникла из насильственных завоеваний), а вот классического Просвещения нам всё же не достало.

Как восполнить этот пробел? Через самый образованный и аффилированный с классической традицией народ – немцев с их **немецкой философией**, которая мыслится Киреевским преемницей *Ренессанса* и классической *античности*. Отсюда идея сделать «аудиторию европейского университета». Здесь встречается вполне внятно артикулированная идея: «В нашей культуре не стоит сейчас искать национального. Искать национального – это значит искать необразованного. Развивать его на счёт европейских нововведений – значит изгонять Просвещение, ибо, не имея достаточных элементов для *внутренней образованности*, откуда мы возьмём её из Европы?». Если для развитых народов *национальное лицо* – положительное понятие, то для народа, не выработавшего ещё в себе этого начала цивилизации, «стремление к национальности есть *непонятное повторение мыслей чужих*, мыслей европейских, занятых у французов, у немцев, у англичан, и *необдуманно применяемых к России*».

Действительно, надо сказать, что идея культурного национализма – это идея *Фихте*. В «Речах к немецкой нации» 1806 года он, стремясь сплотить боевой дух немцев перед лицом Наполеона, входящего в Берлин, утверждал, что *немцами являются не те, кто по крови немцы и даже не те, кто говорит на немецком, но те, кто впитали в себя дух германской культуры и её вершины* (немецкой философии). Это не политический, а культурный национализм, модель которого перенеслась и к *славянофилам*, только на место «вершины» встало *Православие*: для того, чтобы быть русским, необязательно быть этническим представителем или родиться в России, но надо быть православным христианином. Есть такой нациообразующий фактор, к которому относится *религия*.

В основе этого славянофильского культурного национализма стоит философия *Фихте* и *Гегеля*, для которого *мировой дух воплощается в действительности*, которая должна быть разумной. Поэтому в любви русских к быстрой езде *Аксаков* видит развитие **субстанциальной стихии русского духа**. По этому поводу *Белинский* писал, что «скоро русский дух нам запекут в кулебяке и будут подавать вместе со щами». Но это, опять-таки, свидетельство того, что язык 1840-х годов был гораздо более *сложным*, чем язык

1820-х и был хоть сколько-нибудь понятен для людей, прошедших через чтение Гегеля и впечатлившихся *грандиозностью* его мысли.

Эта *тотальность* Гегеля, его критика славянофилами обусловлена знанием и вниманием к его философии. Такой «роман с Гегелем» во-многом обусловил появление *славянофильства*. Киреевский в «Девятнадцатом веке» занимает *западнические* позиции. Вскоре с ним произойдёт интеллектуальный поворот, и к 1838 году (когда Хомяков напишет «О старом и новом») Киреевский был уже другим. *А. Кошелев*, автор «Записок» (и ещё один любомудр), отметит, что «у Киреевского была очень переменчивая натура, и он был то гегелистом, то шелленгистом», постоянно менял свои философские пристрастия и взгляды. Но вот в 38-м году он встречается вновь и женится на *Наталье Арбеновой*, девушке крутого нрава, которая начинает «воспитывать» его. Он читает её Шеллинга, а она отвечает ему, что «всё это я уже читала у святых отцов». На всякую попытку философского обучения она цитировала фрагменты *церковного наследия* из *богословской литературы*.

Кошелев описывает обращение Киреевского. На второй год после женитьбы он попросил свою жену прочесть *В. Кузена*. Она исполнила просьбу, но когда он спросил о книге, сказала, что «много в ней хорошего, но нового там ничего не нашла, так как в творениях святых отцов всё это изложено гораздо глубже и удовлетворительнее». После того, как этот «краткий курс введения в философию» разбился о твердыню Православия, жена начала *приобщать* Киреевского к *церковной литературе* и после знакомства с иноком Новоспасского монастыря *Филаретом*, беседы с ним и чтения всевозможных творений, он стал тяготеть к *принятию веры*. В 1842-м году кончина старца Филарета *утвердила* его на *пути благочестия*. Занимательный момент фиксирует также Кошелев: когда Киреевский попросил у старца благословение и крест, тот отдал ему свой, сказав при этом «да будет он ему во Спасение». «И тогда Иван Васильевич пал на колени и сказал: “Ну теперь чаю, будет спасение для души моей, ибо я в уме своём положил, что если отец Филарет снимет с себя крест и мне его пришлёт, то явно будет, что бог призывает меня ко спасению”. С этой минуты был замечен *решительный поворот в мыслях и чувствах* Ивана Васильевича. После кончины отца Филарета, Иван Васильевич, живя поблизости Оптиной пустыне, в частых беседах с отцами Леонидом, Макарием и другими старцами, всё больше *укреплялся в благочестии*. Он читал много отеческих книг, беседовал со старцами и всё более *креп для будущей своей деятельности*», – пишет Кошелев.

Надо сказать, что **Оптина пустынь**, находящаяся в Калужской области, была примерно в сорока верстах от имени Киреевского. Он вошёл в своеобразный издательский коллектив, к которому примыкал иеромонах *Климент*, пришедший в Православие из протестантизма (приват-доцент Московского университета и

впоследствии духовник Константина Леонтьева), а также *Степан Швырёв* (замечательный поэт). Они сумели сделать немало переводов и редакций святоотеческого корпуса. Кстати, Киреевский был похоронен, вместе со своим братом Петром, собирателем народных песен, в Оптиной пустыни. Надо сказать, что в советское время, когда монастырь был превращён в коммунальный дом (и все могилы старцев были уничтожены), могилы Киреевских сохранились.

Так вот, пережив духовное рождение, Киреевский стал по-другому писать. И когда в «Москвитянине» в 1845 году выходит «Обозрение современного состояния литературы», то *Чаадаев* реагирует очень едкой рецензией «Письмо из Ардатова в Париж» (название которой подчёркивает контраст русской провинции и столицы европейской образованности), где он замечает, с одной стороны, «живейшее» удовольствие, сердечное умиление при виде всех благих предположений новой редакции, *всей пламенной её любви к древним нашим быту, нравам и общественности*, одним словом, ко всему тому, что по выражению одного из наших новых учителей, заключает в себя *тайну русского величия*, с другой стороны, удивление и грусть при виде какой-то скрытой *злости против всего нерусского*, как будто нашу добрую и терпимую милосердную Россию нельзя любить, не ненавидя всего прочего создания». И далее: «Я тем более поражён этим, что сочинителя объявления любил именно за те свойства души и сердца, которых тут более не находил».

Конечно, Чаадаева раздражает само словосочетание «*Православное Христианство*»: «Разве может быть христианство не православное, то есть ложное, а всё-таки христианство? Разве в области вечного духа и непрременной правды есть место для какой-то полуправды?» Соглашаясь, что есть Церковь Православная, Чаадаев всё же воспринимает это сочетание как некий *оксюморон*.

Мысль Киреевского эволюционирует, выливаясь в небольшое количество статей, среди которых можно отметить «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» 1852 года и «О необходимости и возможности новых начал для философии» 1856 года. Первая статья выходит в московском сборнике *Погодина*, а вторая – в «Русской беседе» и является по сути началом большой работы, которую Киреевский так и не смог завершить, поскольку умер от эпидемии в 56-м году. Его философское дело подхватил и попытался продолжить *Алексей Хомяков*.

В статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (где в названии уже заложена гегелевская пара категорий) присутствует набросок некоего **нового философского проекта**, где Киреевский пытается, с одной стороны, *расположить философию по отношению к богословию*, соотнести их, а с другой – *задать отношение философии к жизни*, то есть связать философию с наиболее общим итогом жизни. Философия здесь оказывается не последним, а именно предпоследним

знанием, подводящим человека и его душу к чему-то более высокому. Как говорил *Сидонский*, «философия должна сретить Бога», то есть встретить бога. **Философия есть обобщение того, что дано человеку в его опыте чувства, мысли и духа.** Но она не есть рассуждение о предельных вещах, поэтому *категории теологии* не должны быть категориями философии. Философии нужны *категории антропологические* (отражающий замысел учения о человеке). Здесь важно, что история европейской философии – это история схизмы. То есть само возникновение философии есть некий **разрыв мысли и веры**. Далее происходит ещё один раскол – **расхождение Католичества и Православия**, которое предполагает возникновение схоластики как типа рационального богословия, претендующего на попытку умом доказать бытие бога путём силлогизма и отвлечённого рассуждения. И наконец, это третья схизма – **Реформация**, то есть отделение ума от веры в возникновении *логики эгоистического умствования*. В этом смысле *немецкая философия – протестантская*, то есть которая рождается из этого протестантского опыта *философствования «изнутри себя»*.

Для Киреевского это последовательные три этапа, которые приводят к современному состоянию – *рассудочному*, в котором *отсутствует живое знание*. Это состояние знаменует кризис, в котором оказывается философия к моменту написания статьи: «Ум западного человека имеет особое сродство с Аристотелем, и Гегель – это по сути Аристотель современности. *Гегель шёл по другой дороге*, вне систем Аристотеля, но однако же *сошёлся с ним и в последнем выводе*, и в основном отношении ума к истине». Формула определяет бытие – таково отношение к философии у Гегеля. Это философия, где *вершиной является понятие, а не жизнь, где закон всецелого духа объективируется и подчиняется логической форме*. Такой философии, с точки зрения славянофилов, доступна только *истина возможного, но не действительного*. Обратный анализ, *телеология* (от существующего – к его причинам) есть также *изъян гегелевской философии* и, в частности, его *философии истории* (оказывается, якобы, что история подошла к своему концу, и Прусская монархия – финальная точка, дальше которой некуда идти).

Киреевский отмечает в своей статье и другие тенденции в европейской философии: *Боссюэ* (великий французский проповедник), *Паскаль* (янсенист), *Фенилон* (философ чувства и веры) «могли бы спасти Францию от безверия и его последствий». Но философия пошла по пути *отделения разума от других способностей духа* и зашла в тупик. То, что важно для Киреевского, так это то, что цельность философии связана с цельностью жизни человеческого духа. Поэтому поиск утраченной цельности – это один из *краеугольных камней славянофильства*.

Целостность можно трактовать по-разному. Можно примерять все силы, которые есть в человеке – это *романтический образ целостности*. А можно выстраивать эти силы

в определённую иерархию – это *патристический* образ целостности. Киреевский ближе к финалу своей статьи рисует нам *образ этого цельного или живого разума* и опыт **живознания** следующим образом: «Мы должны возвысить разум, мы должны довести его до сочувственного согласия с верою». Эта мягкая формулировка *не означает*, что мы должны подчинить разум вере и сделать вновь философию служанкой теологии. Киреевский характеризует эту возможность так: «Первое условие для возвышения разума заключается в том, чтобы он *стремился собрать в одну неделимую целостность все свои отдельные силы*, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлечённой логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства и не соглашённый с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушение отдельного эгоистического смысла независимо от рождения других понятий он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтоб господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа он не почитал за непогрешимую руководительницу к постижению высшего блага...».

Киреевский, таким образом, перечисляет разнообразные элементы этой цельности: *отвлечённая логическая способность, восторженное чувство, внушение эстетического смысла, наконец, господствующая любовь сердца* – всё это не должно воспринимать мир по одиночке, но «чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где отдельные силы сливаются в **одно живое и цельное зрение ума**». Это внутренний корень разумения мы и должны, согласно Киреевскому, обрести, чтобы получить способность к *живознанию*, к *умозрению*, то есть способность *видеть идеи* (потому что идея в переводе с греческого означает «вид»). Идея – это то, что я вижу не телесными очами, а *зрением ума*.

У *Хомякова* мы найдём сходные модели, потому что после смерти Киреевского последний положит для себя задачей *завершить начатое его другом дело* (хотя он никогда не мнил себя философом). Он пишет несколько *философских заметок* по поводу статьи Киреевского «О характере просвещения народов Европы» и по поводу отрывков, найденных в его бумагах (особенно в двух письмах Хомякова к *Ю. Самарину*), где Киреевский высказывает свои *глубинные философские интуиции*. Например, говорит о том, что цельный разум состоит из трёх элементов: *воли, веры и разума*. То есть, он не предлагает отказаться от рассудка и заменить его чем-то волюнтаристическим или мистическим, но требует *«поверять рассудок умом»*.

У *Канта* рассудок тоже не считается высшей способностью и предполагает наличие *разума* как руководящей инстанции. Но *Хомяков* бы сказал, что кантовский разум – это тоже рассудок, потому что, пользуясь своими идеями, никто не может сказать,

являются ли они *корреспондентами некоей объективной реальности*, или это просто *фантомы* (идея души, идея мира как целого, идея бога). От такой безнадежности разума Хомяков и хочет нас избавить, предлагая свою *гносеологическую* конструкцию, которая в основе является *онтологичной*: **познание есть некий акт в мире, который даёт приращение к бытию**. В письме к Самарину он пишет: «Я назвал *верою* ту способность разума, которая *воспринимает* действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка. В этой только области данное ещё носит полноту своего характера и признаки своего начала. В этой области, *предшествующей логическому сознанию* и наполненной жизненным сознанием, *не нуждающимся в доказательствах и доводах*, сознаёт человек, что принадлежит его *умственному* миру и что – миру внешнему. Тут, на оселке воли, сказывается ему, что в его предметном объективном мире создано его творческою субъективною деятельностью и что – независимо от неё».

Вера, таким образом, действует в единстве с волей и рассудком. На оселке воли мы отличаем объективное от проекций нашего сознания. *Шопенгауэр* к этому времени уже написал «Мир как воля и представления», но книга ещё не была переведена *К. Фетом*. Тем не менее, некоторые параллели всё же можно найти. Так, например, он утверждает, что **воля** – это некая данность, понятие, которое получается изнутри нас самих: «Воля не даётся человеку извне. В себе, а не вне себя добывает человек её как понятие о самом разуме. Никто в своей воле не сомневается, потому что он не мог получить понятие о ней извне, из мира внешней необходимости. Только на сознании и воле основаны целые категории понятий, потому что в ней, как я уже сказал, лежит *различение между миром существенного и миром воображаемого*. Потому, наконец, что разум точно также не сомневается в своей *творческой деятельности воли*, как и в своей *отражательной восприимчивости в вере*, или в *окончательном сознании - рассудке*».

Здесь даны довольно точные определения: **воля** – творческая деятельность разума, **вера** – отражательная восприимчивость, а **рассудок** – окончательное сознание. Речь идёт, конечно, не о религиозной вере, но о *философской вере* (о которой потом будет писать *К. Ясперс*) как о некоей достоверности того, что познаваемое нами действительно есть. Ведь, изучая в детстве иностранный язык, мы ещё не видим иностранцев, но нас заставляют поверить, что на этом языке говорят некие люди. Нам приходится совершить этот *акт веры вместе с актом воли*, которая выбирает нечто из окружающей реальности, устанавливая наш *взгляд* или общую нашу *интенциональность* (как сказали бы феноменологи): «Она ставит всё сущее, выделяя его из возможности, или иначе, выделяя мысленное из мыслимого свободой своего творчества». Свойство воли – выделять или *выхватывать некие области* из познавательного горизонта и *делать их предметами внимания* человека.

В данном случае, речь не идёт об иррациональности или мистике, хотя элемент сверхрационального здесь всё же присутствует. Но Хомяков, в отличие от, например, Вл. Соловьёва, будет довольно *критично отзываться о мистицизме и мистике*, если рассматривать их в философии. Мы чего-то вдруг познали и говорим, что это есть мистическое постижение. Но с точки зрения философского акта – это *недопустимое действие, превышение полномочий познания*: «**Думать о создаваемом мы можем не иначе, как в законах и категориях самого сознания**, иначе мы ещё думаем о нём как о веруемом, воображая, что мы думаем об осознаваемом. То есть мы уже не думаем, ибо есть внутреннее противоречие в самой душе: она не просто неполная, как была бы при недостаточности в данных, но ложная. Таков вообще *недостаток мистиков* и вообще философов, когда они начинают толковать о мире реального». Мы должны проникнуть за границу явления, но это не значит, что мы должны совершать мистический акт. Нет, мы можем *увидеть ноумен*, стоящий за явлением как некую сущность, которую мы можем «*узреть умными очами*», совершая **интеллектуальное созерцание**.

Понятие интеллектуального созерцания – спорный элемент в европейской философии. *Шеллинг* и *Декарт* были безусловными сторонниками того, что интеллект может созерцать идеи.

Мы поговорили о ядре славянофильской философии: о *критике рационализма*, критике аристотелевской и гегельянской *рассудочности*, а также о *цельном и живом знании*, объединяющим в человеке все его духовные силы.

Историческая концепция Хомякова

Стоит теперь сказать несколько слов об исторической концепции Хомякова. Оказывается весьма симптоматичным, что *славянофил Хомяков* писал «Записки о всемирной истории», в то время как *западник С. Соловьёв* будет писать «Историю государства российского». Действительно эта книга была написана не для печати (зимними досужими вечерами). Хомяков, кстати, был невероятным *книжником*, собирателем огромной *библиотеки* (более 20000 томов), и ядро этой коллекции составляли книги о религии и её истории. Сегодня такой тип учёного назвали бы *религиоведом*. Однако, мы едва ли можем установить, из каких трудов он черпал те или иные идеи, потому что библиотека его не сохранилась, а *примечаний и ссылок он не делал*.

Задача Хомякова была написать **палитру мировой истории и логики её развития**. На обложке «Записок о всемирной истории» стояли четыре буквы И. *Гоголь* сказал об этом: «Алексей Степанович *Семирамиду* пишет». Отсюда и название этого

сочинения в литературе, которое раскрывается, предположительно, в название «Исследование истины исторических идей». В основе мировой истории, согласно Хомякову, лежит характер религиозного учения (которое определено не числом богов, но категорией *воли, свободы и необходимости*): «Свобода и необходимость и составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредотачиваются все мысли человека. В языке религии, переносящем в невидимое небо законы, которыми управляется видимый мир земли и его видимый владыка – человек, свобода выражается творением, а необходимость – рождением. *Рождение* представляет самому грубому уму неотъемлемую присущность *необходимости*, точно также как *акт творения* представляет самое живое и ясное *свидетельство духовной свободы*, или лучше сказать, воли, ибо свобода – понятие отрицательное, а воля - положительное».

Если взять словосочетание «свобода воли», хорошо известное философам, его можно разделить таким образом. «Свобода от» выявляет *негативный* смысл, а «свобода для» обнаруживает волю, то есть положительный *импульс*. Мы хотим, стремимся или желаем всегда чего-то, у нас есть некий *идеал*. Это противоположность рождения и творения ложится в основу разделения мировых религиозных традиций человечества: **кушитство** и **иранство**. Кушитство – это религия Древнего Куша (Нубии), включающая в себя многие направления: и *шиваизм* (поклонение царственному существу), и *буддаизм* (поклонение рабствующему духу, находящему свободу только в уничтожении).

Восточные религии – **кушитские**, но таковыми являются для Хомякова также верования *эллинов и римлян*, потому что там мы имеем попытку дедукции пантеона богов, которая переносится на философскую дедукцию категорий. Собственно говоря, рационализм, предполагающий, что миром правит необходимость и законы, есть тоже некая разновидность кушитства. А **иранские религии** – это *иудео-христианские религии Завета*, религии книги, поскольку в Первой книге Библии рассказывается о *свободном творении мира Богом ex nihile* (из ничего). Бог не рождает мир, это не генерации богов, и даже не стечения ионов (как в гностицизме), но рождение мира по свободной воле личности.

Бердяев потом будет писать о том, что человек в своём творческом акте уподобляется Богу. Бог творит мир из ничего, и художник творит нечто абсолютно новое, никогда не бывшее (даже если он пользуется неким материальным субстратом), продолжая акт божественного творения. Это неспроста, потому что Бердяев написал книгу о Хомякове и интересовался его фигурой ещё в ранний период своего творчества. В 1902 году выходит первый том книги Завитневича о Хомякове, которая была в библиотеке Бердяева. Это отдельная тема – *влияние славянофильства на бердяевскую антропологию*. В любом случае, важно заметить символ кушитских религий: змей,

кусающий себя за хвост (*уроборос*), напоминающий закольцовывающий себя *разум*, замыкающийся в логический круг силлогизмов. Змей часто является символом *гностических сект* (офитов), в то время как Христианство делает змея скорее фигурой *отрицательного* значения (змей-искуситель).

Эти тексты Хомякова о всемирной истории содержат очень много интересных *наблюдений* над системами и учениями античной эпохи: неоплатонизмом, гностицизмом, религией древнего Ирана. Важно, что здесь мы находим практическую импликацию религиозной философии культуры: «*Вера есть крайний предел человеческого знания, в каком бы виде оно не являлось. Она определяет собой всю область мысли. Страны, в которых развитие религиозной мысли достигло высшей степени, не могли допускать полную свободу философской мысли, ибо философия объясняла мир видимый и невидимый только в тех границах, которые были предписаны ей знанием религиозным. В земле чисто иранского предания, Иудее, и в области мало искажённого предания, среднем Иране, философия должна была оставаться на самой низшей степени. В земле коренного кушитства философская вера в необходимость и её полярную двойственность, приняла основу логическую и способность к логическому развитию. Но в этом принятии законов видимого мира за всеобщим, проявляется уже произвол, положивший оковы уже на всю будущую умственную жизнь*».

Может сложиться впечатление, что Хомяков как бы боится философии и бежит от неё, постулируя её ненужность. Но надо заметить, что **кушитское начало** не просто торжествует, но **находится в поисках духа**. Поэтому возникают синкретические системы: и *гностицизм*, и *неоплатонизм* есть плод *позднеантичного синкретизма* (соединения в одно целое разнородного). Хомяков и сам был достаточным синкретистом. Дом Хомякова в Москве становился местом сбора московской *интеллигенции* (причём, отнюдь не только славянофильской). В его доме была «говорильня», в которой велись философские беседы. Как жаль, что этот дом на Арбате не дошёл до нас и был снесён в 1960-е годы во время строительства Нового Арбата.

Религиозная мысль Хомякова

Хомяков ещё и **религиозным мыслителем**, и целый том его сочинений занимают *богословские работы*. Начиная с первого светского катехизиса «Церковь одна» (который был издан на французском языке в Швейцарии), Хомяков получил прозвище «светского богослова». Можно сказать, что с Хомякова начинается традиция русской мысли (так называемое **светское богословие**), к которой будет позднее отнесён и *Достоевский*, и *Соловьёв*, и современник Хомякова *Гоголь*.

Хомяков вёл длительную и упорную переписку с *Вальтером Пальмером*, представителем оксфордского движения в англиканской церкви, того крыла англиканства, которое искало приобщение к церковной традиции. Они хотели выйти из Реформации, и Пальмер очень любил Россию, иконы и боготворил патриарха Никона. Его спор с Хомяковым – *серьёзная богословская дискуссия*, где оппонент Хомякова находится местами даже выше своего собеседника. Но после этой переписки Пальмер перешёл в католичество, а не в православие. Наряду с этим есть работы о библейских трудах *Бунзена*, переписка с епископом Утрехтским *Лоосом*. Хомяков нуждается в том, чтобы полемизировать и *утверждать себя в правоте своей веры*.

Хотя ряд богословских взглядов Хомякова *оспаривается* официальной церковью, но за ним закреплена идея актуализации в русской философской мысли *концепта соборности*. **Соборность** – это один из признаков церкви в Символе веры. Слово «*соборный*» (католикос) по иронии попало в название альтернативной православию западной церкви. Но для Хомякова соборность, представление церкви как тела Христова, есть главный её признак. Это не организация, не дом, не собрание людей, а именно *один организм*, участвующий в таинствах. В определённом смысле от Хомякова идёт и новое понимание церкви в православной традиции, поднимающееся над формальными определениями.

Но ряд моментов, которые встречаются в этом катехизисе, являются неким вызовом официальной церкви. Например, Хомяков достаточно сдержанно высказывается об *иконе*: она может помогать человеку, а можно от неё и отказаться. Ещё более *радикальной* является мысль о том, что не менее важным, чем *молитва*, является *дело (поступок человека)*. То есть, можно молиться словами, а можно *молиться делами*. Ну и *Флоренский* напишет рецензию на второй том Завитневича, где он будет весьма критичен к славянофилам в их специфическом понимании власти. Православная монархия была для них не священной традицией, а скорее разновидностью общественного договора.

Именно со славянофильством свяжут свою мысль **веховцы**, люди, которые в начале 20-го века назовут себя неославянофилами: это *Бердяев*, это *Булгаков*, это *Флоренский* и другие. Славянофилы дают как бы некий **тип органической личности**, *альтернативной интеллигентскому* (как людям, находящимся в *критической оппозиции*, постоянной *борьбе* и радикальном выступании из себя против чего-либо). В «Героизме и подвижничестве», как назовёт свою статью *Булгаков* в «Вехах», говорится, что подвиг есть некая альтернатива героизму, потому что он требует долгой и кропотливой работы над собой. Незадолго до смерти он напишет стихотворение «Подвиг», которое будет озвучено *П. Чайковским*:

«Подвиг есть и в сраженьи, подвиг есть и в борьбе,

Высший подвиг — в терпении, любви и мольбе.
Если сердце заныло перед злобой людской
Иль насилье хватило тебя цепью стальной,
Если скорби земные жалом в душу впились, —
С верой бодрой и смелой ты за подвиг берись...»

Это **духподъёмная сила подвига**, а подвиг подразумевает *подвижника*, который, быть может, молится в келье, а может это школьный учитель, который не ради карьеры и зарплат выходит каждый день к ученикам и пытается сеять разумное, доброе вечное. То есть это могут быть скромные усилия человека, который просто делает своё дело ради долга, а не ради награды или мирской славы. Эта *тема подвига* поставлена Хомяковым совершенно *всерьёз и искренно*, потому что сам он как раз был таким *подвижником*. И умер он, когда лечил крестьян во время эпидемии холеры, заразившись, перед этим потеряв свою жену. В каком-то смысле жизнь была уже не так ему мила.

Закончить, наверное, следует словами *И. Аксакова*, который был женат на дочери великого русского поэта, дипломата и мыслителя, *Ф. Тютчева*. Иван Аксаков, младший брат Константина Аксакова, поздний славянофил, который мало занимался философией, но потом, в память о своём брате, после его смерти подхватил знамя славянофильства и стал *издателем* ряда славянофильских газет. Он в статье о Тютчеве скажет, что «славянофильство является запросом и потребностью мысли». Это *не какая-то стройная концепция или философская система* (у славянофилов и не было в планах создавать стройную систему), хотя к контуру философских задач направления подошёл *Киреевский* в своей последней статье (но умер, начав писать её).

Славянофильство отражает запрос на самобытное отважное мышление: давайте попробуем сделать не так, как нас учат и как принято у модных философов, а от другого начала. У *Владимира Биbihина* будет курс лекций с названием «Другое начало». Это очень важно в философии – попытаться обосновать нечто не на том, что уже давно устойчиво и признано, а на чём-то ином. В этом смысле **славянофилы** – *не традиционалисты*, а авантюрные по духу *новаторы*. И то, что эта потребность будет повторяться из поколения в поколения и в начале 20 века, и в его конце, да и в наши дни – это неспроста. Поэтому наличие этого «двуликого Януса» в 30-е и 40-е годы 19 века в виде *дискуссии славянофилов и западников* представляет собой очень интересный случай из истории русской мысли.

Лекция 8. Западничество в истории русской мысли.

Сегодня мы поговорим о феномене русского западничества. Мы уже обсуждали, что в 30-е годы 19 века формируются две партии (славянофилов и западников), вырастающих в общественные движения из одного корня, а именно – *желания реформ к преодолению застоя*. Наряду с этим подразумевалось формирование *пути к будущему России*. Один путь выбирают *славянофилы*: это путь *исторической ретроспекции* и поиска начала в предании. Другой путь выбирают *западники*: это *путь модернизации* и усваивания, принесения на русскую почву института политических свобод (республики, демократии).

Оценка Петра Великого как водораздел общественной мысли

Надо сказать, что путь этот был довольно тернист. Можно вспомнить декабристов, которые потерпели фиаско (пятеро из них было повешено). В каком-то смысле *оценки Петра* и *отношение к петровским реформам* является водоразделом между западниками и славянофилами. Последние неоднозначно оценивали царя, открывшего «окно в Европу». Мы видели у *Хомякова* в «Старом и новом» характеристику, согласно которой Пётр использовал грубые средства, но его цель была благой. Конечно, для западников оценка Петра однозначно более позитивна. Мы читаем в предсмертном письме *Т. Грановского*, профессора истории Московского университета, к *Герцену*: «Зачем ты бросил камень в Петра, вовсе не заслужившего твоих обвинений? Потому что ты привёл неверные факты. Чем долее живём мы, тем *колоссальнее встает перед нами образ Петра*. Тебе, *оторванному* от России, отвыкшему от неё, он не может быть так близок и так понятен. Глядя на пороки Запада, ты клонишься к славянам и готов подать руку Хомякову или Аксакову. Поживи ты здесь, и ты сказал бы другое. Надобно носить в себе много веры и любви, чтобы сохранять хоть какую-то надежду на будущность самого сильного и крепкого из славянских племён. Наши матросы и солдаты славно умирают в Крыму, но *жить здесь никто не умеет*».

Этот текст был написан в 1855 году, при смене правителя, когда приходит на царствие *Александр II* с надеждой на реформирование. А вот *Белинский* ранее, в 1837 году пишет *Боткину*: «Если хочешь понять назначение России, прочти *историю Петра Великого*, он объяснит тебе всё. Ни у какого народа не было такого государя. Все великие государи других народов *ниже Петра*. Все они были выражениями жизни своих народов и только выполняли их волю, творя великое, словом, они все были под влиянием своих народов. *Пётр, наоборот, был выскочкою своего народа, он не воспитал его, но*

перевоспитал. Не создал, но *пересоздал*. Цари всех народов развивали свои народы, опираясь на прошедшее, на предание, а *Пётр оторвал Россию от прошедшего, разрушив её традицию*, и теперь смешно и жалко смотреть на наших пустоголовых учёных и поэтов, которые ищут народности для мышления и искусства в истории с Рюрика до Алексея в этой допотопной истории России. Пётр – естественное доказательство, что Россия не из себя разовьёт свою *гражданственность и свободу*, но *получит* и того, и другого *от своих царей*». От царей, которые, естественно, должны перенять это с Запада, если они не хотят повторения того, что было во Франции. В это время Белинский ещё далеко *не революционный демократ*, но исповедует *идею примирения с действительностью*, которая вытекает из плохо усвоенного им *Гегеля*. Он прочитал у Гегеля, что «всё действительное разумно, а всё разумное – действительно» и даже попытался в статье «К Бородинской годовщине» 1839 года *оправдать самодержавие* (за что Герцен потом не подал ему руки). Но этот лояльный период скоро пройдёт, как и вера Белинского в то, что именно цари должны дать народу гражданственность и свободу.

Кружок Н. Станкевича

В начале 30-х годов мы можем посмотреть на некую *предысторию* возникновения этого спора. Мы обращались к *Киреевскому*, где в своём «Девятнадцатом веке» он *скорее западник*, нежели славянофил. После шока Декабрьского восстания, к началу 30-х годов русское общество приходит в себя, и начинают образовываться кружки, салоны и философские общества. Философия продолжает быть важным элементом общественного интереса. И кружок *Н. Станкевича* в определённом смысле преемствует кружку *любомудров*.

Кружок образуется в 1831-32 году. Сам Станкевич недолго прожил, умерев от чахотки в 40-м году в возрасте 27 лет. Он учился в московском университете, жил у профессора-шелленгианца Павлова, читавшего ботанику. С юности Станкевич погрузился в мир немецкой романтики, как и многие его сверстники, боготворил Шиллера и писал «искусство делается для меня божеством». В отличие от князя *Одоевского* (его шелленгианского периода), у которого на первый план выдвигались *натурфилософские мотивы* и *эстетический идеализм*, у Станкевича гораздо сильнее проявлен интерес к трансцендентализму (учению о разуме). Он хотел бы исходным пунктом считать не трансцендентальное Я у Фихте, а *разум*, который предшествует всему.

Здесь надо заметить, что к *Шеллингу* добавляется и *Гегель*, а затем *Фихте*, тексты которых входят в круг чтения Станкевича. Вообще кружок его объединил в себе взгляды людей, диаметрально противоположных по мировоззрениям и политическим

убеждениям. В него входит *В. Белинский*, в 35-м году присоединяется *М. Бакунин*, а также *В. Боткин* (врач и корреспондент писем Белинского), с 37-го года *М. Катков* (будущий издатель «Русского вестника» и «Московских ведомостей», идеолог контрреформ Александра III, но в то время молодой интеллигент, интересующийся Шеллингом и пишущий о древней философии досократиков). Кстати, Катков издаст в Московском университете в 1850 году первую монографию, посвящённую древнегреческой философии. Кроме того, к клубу присоединился в качестве частого гостя *К. Аксаков*, хотя и не будет формально примыкать к его составу.

Аксаков так характеризовал деятельность кружка Станкевича: «В этом кружке выработалась уже *общее воззрение на Россию, на жизнь, на литературу, на мир*, воззрение большей частью отрицательное. Искусственность российского классического патриотизма, претензия, наполнявшая нашу литературу, усиленная фабрикация стихов, неискренность печатного лиризма – всё это породило *справедливое желание простоты и искренности*, породило сильное нападение на всякую фразу и эффект. И то, и другое высказалось в кружке Станкевича быть может впервые как *мнение целого общества людей*».

Действительно, официальная идеология была выражена в тезисе *Уварова* «Православие, самодержавие, народность», который был высказан им в Московском университете в 1832 году и по сути представлял собой *программу воспитания молодёжи на трёх столпах русской цивилизации*. Под народностью понималось что-то не до конца оформившееся, смутное и расплывчатое. Этому формальному логизму члены кружка Станкевича пытались противопоставить *философскую работу*. Надо сказать, что один из членов кружка, *Михаил Бакунин*, имел прекрасную отцовскую усадьбу под Торжком. Там члены кружка проводили лето. У Бакунина были три сестры, и философские чтения перемежались любовными романами. Философия становилась темой для любовных отношений. Станкевич женится на одной из бакунинских сестёр, Варваре, и когда она сопровождает его смертельно больного в Италию, она пишет по-немецки размышление философского содержания: «Жить, существовать – это дух, Бог, вся живая природа есть жизнь этого бога, это есть постепенное возвращение духа к самому себе, его самопознание. Впервые в человеке дух пришёл к познанию самого себя, и вдруг смерть, отменение его индивидуальности, погружение обратно в общее, в бога. Но эта мысль для меня опять та же, что небытие». Безутешная вдова в данном случае предаётся *философской рефлексии*, которая пронизала все уровни человеческих отношений.

Бакунин, впоследствии революционер, бежавший в Европу для того, чтобы заниматься философией и стать профессором, в это время активно читает и «Систему трансцендентального идеализма» Шеллинга, и философию Фихте о назначении человека и учёного. И вот, в письме к *Берк* в 35-м году он пишет: «Что же такое человечество? *Бог*,

вложенный в материю. Жизнь человечества – последовательный, прогрессивный ход победы бога над материей. Он будет жить не для себя». Это такой дуалистический взгляд, где бог противопоставлен материи, которой он должен овладеть. А впоследствии Бакунин станет одним из главных идеологов атеизма в книге «Социализм. Федерализм. Антиатеологизм». Но здесь мы ещё имеем образ юношеской религиозности. Не только Шеллинг, Фихте и Гегель, но и Кант читается в кружке Станкевича.

Гегельянство становится неким истоком и русского славянофильства, и русского западничества. Гегель может быть прочитан как слева, так и справа. Левое чтение гегельянства приводит к марксизму, но возможно и правое представление об истории как о целесообразном процессе, идущем к своей цели. Павел Бакунин, брат Михаила, тоже станет философом и будет трактовать Гегеля в довольно консервативном ключе. Эта атмосфера идеальной жизни, которая захватывает молодых людей и открывает философию как перспективу обретения прежде всего личного идеала, который потом трансформируется в идеал общественный.

Белинский, который не знает немецкого и потому соприкасается с Гегелем в пересказах товарищей, пишет в 37-м году: «Жизнь идеальная и жизнь действительная всегда двоились в моих понятиях. Премухинская гармония и знакомство с идеями Фихте благодаря тебе в первый раз убедили меня, что идеальная то жизнь есть жизнь действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, ничтожество, призрак, пустота. Я узнал о существовании этой конкретной жизни для того, чтобы узнать своё бессилие усвоить её себе. Я узнал рай для того, чтобы удостовериться в том, что приближение к его вратам, не наслаждение, но только предощущение его гармонии и ароматов есть единственно возможная моя жизнь».

Это то ожидание, переступая через которое, философ превращается в практика. Мы не можем ждать милости от высших сил и должны сами выхватить её из рук проведения. Такова логика развития многих кружковцев 30-х годов. Параллельно с кружком Станкевича, который считался «трезвым», был ещё и «пьяный» кружок Герцена и Огарёва, где элемент социальности был с самого начала более существенен. Но в общем-то деятельность молодых друзей реализовывалась в форме «Разбойников» Шиллера. Это был романтический идеал с определённой религиозностью, не ортодоксальной, поскольку бог романтиков – это не бог катехизиса. Но в каком-то смысле сила, живущая в человеке, природа, сознавшая себя в человеке, и есть божество. Здесь учение Фихте оказывается очень кстати. Фихте писал: «Хочешь ты видеть бога лицом к лицу, каков он есть сам по себе, не ищи его за облаками, ты найдёшь его всюду, где ты есть сам. Посмотри на жизнь преданных ему, ты увидишь его, предайся ему сам и ты найдёшь его в своём сердце...». Высшая степень есть самосознание человека, которое превращается в познание, философию и науку (то есть гнозис). Это стремление

оправдать и освятить историю через *разумное искусство*, точный *отпечаток разума*, которые человечество оставляет за собой.

Впоследствии эти идеи будут пропущены через *Л. Фейербаха* и его «Сущность Христианства», где мы увидим, что *бог есть совокупность идеальных черт человека*, и суть религии в том, что человек отчуждает от себя представление о нравственном идеале и переносит его на небеса. Но это уже следующий этап, на котором *Чернышевский* и *Лавров* испытают существенное влияние Фейербаха. А отсюда вообще один шаг до *К. Маркса*. Но этот шаг ещё необходимо сделать.

В начале 1840-х годов происходит *распад кружка*, который был связан во-многом со смертью Станкевича. Раньше в Москве был район, где названия улиц носили имена деятелей 30-х годов: *улица Герцена* (нынешняя Большая Никитская), от которой отделялись *улица Огарёва*, *улица Станкевича*, *улица Грановского*. То есть, можно сказать, что все эти улицы носили имена западников. По этой топонимике можно было проследить *историю раннего западничества* 30-40 годов в России.

Трансформация идеалов кружка Станкевича под влиянием В. Белинского

Давайте поговорим о том, как происходит трансформация идеала кружка Станкевича. Здесь значимой фигурой является литературный критик *Виссарион Белинский*, романтик и революционер (если можно так выразиться), который тоже проживёт недолгую жизнь (всего 37 лет, по сути, возраст Пушкина) и умрёт от той же чахотки. Фамилия его происходит от местечка *Белынь*, где его дед был священником. Белинский родился в семье уездного лекаря в необычном месте, крепости Свеаборг (входящим ныне в черту Финляндии), входившей тогда в состав Российской империи.

В 1829 году он поступил на *словесный (историко-филологический) факультет* Московского университета на казённый счёт, и уже в студенчестве в его комнате начал собираться литературный **кружок студентов-разночинцев** «Литературное общество одиннадцатого нумера». Вообще, надо сказать, что русская философия рождалась в значительной степени как литературная критика, поскольку литература уже состоялась к тому времени в качестве *национальной*, а философия ещё во-многом была *подражательством* и *заимствованием*. Поэтому какие-то его идеи и мировоззрение формировалось в обзорах русской литературы за такой-то год, или в статье Белинского «Литературные мечтания».

Мы часто слышим упрёк русской философии в литературоцентризме. Но это не совсем так, потому что *литературоцентризм* был свойственен скорее *ранним* годам, когда авторитетами были Гоголь и Достоевский, и от *литературы ожидалось некое постижение социального быта* и бытия человеческого. Но литературное творчество было пронизано токами *немецкой философии Гегеля, Шеллинга*, и начало 40-х годов особенно отмечены *сложным языком*, связанным с влиянием философских систем немецкого идеализма. Например, К. Аксаков, говоря о поэме «Мёртвые души», пишет: «В поэме Гоголя восстанавливается *гомеровский эпос*. Она представляет нам целую форму жизни, целый мир, где опять, как у Гомера, свободно шумят и блещут воды, восходит солнце и красуется вся природа, и живёт человек. Мир, являющий нам глубокое целое, внутри лежащее *содержание общей жизни, связующее единым духом все свои явления*. В поэме Гоголя выступает *вся Россия*, при этом *субстанциальное вечное* в её бытии».

Белинский отзывается на эту статью: «Умозрение, спекулятивное построение, гегельская философия на замоскворецкий лад. Пожалуй, нам *субстанцию русского народа запрячут в горшок* со щами и кашею и вместо белужины *запекут её в кулебяке*». Это показательный момент того, что литературный критик пытается говорить сложно, используя философскую терминологию.

Но вначале Белинский сам становится заложником «примирения с действительностью». Но именно *смерть Станкевича* в некоторой степени заставляет его *протестовать против необходимости и исторического фатализма*. И он пишет, что не может примириться с этой смертью и возвращает Гегелю его «засаленный философский колпак». Он говорит в письме к Боткину 1841 года: «Я давно уже подозревал, что философия Гегеля – только момент, хотя и великий, но что *абсолютность её результатов ни к чёрту не годится*, что лучше умереть, чем помириться с ним. *Субъект у него не сам по себе цель, но средство* для мгновенного выражения общего, а это *общее является у него в отношении к субъекту молохом*, ибо, пощеголяв в нём, в субъекте, бросает его как старые штаны. Благодарю покорно, Егор Фёдорович, кланяюсь вашему философскому колпаку, но со всем подобающим вашему философскому филистерству уважением, честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, там бы попросил вас отдать мне отчёт во всех *жертвах усилий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверий, инквизиции, Филиппа второго* и прочего, иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой».

В этой логике мы видим предтечу Ивана Карамазова в романе *Достоевского*. И хотя он писался в конце 70-х, в Иване мы видим определённо человека 40-х, социалиста, который *не смог для себя решить проблему теодицеи* (оправдания бога в том, что он не является творцом зла), и который потому *отвергает от себя и бога, и закономерность*,

и философию, и провиденциализм, и по сути приступает к бунту. Неслучайно эта глава называется «Бунт Ивана Карамазова», то есть некий всполох человека, который не сумел объяснить мироздание, и для которого традиционное объяснение (исходящее из религиозной доктрины) оказалось *несостоятельным*. Поэтому взамен он может предложить только *практическое действие в сфере социального*.

И поэтому в том же году Белинский пишет *Боткину*: «Социальность, социальность или смерть – вот девиз мой. *Что мне в том, что живёт общее, когда страдает личность?* Что мне в том, что гений на земле живёт в небе, когда толпа валяется в грязи? Что мне в том, что я понимаю идею, что мне открыт мир идей в искусстве, в религии, в истории, когда я не могу этим делиться со всеми, кто должен быть моими братьями по человечеству, моими ближними во Христе, но кто мне чужие и враги по своему невежеству?». *Ф. М. Достоевский* в своём «Дневнике писателя» вспомнит потом, что в одной из ночных бесед Белинский сказал, что если бы Христос пришёл сейчас, он был бы с нами (с революционерами). Возникает некий образ *Христа-революционера*, а также Христианства, понятого как религия революции. То есть надо либо перевести Христианство на язык революции, либо отвергнуть его и *поклониться Революции* как богу в его чистоте.

Здесь, несмотря на то, что, казалось бы, он выразил *желание быть на стороне жертвы* (подобно Карамазову, плачущему о слезинке ребёнка) и спрыгнуть с верхней ступени головой вниз, возникает тема соотношения цели и средств: *ради благой цели можно чем-то пожертвовать*. Виссарион Белинский пишет здесь: «Нету ничего выше и благороднее как способствовать её социальности, развитию и ходу, но смешно и думать, что это может сделаться само собою временем, без насильственных переворотов, без крови. *Люди так глупы, что их нужно насильно вести к счастью, да и что тысячи в сравнении с унижением и страданием миллионов*. К тому же, да будет справедливость и да погибнет мир!». Логика вполне понятна, но, как напишет *Бакунин* в «Немецком ежегоднике» 1842 года, «*страсть к разрушению, творческая страсть... весь мир насильно мы разрушим до основанья, а затем...*». А вот что будет затем, не совсем понятно, но главное – разрушить.

Меняется определённый уклад по отношению к *религиозному мировоззрению*. В 1847 году Белинский пишет своё знаменитое *письмо Гоголю* из Зальцбурга (где он лечится в тот период), бросая Гоголю упрёк на его книгу «Выбранные места из переписки с друзьями», которая появляется незадолго до этого. Эта книга сильно шокирует общественность, причём и справа и слева (и западников, и славянофилов), потому что Гоголь в ней встал в непривычную для литератора позу *учительства*, где по сути наставляет *актёров* (как заниматься театром), *помещиков* (как управлять крестьянами), *священников* (как учить людей добру), и т.д. Литература выходит за свои

рамки и становится некоторой общественной миссией. Автор «Ревизора» вдруг становится *проповедником*, и это покажется обществу странным, особенно когда Гоголь в своём завещании (которым он открывает эту книгу) предлагает не ставить ему памятника, но в память о нём сделаться лучше (что в Христианстве допустимо только по отношению ко Христу).

Религиозный пафос этой книги Гоголя завершается *письмом о праздновании Пасхи*, где он высказывает мысль о том, что у нас в России, прежде чем во всей земле, воспряднуется Светлое Воскресенье Христово, потому что мы ещё не утратили младенчество, и нам свойственно переживание праздника. В нас ещё живо желание обнять другого, хотя бы на один день припасть к другому, *жить ради другого и сделаться лучше* – все эти благопожелания Гоголя разбиваются о скалу критицизма Белинского, который утверждает, что Гоголь выдумал русский народ, и что этот народ совсем не религиозный. По сути, это звучит как *упрёк в реакционности*. Это письмо было альфой и омегой *советского школьного образования* (не читая при этом книги Гоголя, которая даже не вошла в 6-томное гоголевское «Собрание сочинений»). В дальнейшем стали ругать уже Белинского, а Гоголь оказался прав, но в философии важен сам *диалектический процесс*, и здесь можно сказать, что в этом *критическом запале* было и что-то *личное* (мятежное и беспокойное, постоянно впадающее в крайности).

Об этой свойственной ему особенности знал и сам Белинский. Он пишет об этом Боткину: «Знаешь ли, что я теперешний болезненно *ненавижу себя прошедшего*, и если бы имел силу и власть, то горе бы тем, которые теперь то, чем я был назад тому год. Итак, я в новой крайности – это идея социализма, которая стала для меня идеей идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой знания. Всё из неё, для неё и к ней, она – решение вопроса». **Социализм**, который тоже организуется в свои общества и *кружки* (например, **общество петрашевцев**). За участие в таких обществах пойдёт на каторгу *Ф. М. Достоевский*, вместо смертной казни, а также *Н. Чернышевский*, который сядет в Петропавловскую крепость по сути за свой дневник, а потом проведёт остаток жизни на каторге и в ссылке. Это тоже история русского западничества, которая имеет разные регистры и выражается в том числе в радикальных протестах народников (о чём мы впоследствии поговорим).

Фигура Тимофея Грановского

Говоря о том, как конституируется русское западничество, нужно назвать имя *Тимофея Грановского*. Мы вспоминали его слова о Петре, потому что Грановский был неким символом *профессора-западника*, который по сути был основателем серьёзной *исторической школы* Московского университета. Его лекции по истории Средних веков,

прочитанные в 40-е годы, закладывают фундамент научного изучения истории Запада (которое потом выразится в работах *Чичерина, Виноградова, Соловьёва* и других). Здесь важно именно это *видение Европы*.

В отчёте «Московских ведомостей» о лекциях об истории Средневековья мы читаем: «Грановский выходит перед московским обществом не как адвокат Средних веков, а как *заявитель великого ряда событий* в их *органической связи с судьбами всего человечества*. Он вправе требовать, чтобы, желая осуждать и отталкивать целую фазу жизни человечества, выслушали по крайней мере симпатический рассказ о ней. В наше время *глубокое уважение к народности не изъяло характера реакции против иноземного*. Многие смотрят на европейское как на чужое, практически как на враждебное, многие *боятся в общечеловеческом утратить русское*. Генезис такого воззрения понятен, но неправда его очевидна. Мы должны уважить и оценить *скорбное и трудное развитие Европы*, которое так много даёт нам теперь. Мы должны постигнуть то *великое единство развития рода человеческого*, которое раскрывает в мнимом враге брата, в расторжении – мир. Одно *сознание этого единства* даёт нам *святое право на плод, выработанный потом и кровью Западом*».

Это мысль, которую мы уже встречали у *Чаадаева* в «Философических письмах»: есть исторические народы, а есть *не исторические народы*. Эта формула лежит в основе западнического представления о народности. Вот слова самого Грановского: «Здесь нам, русским, открывается великое и прекрасное поле. Устранённое движение, которое захватило все народы, бросив их на пути, тогда как конец далеко не виден, устранённые от этого движения, *мы стоим на пороге Европы наблюдателями*, и притом не праздными. Движение европейской жизни находит отголоски и у нас, и *мы стараемся понять их, извлечь из них поучительный пример*, в чём и состоит *русское воззрение на историю*. *Западный человек брошен в различные партии и потому не может быть наблюдателем той драмы, в которой сам принимает участие*. Он ищет в прошедшем оправдание своей мысли, и на настоящее ему некогда обратить внимание».

Русский народ в этой характеристике как бы живописует историю Европы с точки зрения её сегодняшнего дня: «Им некогда сверять прошлое с настоящим, они предоставили это дело нам, своим младшим братьям европейской семьи, непричастным к раздору старших. Подвиг трудный, которого результатом должно быть не одно удовлетворение учёного любопытства, а полное, имеющее определить жизнь уразумение истории и её законов». Историей, таким образом, следует заниматься для того, чтобы, уразумев её законы, *строить своё собственное будущее*. Это представление о *единстве духовной жизни человечества* не имеет в себе ничего *ни радикального, ни революционного, ни атеистического*. Это мысль, которую выразит, в частности,

религиозный философ *Владимир Соловьёв*, который будет из славянофильства идти в сторону западничества (*из национальности – в сторону космополитизма*).

Но опять-таки, что здесь ставить во главу угла: своё (*национальное*) или вселенское (*универсальное*)? Грановский делает выбор в пользу универсального, причём это *универсальное* равняется *европейскому*. Собственно, *сама Европа мыслит себя в качестве универсальности*, поскольку в основу европейской культуры заложен **принцип всемирности** (*Pax Romana*, а затем и *Pax Christiana*). Европа, как носительница культуры, считает эту культуру общезначимой. Русское западничество по сути принимает эту идею, которая является идеей, высказанной Европой о самой себе.

Фигура Александра Герцена

Важной фигурой западничества 40-х годов также является *Александр Герцен*, представитель другого кружка, кружка, организованного совместно с *Огарёвым*. Молодые юноши, которые в 14 лет отправляются на Воробьёвы горы и дают там *клятву* (как герои *Шиллера*), что они должны будут *послужить освобождению России*. По сути это стало результатом Восстания декабристов.

Герцен родился в 1812 году (году наполеоновского нашествия на Россию). Он был внебрачным сыном. Его отцом был дворянин *Яковлев*, а матерью – шестнадцатилетняя немка *Генриетта Гааг* (дочь мелкого чиновника). Отец даёт сыну *искусственную фамилию*, придуманную им самим (от *Mein Herz* – «моё сердце» по-немецки). Это очень подходит к темпераменту, эстетизму и барству Герцена, потому что среди всех русских революционеров он в наибольшей степени ощущает свой аристократизм. Кстати, деньги, которые позволяют ему безбедно жить в России и после процветать в Европе – это деньги, полученные помещным хозяйством (состояние его семьи). В «Былом и думах» он будет вспоминать об отступлении 1812-го года (по рассказам его гувернантки) и жалеть о том, что не смог по младенчеству принять участия в этих событиях.

Всё творчество Герцена есть некий невроз выхода из детского состояния. *Человечество должно повзреть* и вступить в зрелый период истории. *Детство – это состояние неподходящее и недостойное*, согласно Герцену. Он будет вспоминать, как одиноким шатался по комнатам большого отцовского дома, оказывался на кухне, а также любил общаться с кучером, прислугой и крестьянами, о том, как любил простой народ. В этом тоже есть своего рода *черта эстетизма*. В этом есть некое *снисхождение*, поскольку народ всё же *не ровня* барину. Поэтому книга «Былое и думы» является уникальным образом и *портретом эпохи* (который не был завершён), но также и *зеркалом самого Герцена*, с его нарциссизмом и артистизмом, которые не оставляют его даже тогда, когда

он описывает самые трагические страницы своей жизни (гибель матери и сына во время кораблекрушения в Италии). Он описывает природу (когда он отправляется к острову, где произошло крушение), соотнося её картины с состояниями своей души крайне художественным образом.

Герцен, как и Белинский, поступает в Московский университет, но уже на физико-математическое отделение. В книге есть забавное описание университета того времени, который разделялся на две корпорации: на *русских профессоров* и *немецких профессоров*, относящихся друг к другу с презрением и *пренебрежением*. В университете Герцен участвует в истории протеста против нелюбимого преподавателя и оказывается в карцере. Ну а дружба с *Парсеком*, чтение *Сен-Симона*, усвоение идей утопического социализма – всё это приводит к *надзору*, *аресту* и *высылке* в 1834 году. Герцена обвинили в распевании пасквильных песен, поместили в Крутицкую тюрьму в Москве, где гауптвахта, а далее последовала *ссылка* в Пермь, в Вятку. Ссылка, впрочем, была безбедной, потому что Герцен был на вольном поселении и даже служил в губернской канцелярии.

Потом, по ходатайству *Жуковского*, он был переведён во Владимир, где он женится на *Н. Захарьиной* (которую тайком увозит из Москвы). И действительно, этот брак – светлая страница в жизни Герцена. Когда он потом встречается с Огарёвым и его молодой невестой, они вместе опускаются перед распятым и молятся, благодаря бога за счастье, которое было послано им. Это счастье было трудным, потому что проблемы в семье привели к изменам: Захарьина уходит от Герцена к немецкому поэту *Гервегу*, а сам Герцен какое-то время живёт с женой Огарёва. Это была некая черта русского западничества, как её отметил *Дурылин*: если мы, говоря о *славянофилах*, видим «ложе нескверно», органический *патриархальный семейный уклад* и родовой быт, то в *западничестве* мы видим *кипение страстей*.

Герцен, при всём при этом любил свою жену, и её преждевременная смерть и похороны в Нице были для него большой драмой. В музее Герцена есть даже картина этих похорон ночью при факелах. В 1840-м году Герцен возвращается в Москву (ему было разрешено), после чего проследует переезд в Петербург, *новая ссылка* в Новгород, а после – новое возвращение в Москву в 42-м году. Здесь Герцен пишет свои первые серьёзные философские работы, которые он публикует в «Отечественных записках». Речь идёт о «Письмах об изучении природы» и «Дилетантизм в науке». Здесь надо заметить, что Герцен становится практически родоначальником жанра публичной философии в России. Эти тексты, выходящие в журнале, печатаются достаточно *большим тиражом*, попадают в провинцию, где их *читают обыватели*. И *чтение философии*, тот жанр, который в России прежде был свойствен узкому кругу интеллигенции (дворянства), *становится широко публичным*.

В раннем и едва ли не первом своём рассказе «Овцебык» Лесков таким образом рисует провинциальный вечер в Курске: «После жаркого дня наступила свежая роскошная ночь. В такие ночи курские жители наслаждаются своими курскими соловьями. Соловьи свищут им целую ночь напролёт, они напролёт целые ночи их слушают в своём большом густом городском саду. Всё бывало ходят тихо и молчаливо, и лишь только *молодые учителя жарко спорят о «Чувствах высокого и прекрасного», или о «Дилетантизме в науке»*. Жарки бывали эти громкие споры. Даже в самые отдалённые куртины старого сада, бывало, доносятся возгласы «это дилемма», «позвольте, априори рассуждать нельзя!», «идите индуктивным способом» и тому подобное. Тогда у нас ещё спорили о подобных предметах. Вопросы, занимающие нас теперь, тогда ещё не поднимались, и во множестве голов свободно и *властно господствовал романтизм*, господствовал, не предчувствуя появления новых направлений, которые заявят свои права на русского человека, и которые русский человек примет, как он принимает всё, то есть не совсем искренно, но горячо, с аффектацией и пересолом».

Герцен тоже *гегельянец*, и Гегель захватывает его с подачи *кружка Станкевича*. Знакомясь с кружком в 39-м году, он начинает читать Гегеля и вдохновляться им. Помимо чтения «Феноменологии духа» (которое происходит уже после смерти Станкевича в 1842 году) с её знаменитой диалектикой раба и господина (которую Маркс кладёт в основу концепции социальной революции), параллельно Герцен читает *мистиков* (Бёме, Сведенборга и других), немецких поэтов (*Гёте, Шиллера, Гофмана*), «Пролегомены к историсофии» польского гегельянца *Цешковского* (который ставит проблему соотношения философии и практики – философии истории будущего). Последний ставит задачу **перехода от теоретического мышления – к осуществлению философски обоснованных идеалов**.

В Германии того времени тоже формируется *левое гегельянство*: это *Руге, Бакунин и Маркс*. По сути, *философия Гегеля антропологизируется* Герценом. Она должна дать нам образ *идеального человека*, который есть монах, аскет, но только вместо веры в бога, он «воцерковлён» *верой в науку*. Наука для Герцена является *подлинной религией*. Здесь возникает формула, которая впоследствии будет важна для русского *народничества*: вера в науку. **Наука – это не просто совокупность знаний и метод продвижения к истине, но предмет веры в некую силу, которая должна изменить и перестроить нашу жизнь.**

В «Письмах об изучении природы» мы читаем, что «человек должен проработать науку, исходить всеми противоречиями и антиномиями». В следующей работе «Дилетантизм в науке» мы тоже видим критику различных позиций учёного, которые кажутся Герцену недостойными. В частности, одна из четырёх глав посвящена так

называемому «буддизму в науке»: учёный, выходя из практики, отрешается от действительности: «Необходимо не только отрицательное примирение науки, но и положительное примирение любви». То есть, человек должен выйти со своим знанием в область социальной жизни.

Он критикует также и *романтиков* (которых он сближает с католицизмом), и *специалистов* (которые видят труд учёного как специализацию, то есть углубление в узкий предмет). В 1872 году уже *Достоевский* будет рекомендовать статьи Герцена как лучшую философию не только в России, но и в Европе. А в 1873 году будет даже предпринято переиздание «Писем», правда весь тираж (3600 экземпляров) будет уничтожен.

Кстати, упомянув об оценке Герцена Достоевским, следует продолжить и вспомнить здесь «Дневник писателя»: «Герцен был *продукт нашего барства*: русский *дворянин и гражданин мира*, прежде всего. Тип, явившийся только в России и который нигде, кроме России, не мог явиться. Герцен не эмигрировал, не полагал начало русской эмиграции – нет, он уже итак *родился эмигрантом*. Они все, ему подобные, так прямо у нас и рождались эмигрантами, хотя большинство из них и не выезжало из России. Полтора года жизни предыдущей жизни русского барства, за весьма малыми исключениями, истлели последние корни его, *расшатались последние связи его с русской почвой и русской правдой*. Герцену как будто сама история предназначила выразить собой этот *колоссальный разрыв с народом* огромного большинства образованного нашего сословия. В этом смысле, это тип *исторический*. Отделяясь от народа, они, естественно, потеряли и бога. Беспокойные из них стали *атеистами*, вялые и спокойные – *индифферентными*. К русскому народу они питали лишь одно *презрение*, воображая и веруя в то же время, что любят его и желают ему всего лучшего».

Достоевский – явный *почвенник*, причём эти идеалы он ярко выразит уже в своих статьях в «Заре» после каторги. В этом плане он ищет ту *укоренённость*, которую *потеряла* русская интеллигенция и, в частности, Герцен. Этот феномен **эмигранта внутри своей страны** – это то, на что обращает внимание Достоевский. В каком-то смысле это *крест и карма западника*, потому что он всё время отыскивает в своём быте некое *несоответствие эталону* (Западу), которым для него выступает то Франция, то Англия, то Германия, то некий обобщённый образ Европы вообще. Хотя, как мы понимаем, Европа в 19 веке является далеко *не однородной*.

Мы видели пример *религиозного западничества* – *Петра Чаадаева*, но здесь можно вспомнить и *Владимира Печорина*, приват-доцента Московского университета, который уехал на Запад и стал (после участия в революционных событиях и приговора в России) *католическим* проповедником на Британских островах (получив чуть ли не общеевропейскую славу). Печорин, который сначала писал о том, «как сладостно

отчизну ненавидеть и ждать её уничтоженья», уехав на Запад, шлёт *Чижову* свои «Замогильные записки», а в 1853 году пишет Герцену: «Признаюсь вам откровенно, ваше последнее письмо навело на меня ужас. Что будет с нами, когда ваше образование одержит победу? Наука – всё, альфа и омега, не та обширная наука, которая обнимает все способности человека, видимое и невидимое, наука, так как понимал её мир до сих пор, но наука ограниченная, узкая, наука материальная, которая забирает и рассекает вещество и ничего не знает кроме него. Куда бежать от тиранства вашей материальной цивилизации? Как некогда христиан влекли на амфитеатры, чтобы их отдать на посмеяние толпы, жадной до зрелищ, так повлекут теперь нас, людей молчания и молитвы, на публичные торжества и там спросят: “Зачем вы бежите от нашего общества? Вы должны участвовать в нашей торговле, в нашей удивительной индустрии. Идите витийствовать на площади, идите проповедовать политическую экономию, обслуживать падение и возвышение курса. Идите работать на наши фабрики, направлять пар и электричество, идите председательствовать на наших пирах. Рай здесь – на Земле, будем есть и пить, ведь мы завтра умрём”. Вот что меня приводит в ужас, ибо где же найти убежище от тиранства материи, которое больше и больше овладевает всем? Стоило ли покидать Россию из-за умственного каприза?».

Вот таково письмо эмигранта из России. Этот поиск Европы тоже заканчивался по-разному, приводил к *разным итогам*. Да и Герцен, отплывший из Кронштадта в 1847 году на Запад после смерти своего отца, оказывается в эмиграции сразу в буре революции. Первый текст, написанный им за границей, переработанный потом в «Письма из Франции и Италии», свидетельствует нам о *революционных событиях 1848 года*, и уже полон тоски и *недовольства по поводу того, что он находит на Западе*. В «Былом и думах» он отметит: «Здесь бьёшься о потолок завершённого». Герцена отвращает то, что санкюлоты (третье сословие), по сути, своей целью полагают ту же самую буржуазную сытость, против которой они восстают.

Неслучайно отец *С. Булгаков* назовёт Герцена «*Прометеем, приковавшим себя к скале позитивизма*». Этого позитивизма всегда не хватало, и Герцену всегда хотелось вырваться в романтическом бунте. Современная Европа – это торжествующий лакей, как говорит Герцен: «*Буржуазия* явилась на сцене самым блестящим образом *в лице хитрого, увёртливого*, шипучего как шампанское *цирюльника и дворецкого*, словом, в лице *фигаро*. А теперь она на сцене в виде чувствительного *фабриканта, покровителя бедных и защитника притеснённых*. Во время Бомарше *фигаро* был вне закона, в наше время *фигаро – законодатель*. Тогда он был беден и унижен, стягивал понемногу с барского стола и оттого сочувствовал голоду, и в смехе его скрывалось много злобы. Теперь его бог благословил всеми дарами земными, он обрюзг, отяжелел, *ненавидит голодных и не верит в бедность*, называя её ленью и бродяжничеством. У обоих *фигаро* общее, собственно, одно лакейство, но из-под ливреи *фигаро* старого виден человек, а из-под

чёрного фигаро нового проглядывает ливрея. И что хуже всего, он не может сбросить её, как его предшественник, она приросла к нему так, что её нельзя снять без его кожи».

Даже *католицизм*, хотя Герцен давно уже не христианин (хотя ему что западное, что православное христианство – не мило), ему *противен*. Какая-то фальшь чувствуется в этих процессиях и ритуалах. Он пишет: «Ритуалы восточной церкви несомненно изящнее и величественнее. И Папа, который шлёт по электрическому телеграфу благословение своему новорождённому императорскому принцу через два часа после разрешения императрицы...». Так что *западник* совсем не обязательно родное дитя прогресса и *не всегда восторженный поклонник западной цивилизации*. Оказалось, что на Западе он становится *критиком Запада* с художественной точки зрения.

Происходит определённый *надлом* и в герценовском *гегельянстве*. Ту *рациональность*, которую видит Герцен в гегелевской философии, и которой наполнены его статьи 1841-42 годов, он *начинает ставить под вопрос*. Если там он пишет, что «в природе есть некая случайная закраина», и некоторые люди принимают её за абсолютное, то здесь эта закраина как будто ширится и превращается в пропасть. В тексте «С того берега», написанном после Революции 1848 года, как раз и отражается этот новый **исторический стоический идеал** Герцена: «Всё вне нас изменяется, всё зыблется. Мы стоим на краю пропасти и видим, как он осыпается. И мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы, нашей самодержавной независимости». Необходимо освободить человека от подчинения обществу, народу, человечеству, идее. Человек должен быть предоставлен самому себе, а личность должна встать над обществом и над природой, иначе мы будем продолжать бесконечные человеческие жертвоприношения.

В центре философии Герцена, таким образом, оказывается **человек**. Философия оказывается предельно *антропоцентрична*: «У человека вместе с сознанием рождается потребность нечто своё спасти из вихря случайности. Это есть чувство своего достоинства и стремление сохранить *нравственную самобытность своей личности*».

Смысл личности оказывается противопоставлен смыслу истории, потому что у *истории*, как выясняется, *нет никакого смысла*. Она идёт туда, куда захочет человек: «Ни природа, ни история никуда не идут, и потому готовы идти всюду, куда им укажут. Хозяина нет, рисунка нет, одна основа, да и мы одни одинёхоньки». Это романтический бунт против предопределения смысла истории, где мы должны непременно идти в какую-то *конечную точку*, и каждое *предшествующее* поколение удобряет почву для *последующего*»).

Так вот, такой *телеологический* подход к истории не срабатывает, и Герцен противопоставляет ему другой, *циклический*: «Вечная игра жизни, безжалостная, как

смерть, неотразимая, как рождение, *corsi u recorsi istoriui, Perpetuum mobile* маятника». Вот в чём смысл истории, а вовсе не в прогрессе: «Зачем люди живут? Так себе родились и живут. Зачем все живут? Тут мне кажется предел вопросом. Жизни цель, средства, причины и действия – это *вечное беспокойство деятельного напряжённого вещества*, отыскивающего равновесие для того, чтобы снова потерять его. Это *непрерывное движение, ultima ratio*, далее идти некуда».

Неслучайно в 1923-м году выпускник Одесского университета, Г. Флоровский, русский эмигрант, оказавшийся в Праге, в Русском научном институте на юридическом факультете защитит диссертацию «Историческая философия Герцена». Флоровский, в это время уже *православный* человек (правда ещё не патролог и не историк церкви, как через несколько лет), но он выбирает для исследования именно *Герцена*, потому что ему интересен этот **поворот от смысла истории к смыслу жизни**. Последний реализуется за счёт погашения первого. Только тогда человеческая личность чего-то имеет и чего-то стоит, когда она не служит каким-то надчеловеческим силам. Если вся история – это заранее поставленная *инсценировка*, так давайте, говорит Герцен, тогда возьмём *деревянные мечи*, зачем нам проливать кровь в постановке этой *провиденциальной шарады*.

Герцен, конечно, был мыслителем, для которого очень важно **время перехода**. Он очень пронзительно пишет о раннем Христианстве, когда умирает *античная цивилизация* и отмечается рождение новой. Но сейчас умирает христианская цивилизация, и на смену ей тоже должно прийти нечто новое. В «С того берега» Герцен как раз констатирует ожидание этого нового: «*Разве вы уходите из театра при начале пятого действия каждой трагедии*, боясь расстроить нервы? Судьба Эдипа не облегчится тем, что вы покинете партер – он всё так же погибнет. Остаться до последней сцены – лучше. Иногда зритель, задавленный несчастьем Гамлета, встретит молодого Фортинбраса, полного жизни и надежд. Само *зрелище смерти* – торжественно, в нём лежит великое поучение».

В эмиграции Герцен тоже проживает целую жизнь: из Европы уезжает в Лондон, после смерти Николая I издаёт первую «Полярную звезду», где печатает первое «Философическое письмо» *Чаадаева*, а также письмо *Белинского* к Гоголю. Затем, в 57-67 годах он, совместно с Огарёвым, издаёт революционную газету «Колокол». Причём пишут в эту газету самые разные люди. В частности, *Победоносцев*, будущий обер-прокурор Святейшего Синода, пишет в «Колокол» анонимную статью. В Петербурге Герцена травят как *вдохновителя нигилизма*, заправляют этой травлей *Каткова*. Но тем не менее, «Колокол» и издаваемый Герценом альманах «Голоса из России» попадают в Россию и ложатся на стол чуть ли не к каждому губернатору и чиновнику.

Неподцензурная зарубежная пресса отказывается барометром, к которому *прислушиваются* в разных коридорах российской власти.

В 1865 году он переезжает в Женеву, где образуется достаточно мощная колония русскоязычных радикалов, и переносит туда издание «Колокола». В 68-м году выходят последние 15 номеров на французском языке. И *поздний* Герцен имеет склонность к некоему *революционному успокоению*. В письме к старому товарищу, в ответ на брошюру *Бакунина* «Постановка революционного вопроса» он говорит об *экономических реформах*: «Насилием можно расчищать место. Но *экономический переворот имеет необъятное преимущество перед революцией*. Нужно просвещать капиталистов... борьба против неотвратимого – бессмысленная трата сил». И важный тезис, свойственный скорее *консерватизму*, нежели *либерализму*, звучит из уст Герцена: **нельзя освободить людей снаружи более, чем они свободны изнутри**.

Вообще, Герцен, как человек необъятной широты, смыкается и со своими противоположностями. Например, в *социализме* он придавал большую роль *общине* (подобно славянофилам, полагая, что община может *помочь нам перешагнуть через капитализм*). А *трагический эстетизм* Герцена (его взгляд на историю как художника) будет очень близок *Константину Леонтьеву*, который будет учиться у него *эстетическому пониманию истории* (как потом определит леонтьевский взгляд на историю *В. Розанов*). Так что крайний революционер и крайний консерватор России в чём-то совпадут в своих взглядах.

Ну и в завершении обратим внимание на небольшую цитату из *дневника* Герцена 44-го года, которую в своей книге «В своём углу» *С. Дурылин*: «Вчера я смотрел долго на два портрета мои Витберговой работы. Один делан в конце 35-го года, другой – в первой половине 36-го. Оба были похожи, и мне стало грустно. Первый раз я испытал *чувство человека, не токмо вышедшего из юности, но и отделившегося от неё*. Где эти черты? Где эти выражения? Где мягкость, нежность грация?».

Дурылин пишет: «Выписываю и своей руке не верю. *Стоит перед зеркалом и как начавшая стареть кокетка, сокрушается...* Это сам о себе-то? Кто это, гоголевский Собачкин? Не Собачкин, а Герцен». Это чувство эстетического понимания истории, ради которого возникает даже образ подпольного человека: миру ли провалиться или мне чай не пить? Пусть мир провалится, а я чай пить буду. То есть, *я посмотрю на то, как всё вокруг сгорает на мировом стоическом пожаре* и полюбуюсь.

Поэтому в Герцене не только рождается *пламя мировой революции* (как скажет Ленин: «Декабристы разбудили Герцена, а Герцен развернул пламя революционной агитации»), но в нём рождается и *человек-художник*, который во-многом будет «вершить судьбы истории» со всем свойственным ему *иммориализмом* и неразличением добра и зла.

Стоит сказать, что это, конечно, не все ключевые фигуры русского западничества, и мы будем не раз возвращаться в своих рассуждениях к этой оппозиции славянофильства и западничества



Лекция 9. Философия почвенничества.

Сегодня, продолжая наш рассказ об истории русской мысли, мы поговорим о **почвенниках**. Почвенники – это *не славянофилы*, и в то же время, это и *не западники*. Это своеобразные люди 1850-х годов, о которых *Аполлон Григорьев* скажет: «Нечто среднее между трансценденталистами 40-х и нигилистами 60-х».

В 40-е годы, как мы говорили, русская философия пробудилась по отношению к проблемам *социального* толка. В то же время это было время господства *гегельянства*, и в моду входило усложнение, выкладки сложных философских дефиниций. Появляются первые *философские статьи*, написанные для *массового* читателя (статьи *Герцена*). *Философия*, как и всё в культуре, не должна заполнять собой всё интеллектуальное пространство, иначе она становится навязчивой (её не должно быть много). И вот 50-е годы были такой попыткой уйти от сложности 40-х годов, к тому же это была *реакция* на Французскую Революцию, которая была весьма плачевным событием в жизни Европы.

В 1849 году князь *Ширинский-Шихматов*, новый министр народного просвещения, подал Николаю I записку, где указывал, что *польза от философии сомнительна, а вред возможен* (и потому лучше бы философию в университетах не преподавать). И сообразно этому совету в университетах *закрыли курсы* по теории познания, по метафизике и ряду других философских дисциплин (оставлены были только логика и опытная психология, преподавание которой было поручено священству). Таким образом, философия была изгнана из университетов.

Почвенники, тем не менее, успели получить хорошее *философское образование*. Прежде всего мы говорим здесь о трёх именах: *Аполлоне Григорьеве*, *Фёдоре Достоевском* и *Николае Страхове*. Остановимся пока на первой фигуре списка.

Фигура Аполлона Григорьева

Аполлон Григорьев учился в Московском университете в период его расцвета в конце 30-х и начале 40-х. Он был ровесником *Достоевского* и *Данилевского*, слушал лекции *Грановского*, *Редкина*, *Погодина*, *Швырёва*, которые пробуждают в нём интерес к русской старине, древности и народному творчеству. Даже какое-то время он работает в университете, заведует библиотекой, но по забывчивости, не всегда записывает выданные книги, которые впоследствии теряются.

Его товарищем по университету был *Афанасий Фет*, *Яков Полонский*, а также будущий историк *Сергей Соловьёв*. В нашу задачу не входит изложение биографии Григорьева, хотя множество событий в ней невозможно обойти. Это и его влюбчивость, и неудачный брак, и долгие странствия (он жил и в Венеции, где был домашним учителем в дворянской семье). Есть замечательная книга *Кара-Мурзы* «Русские в Италии», где фигура Григорьева присутствует. В общем-то, умер он достаточно молодым человеком в возрасте 42 лет от пристрастия к алкоголю. Но не в этом его след в русской культуре. Свет, зажжённый им, будет впоследствии передаваться к *Достоевскому* и *Леонтьеву*, вплоть до *Галича* и *Высоцкого*.

Он создаёт *органический стиль мышления* и философствования, обращая внимание на то, что сам человек является неким *целостным организмом*, где материальное неотделимо от духовного, а также на то, что само развитие исторических (и, прежде всего, народных) объединений есть *органический процесс*. У организма есть возраст: есть детство, юность, зрелость и старость – некий *цикл* развития. И это связано с некими *биологическими силами* (которые *Лев Гумилёв* позже назовёт *пассионарностью*). Народный организм развивается, даёт плод и иссякает. Это *целостное и самодостаточное единство*, и позднее это представление скажется у *Н. Данилевского* в его «России и Европе».

А сама идея жизни, представление, что **жизнь есть органическое единство**, черпается из *Гёте* и *Шеллинга* (немецкой философии). Григорьев пишет во фрагментах своей статьи «Критический взгляд на основы и приёмы современной критики искусства»: «Живая свежая трава пробилась сквозь надгробные камни, *жизнь охватила тлеющее*. То, что считали умершим, воскресло. Иное, как Шекспир, поднялось на вечную жизнь, другое, как подавленные народности и под спудом лежащие их памятники их поэзии, ожило на время и боролось, хотело жить снова, как хотела жить, например, романтическая реакция, совершила честное дело борьбы и улеглась на вечный покой».

Его стезя была – *литературная и театральная критика, художественное творчество* (он автор романов «Один из многих», «Другой из многих»), а также *поэзия*. **Органическая критика** – это тоже определённый подход к искусству. И когда *К. Леонтьев* напишет «Анализ, стиль и веяния. О романах Л. Толстого», слово «веяния» он возьмёт именно у Григорьева. То есть, задача художественного критика – попытаться *уловить нечто неуловимое* (веяния), присутствующее в произведении. Искусство не является «*искусством для искусства*» (чистым развлечением духа ради совершенствования формы), и в то же время не есть *идеологический проект* (не «роман с тенденцией», классическим примером которого можно считать «Что делать» *Чернышевского*). Критик должен различать в художественном тексте какой-то **этический посыл**. Он должен различать типы: «Литература бывает народна в обширном

смысле, когда она в своем мирозерцании отражает *взгляд на жизнь, свойственный всему народу*, определившийся только с большею точностью, полнотою и, так сказать, художественностью в передовых его слоях; *в типах* — разнообразные, но общие, присущие общему сознанию, сложившиеся цельно и полно типы или стороны народной личности; *в формах* — красоту по народному пониманию, выработавшемуся до художественности представления, будь это красота греческая, итальянская, фламандская, все равно; *в языке* — весь общий язык народа, развившийся на основании его коренных этимологических и синтаксических законов, следовательно, не язык касты, с одной стороны, не язык местностей — с другой. Чтобы не оставить и малейшего повода к недоразумениям, должно прибавить, что под *передовыми слоями народа* разумею я тоже не касты и не слои случайно выдвинувшиеся, а *верхи самосуцного народного развития*, ростки, которые сама из себя дала жизнь народа». Критик обращает внимание на **ТИПЫ**. Красота народная, выразившая себя в красоте профессионального искусства, язык народный, но не воспроизводящий диалекты. И так далее.

Это и есть почвеннический подход к литературе. Искусство воплощает в образы и идеалы сознание массы: «*Поэты суть голоса масс, народностей, местностей, глашатаи великих истин и великих тайн жизни*, носители слов, которые служат ключами к уразумению эпох – организмов во времени, и народов – организмов в пространстве». То есть, не рассудочные теории, выведенные из прошедшего, но именно жизнь, которая являет себя в языке, творчестве, поведении и характерах – есть центр внимания. Почвенники обращают внимание не только на крестьянский быт, но ориентированы скорее на *городской народ*, на *разночинцев*. Возникает даже такой жанр, как **городской романс**, который, возможно, был закреплён как раз *А. Григорьевым*.

«Две гитары за стеной жалобно заныли
С детства памятный напев: “Милый, это ты ли?”»

Эти строчки из цыганской «Венгерки», известные каждому, будут перепеты потом и *Вл. Высоцким*, и *А. Галичем*. Но это не крестьянский стих и быт, а именно *городской*. И **почва** – это не только то, что пахут и сеют, это некая *метафора и основа*, из которой *произрастает народная жизнь*. И интерес к почве свойственен и *немецкой* культуре, и мышление некоей народной общности – тоже тема немецкой мысли.

Но почва бывает разная: и глиной, и чернозёмом, и песком, а ещё бывает *матерью-сырой землёй*, о которой потом *Достоевский* скажет в Бесах устами Хромоножки. Почва, которая доходит до отождествления с Богородицей – это родина, родная земля, которую русские эмигранты будут увозить в ладанках во время отступления из Крыма и будут завещать хоронить себя, бросив туда пригоршню родной земли. Почва – это и **земства** как особое *местное самоуправление*, которое поднимается

в России во время реформ Александра II и которое олицетворяет собой и народную жизнь, и управление этой жизнью.

Если говорить об идеологии почвенников, то не сделать этого лучше, чем объявлением о подписке на журнал «Время». В 1861 году, после восьми лет ссылки и каторги, возвращается *Достоевский* и решает с братом Михаилом издавать этот журнал. Его текст хорошо иллюстрирует отношение почвенников к прошлому, в частности, к оппозиции за Петра / против Петра. Это был своего рода водораздел, по которому проходило различие между славянофилами и западниками, особенно если мы возьмём *Аксакова* и *Самарина*. Так вот, Достоевский пишет: «Все, последовавшие за Петром, узнали Европу, примкнули к европейской жизни и не сделались европейцами. Когда-то мы сами укоряли себя за неспособность к европеизму. Теперь мы думаем иначе. Мы знаем теперь, что не можем быть европейцами, *мы не в состоянии себя втиснуть в одну из западных форм жизни*, выжатых и тайных, Европою из своих собственных национальных начал, нам чуждых и противоположных. Точно так *мы не могли носить чужое платье, сшитое не по нашей мерке*. Мы убедились, что мы – тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе новую форму, взятую из почвы нашей, из народного духа и из народных начал... Но на родную почву мы возвратились непобеждёнными. Мы не отказываемся от нашего прошедшего, мы сознаём и разумность её. Мы сознаём, что реформа раздвинула наш кругозор, что через неё мы осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов».

Уже в первом номере вышедшего журнала «Время» он пишет: «Общество поняло, что *с западничеством мы упрямо натягиваем на себя чужой кафтан*, несмотря на то, что он уже давно трещит по всем швам, а *со славянофильством разделяем поэтическую грезу воссоздать Россию по идеальному взгляду на древний быт*, взгляду, ставившему вместо настоящего понятия о России, какую-то балетную декорацию, красивую, но несправедливую и отвлеченную... Но теперь *мы хотим жить и действовать*, а не фантазировать». То есть, почвенники решают поставить себя между западниками и славянофилами, обнаруживая слабость крайности в позициях и тех, и других.

Надо сказать, что в Григорьеве интересует нас не позиция и принципы его литературной критики, но скорее сам тип человека, который *Достоевский* потом назовёт «**образом русского человека**» (далёкого от идеального представления, но в каком-то смысле типического). Григорьев сам говорил о себе в письме Погодину, что «либо в петлю, либо в Лондон, либо что-нибудь делать». И также: «Меня ждёт Афонская гора, или виселица». Как это напоминает героев *Достоевского*, того же Алёшу Карамазова, про которого сам автор не знал, то ли он пойдёт в революционеры, а то ли поступит в монастырь. Но больше всего, конечно, сходство есть с Митей Карамазовым, который

просто списан с Григорьева, со всей его *страстностью, буйностью и добротой*, и особенно с его имени: Дмитрий – имя, которое связано с землёй.

Вот ещё одна интересная характеристика, которую даёт Григорьев: «Мы все – маленькие Петры, *великие* наполовину, и *обломовцы* – на другую». Он любил свой народ и не был его ненавистником. Он называл русский народ «даровитым, умным и критичным». Совершенно замечательны запоминания Григорьева под названием «Мои литературные и нравственные скитальчества», книга его жизни, где скиталец – именно то слово, которым описывает его тот же *Флоровский*. Странник знает куда идёт (к святыне), а скиталец не знает цели своего пути, меняя адреса и в *географии*, так и в *мировоззрении*. Мы видим, как он вначале пробует *Шеллинга* и *романтизм*, а затем это кажется ему ветошью, чем-то устаревшим.

Он пишет в своих «мемуарах»: «Это было в эпоху начала 50-х, в пору восстановления второй и самой настоящей моей молодости, в пору восстановления в душе новой или, лучше сказать, обновлённой веры в грунт, в почву, в народ; в пору воссоздания в душе и сердце всего непосредственного, что только по-видимому, похерили в них рефлексия и наука; в пору надежд, зелёных, как цвет обёртки нашего милого “Московитянина” 1851 года... *Одиночеством я перерождался*. Я, живший несколько лет какою-то чужою жизнью, переживавший чьи-то, но во всяком случае не свои страсти, начинал *на дне своей души доискиваться собственной самости*... Я готов был каяться как в грехе каком-нибудь в своём *трансцендентальном процессе*, доставшегося душе недёшево, способен был отречься, как от сатаны, от всего...».

Этого достаточно, чтобы представить себе **духовную мастерскую**, где *рушится любая схема*, где есть высокая потребность найти идеал и задание цельной жизни. И возврат к почве, народу и первоначально мыслится как раз такой *возможностью*. *Константин Леонтьев*, который будет очень ценить Григорьева (не меньше, чем Герцена), скажет о том, что **самое важное и ценное в нации – это лица**: «Чем знаменита, чем прекрасна нация? Не одними железными дорогами и фабриками, не всемирно удобными учреждениями. *Лучшее украшение нации – лица, богатые дарованием и самобытностью*. Лица даровитые и самобытные не могут быть без деятельности и творчества. Когда есть лица, есть и произведение... Аполлон Григорьев был и сам лицом, и все его произведения дышали некоторой особенностью. И несколько не досказанное направление его было *исканием прекрасного в русской жизни и русском творчестве*».

Это очень важно, потому что где-то здесь происходит **рождение русского персонализма**. И если личность сначала несёт *негативный характер* («закон личности» *Достоевский* связывает с земными проявлениями, и между личностью и эгоизмом стоит знак равенства), но потом происходит *переосмысление этого понятия*. **Личность как**

лицо становится выражением *творческой индивидуальности*, а может и *лицом Бога* (или тем местом, где происходит встреча человека с божественным).

Вот что писал о Григорьеве его университетский друг, *Я. Полонский*: «Я знал Григорьева как благонаправленного и послушного мальчика в студенческой форме, боявшегося вернуться домой позднее девяти часов вечера, и знал его как забулдыгу. Помню Григорьева, проповедующего поклонение русскому кнуту и поющего со студентами песню, положенную им на музыку: “Долго нас помещики душили, станковые били”. Помню его не верящим ни в бога, ни в чёрта, и в церкви на коленях молящегося до кровавого пота. Помню его как *скептика*, и как *мистика*. Помню его своим другом и врагом. Григорьев как *личность*, право, достоин кисти великого художника. К тому же это был чисто *русский по своей природе, стихийный мыслитель*, невозможный ни в одном западном государстве».

Фигура Николая Данилевского

Давайте теперь от Григорьева проследуем к *Николаю Данилевскому*, потому что это пробуждение **лица** (не только индивидуального, но и *национального*) по сути сделало возможным фигуру последнего, панслависта и позднего славянофила, который был автором очень спорной и значительной книги «Россия и Европа», опубликованной в журнале «Заря» в 1869 году, и впоследствии в 71-м году вышедшей отдельным изданием. Всего же эта книга при жизни Данилевского выдержит три издания, последнее из которых будет в год его смерти – в 1885 году.

Владимир Соловьёв, будучи оппонентом Данилевского, назовет эту книгу «*Кораном славянофильства*», считая, что **теория культурно-исторических типов** является «ползучей» (а надо, согласно Соловьёву, чтобы теория была «*крылатой*» и охватывала собой всю историю в едином всемирном процессе).

Данилевский, как и Григорьев, 1822 года рождения, родился в Орловской губернии. Он учился в Царскосельском лицее, который заканчивал *Пушкин*, а потом был слушателем в Санкт-Петербургском университете на факультете естественных наук. Учёба ботанике не мешала чтению *социалистической литературы Фурье*, чаще всего в кружке *Буташевича-Петрашевского*, где Данилевский оказывается фактически вместе с Достоевским (хотя близко они в то время не общались). Кружок этот был разгромлен в 49-м году, и его участники были арестованы. Мы помним о смертной казни Достоевского, которая была заменена восьмилетней ссылкой и каторгой. Данилевскому повезло больше, ему удалось, проведя 100 дней в Петропавловской крепости и написав *объяснительную записку*, доказать свою *непричастность* к собраниям кружка, но тем не

менее, он был сослан сначала в Вологду, а затем в Самару. И там, и там он служил в губернаторских канцеляриях и параллельно *занимался наукой*.

Пребывание на Волге поспособствовало его *исследованиям приволжского климата*, за монументальный труд о котором он даже получил научную премию. Пребывание в Самаре способствовало его интересу к *рыболовству*. Он участвовал в экспедициях *К. Бэра* по исследованию рыбных промыслов Каспия, и впоследствии какое-то время являлся главным рыбным инспектором на Волге. Все эти труды выдают в нём действительно состоятельного и успешного учёного-естествоиспытателя. Но к ним надо добавить и его предсмертный большой труд в двух томах – «Дарвинизм: критическое исследования». Данилевский был *противником эволюционной теории* Дарвина, находил в ней ошибки и доказывал её несовершенство. Надо сказать, что Дарвин был в то время в центре внимания научного сообщества: и *Тимирязев*, и *Рачинский*, и *Страхов*, и даже *Победоносцев* откликнулись по-своему на его работы.

Позиции были разными, но в теории естественной эволюции действительно есть *ряд моментов, которые являются скорее умозаключениями, нежели следствиями из опыта*. Мы не можем вернуться на миллионы лет в прошлое и опытным путём проследить процесс зарождения видов. Действительно ли происходила трансформация одних видов в другие, или же был некий набор биологических видов, которые видоизменялись, но не переходили из одного рода в другой. В любом случае, *интерес Данилевского к России и Европе* в его теории цивилизаций был скорее *побочным явлением* в его карьере. Но это совершенно нормальная черта 19 века. Так мы видим, что сочинение музыки является побочным продуктом деятельности *П. Бородина*, который был хорошим химиком и, наверное, остался бы истории именно в качестве учёного, если бы ещё не написал несколько симфоний и незаконченную оперу «Князь Игорь». А *Н. Римский-Корсаков* вообще был морским офицером.

«Россия и Европа» создавалась в то время, когда на пике было **славянское движение**. В России в 1867 году прошёл *международный славянский съезд*. Это было движение славянских делегатов от границ Российской империи в столицы, с проведением различных мероприятий и митингов. Этот фестиваль был приурочен ко дню *Кирилла и Мефодия* (моравских братьев-учителей славян, авторов славянской письменности) и, по определённым выкладкам, к *тысячелетию создания письменности* (767 год, по *Бодянскому*), впоследствии празднованию тысячелетия крещения Руси.

Тогда «*норманнская теория*» (о призвании варягов) была утверждена в качестве официальной, а в Новгороде был поставлен памятник *началу русской государственности*. Таким образом, если в 1863 году праздновало государство, то в 1867 году праздновало общество. И обеды, и приёмы, и славянский съезд – всё шло под сенью хоругви Кирилла и Мефодия. Надо сказать, что отношение официальной власти,

несмотря на то, что приёмы проходили и в домах великих князей, и в Царском селе, было достаточно сдержанным. Славянское движение не представляло собой фундаментального основания русской государственности, ведь часто *с панславизмом на устах выступали и противники государства*, такие как *М. Бакунин* (выступавший за объединение славянских народов в свободную федерацию общин вне государства).

Другой важный фактор – это **освободительная борьба славянских народов против двух империй**, которые начали трещать по швам: *Австро-Венгрии* и *Османской*. Через десять лет после книги Данилевского, мы имеем *Русско-турецкую войну*, которая была войной за наших славянских братьев, *болгар*, точно также, как *Первая мировая война* в 1914 году своим непосредственным поводом будет иметь защиту *сербов*. Эта тема славянского единства присутствовала в русской политике и тем более в русской культуре. Вообще говоря, «Россия и Европа» являет собой некий политический проект и манифест. Возникают вопросы: что делать освобождающимся славянским народам? Идти ли им *на Запад* (как считал *К. Леонтьев*), к французскому парламенту и перенять идеалы свободы, равенства и братства и завести у себя республику на французский лад? Но *Данилевский* видит возможность другого исхода в *консолидации славян вокруг России*, с новым центром Империи в Константинополе (войска генерала Скобелева готовы были войти в него в 1878 году). Так что эта книга точно не является сугубо культурологическим исследованием.

Когда выходила эта книга, *Достоевский* находился во Флоренции и писал *Н. Страхову*: «Да ведь это будущая книга всех русских надолго. И как много способствует тому язык и ясность, популярность её, несмотря на строго научный её приём. *Она до того совпала с моими собственными выводами и убеждениями, что я даже изумляюсь на иных страницах сходству выводов*. Мои мысли я давно уже два года записываю, именно готовя тоже статью, чуть ли не под тем же заглавием, с точно такую же мыслью и выводами. Каково же радостное изумление моё, когда встречаю теперь почти то же самое, что я жаждал осуществить в будущем, уже осуществлённым стройно, гармонически, с необыкновенной силой логики и с той степенью научного приёма, которую я, конечно, несмотря на все мои усилия, не смог бы осуществить никогда. Я до того жажду продолжения этой статьи, что каждый день бегаю на почту и высчитываю все вероятности скорейшего получения “Зари”. И хоть бы по три главы печатала редакция, вместо двух. Прочтёшь две главы и думаешь: “Целый месяц ещё, а, пожалуй, и сорок дней”».

Книги в то время печатались в журналах по мере выхода номеров, что было хорошим *заработком* для литераторов. Так *Катков* в своё время вынудил Достоевского (страстного картёжника, спускающего деньги в европейских казино) написать несколько хороших романов, давая ему аванс вперёд. Ну а после того, как книга была дописана и

опубликована в журнале, можно было уже издавать её в виде *отдельного издания*. «Россия и Европа» появилась в 1871 году и по сути стала первой в череде европейских книг о **цивилизации**, поставившей вопрос о том, *развивается ли она линейно* (однаправленно, как считал *Блаженный Августин*), или же как-то иначе. Так вот здесь мы находим представление об истории как своего рода монадологии, где есть несколько относительно *замкнутых в себе очагов* (которые напоминают *организмы*), которые имеют *циклический потенциал* (рождения, развития и угасания).

К таким концепциям можно отнести и концепцию *О. Шпенглера*, выраженную в его «Закате Европы», и взгляды *А. Тойнби*. Разницей было лишь количество цивилизаций и принципы этого исторического процесса. Так, если Шпенглер совсем уж стоичен (и *гипотеза бога совершенно не нужна ему для объяснения истории*), то у Тойнби понятие *судьбы* сопрягается с понятием греха и разумной свободы (а также с понятием *вызова и отклика между божеством и историческим человечеством*).

У Данилевского тоже есть определённый элемент провиденциалистского христианского понимания истории, но он вторичен по отношению к гипотезе о том, что история представляет собой ряд **культурно-исторических типов** (10 типов: *египетский, китайский, ассиро-вавилонно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический или арабийский, и германо-романский или европейский*). Европейский тип – это последний тип, который стареет и уходит, а на смену ему должен прийти *славянский культурно-исторический тип*. Заметим, что у Шпенглера, который выделял восемь культур, рождается *русско-сибирская культура*.

Кроме десяти типов Данилевский выделяет два погибших типа: *мексиканский и перуанский*, при этом не выделяя американского типа в качестве отдельного. Есть также и временные феномены, смущающие современников: *гунны, монголы, турки, скифы, сарматы и другие кочевые народы*, выполняющие функции разрушителей устойчивых цивилизаций. Данилевский заключает: «Итак, или *положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа*, или *разрушительная деятельность так называемых бичей божиих, предающих смерти дряхлые, томящиеся в агонии цивилизации, или служение чужим целям* в качестве этнографического материала – вот три роли, которые могут выпасть на долю народа».

Важно, что у этих культурно-исторических типов есть своё **ядро**. Один из пяти законов Данилевского – это **закон самобытности**, который гласит, что *начало культурного-исторического типа черпается из самого себя*, заимствуя из других цивилизаций лишь некий *материал*. Это можно сравнить с пониманием **сущности** у *Аристотеля*: *сущность есть категория, которая сказывается о самой себе*, а все остальные сказываются о ней. Надо заметить, что этот принцип является метафизическим (то есть, можно указать на наличие этой сущности, но схватить её до

конца нельзя). *Сущность культурно-исторического типа* является скорее предметом философской дедукции, либо предметом веры. То есть, мы должны просто поверить Данилевскому на слово, что у славянской культуры такая сущность есть, а у какой-нибудь другой – нет. Надо сказать, что Шпенглер, к примеру, выделяет в качестве отдельной культуры византийскую, а Данилевский не выделяет её в отдельный культурно-исторический тип, относя её к греческому и римскому типам.

Для чего это всё нужно Данилевскому? Ему нужно ответить на вопрос: *Европа или Россия?* В третьей главе он однозначно заявляет, что Россия находится вне европейского исторического процесса и поясняет это тем, что *Россия не входила в состав империи Карла Великого, не входила в теократическую федерацию*, которая заменила собой Карлову монархию, *не участвовала в борьбе с тотальным насилием*, которое привело к возникновению тех форм гражданской свободы, вырабатывавшиеся в ходе этой борьбы, и религиозно *Россия никогда не была католической*. Поэтому «Россия – что-то гигантски лишнее в качестве носительницы европейской цивилизации. И не только гигантски лишнее, но и трудно преодолимое препятствие к распространению европейской цивилизации». Если попытаться сделать из России Европу, то нужно будет полностью ослабить народное начало и принести страну в жертву человечеству.

Это звучит в духе тех, кто говорил о *петровских реформах*, что они *коснулись бороды да кафтана, но не затронули внутренней сущности* русского человека. Это вопрос, поставленный западниками и славянофилами, и по-своему решённый Данилевским. *Невозможно примирение с Европой*, прежде всего, потому, что сама Европа не собирается считать Россию равноправной частью себя. Есть книга А. Массиса «Защита Запада» (написанная уже после Шпенглера, в конце 1930-х), которая предлагает провести *границу Европы по Рейну* (подразумевается, что Веймар и Варшава уже не принадлежат Европе, не говоря уже о России, которая представляет собой *дух хаоса* Азии, угрожающий Европе). Но общее в этой позиции есть то, что Европа часто пролагает границу Европы совсем не по Уралу, понимая под Европой *отнюдь не материк с географическими детерминантами*, а некий *духовный мир* (то пространство, где реализуются *общеевропейские ценности*). Европа ставит себя в центр мира и считает, что вершина мировой истории – это история европейская, совершенно забывая о том, что **Христианство, с которым связано духовное становление Европы** (как восточной, так и западной) – это **религия, пришедшая с Ближнего Востока**.

Стоит ли нам особенно переживать, что мы – не Европа, спрашивает Данилевский, отвечая: нет, европейская цивилизация такая же односторонняя, как всё на свете: «Теперь мы поняли, что *политические формы, выработанные одним народом, собственно, только для одного этого народа и годятся*, но не соглашаются распространять эту мысль на прочие отправления общественной мысли». А вообще

таких отправлений, по Данилевскому, насчитывается **четыре (основы культурно-исторического типа)**:

- 1) **Религиозная**
- 2) **Культурная**
- 3) **Политическая**
- 4) **Общественно-экономическая**

Те цивилизации, которые были в истории, они были или *одноосновными*, или *двухосновными*. Например, говоря о *европейской (германо-романской) цивилизации*, Данилевский выделяет две основы: *политическую* (правовую) и *экономическую*. Говоря о *Риме*, он выделяет *правовую* основу. Касаемо *еврейской* цивилизации, он выделяет *религиозную* основу (евреи дали миру Библию). Таким образом, становящаяся славянская цивилизация должна, по его мнению, стать четырёхосновной, то есть развить в наивысшей степени все четыре столпа.

Важно для этой книги различие *всечеловеческого* и *общечеловеческого*. Этот принцип Данилевский выделяет, говоря, что *общечеловеческого не существует*: «Другое дело – **всечеловеческое**, которое надо отличать от общечеловеческого, оно без сомнения **выше всякого отдельно человеческого или народного**, но оно и **состоит из всей совокупности народного**, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать. Оно несовместимо и неосуществимо ни в какой бы то ни было одной народности». Данилевский приводит в качестве образа *деревню*, где нужно не толпиться на общей площади, а отстраивать свою улицу. Неплохой метафорой для Данилевского был бы «Этномир» (культурно-развлекательный комплекс в Подмосковье, включающий в себя жилища и другие культурные артефакты). Но важно, что здесь речь идёт не просто о *мультикультурализме* (где меньшинства играют ключевую роль), но о **собирающей силе, матрице культурно-исторического типа**.

Идея Данилевского о *славянстве* подразумевает *русский народ*. Здесь важен и *религиозный* фактор, который является, возможно, самым большим *затруднением* этой системы. Поляки-то католики, и буквально за несколько лет до выхода «России и Европы» происходит *Польское восстание*. Этот регион включён в Российскую империю, но в нём происходят сильные пертурбации. Поэтому Данилевский пишет: «И так для всякого *славянина, русского, чеха, серба, хорвата, словака, словена, болгар*, желал бы прибавить и *поляка*, после бога и его святой церкви, идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше науки, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без осуществления, без духовно, народно и политически *самобытного независимого славянства*. И напротив того, все эти блага будут необходимыми последствиями независимости и самобытности».

Соловьёв назовёт «Россию и Европу» Данилевского «зоологическим национализмом», и в «Национальном вопросе в России» будет очень жёстко критиковать эту книгу (и даже назовёт свою статью точно так же, как называется книга Данилевского). Он будет писать: «Я вполне признаю существование культурно-исторических типов, указанных Данилевским, но их тематическое различие не закрывает для меня ещё более важной для меня противоположности между Востоком и Западом, а также не мешает мне признавать последовательное преемство всемирной истории, которое, однако, гораздо сложнее простого исторического порядка. Всё зависит от той степени обобщения, на которую мы становимся. Я же, со своей стороны, становясь и на крайнюю степень обобщения, вовсе не думаю отвергать предыдущие ступени».

Полемика с Данилевским, которая затронет и Страхова, ярого сторонника его концепции, по сути, поспорит Соловьёва со Страховым. Но, как будет свидетельствовать Розанов, Соловьёв будет говорить об этом так: «Если в лесу завелись разбойники, и нет никакой возможности их изловить, то надо поджечь лес». Вот и Соловьёв в своей полемике с Данилевским и весьма умеренным русским национализмом, «поджигает лес». Кстати, надо сказать, что Данилевский искренне верил в свои идеи и даже воплощал их в своём имении в Крыму. Он купил имение недалеко от побережья, где построил этнопарк, состоявший из десяти локальных парков, каждый из которых иллюстрирует одну из цивилизаций. Например, еврейскую цивилизацию иллюстрирует оливковая роща, а греческую – кипарисовая лужайка. Данилевский умер в Тифлисе, но его похоронили в этом парке, как он и завещал. В настоящем году будет решаться судьба этого парка, потому что сегодня идут большие споры относительно того, передать ли его под строительство санатория, или же сделать там заповедник с именем этого выдающегося человека.

Надо сказать, что посмертно Данилевского не забыли, и было как-минимум одно переиздание его книги до Революции. И были также переводы его книги: ещё в 19 веке «Россия и Европа» была переведена на французский язык, после чего последовали переводы на немецкий и английский. И в Соединённых Штатах в 50-е и 60-е годы было защищено достаточно много диссертаций, посвящённых Данилевскому и его национализму. По рассказам, книга Данилевского лежала на столе у Иосифа Сталина, и в определении нации, которое давал Сталин, есть некоторая общность с тем, что писал Данилевский, потому что признаки нации (и общность языка, и политическая независимость, и разнообразие этнографических элементов, и федерация политически-союзнических государств, и общее самосознание) были так или иначе затронуты в его книге.

Данилевский дал и определённые ростки в русской культуре. Протоиерей *Василий Зеньковский* в своей книге «Русские мыслители и Европа» одну из глав называет «Данилевский и евразийцы». Да, **евразийцы** тоже были «*цивилизационщиками*». Вообще, эту линию можно назвать концепцией цивилизационного развития. Но евразийцы делают акцент на нашей *близости к Азии* («это не столько Евразия, сколько *Азиона*», как сказал *Мелюков*). Великая степь, монголы, которые ближе нам, чем католики – ничего этого мы у Данилевского не находим. Как не находим и годного для евразийцев *утилитарно-идеологического использования Православия*.

Слово «**идеократия**» предполагает почти насильственное распространение Православия (в качестве «*бытового исповедничества*»). То есть, *вопросы веры выхолащиваются*, ведь главное, чтобы человек правильно молился и ходил в нужный храм. Ничего подобного нет у Данилевского, поэтому его с трудом можно назвать предтечей *Евразийства*. Скорей уж, из мыслителей недавней эпохи, ярко писавших о *самобытности российской цивилизации*, можно отметить *Александра Панарина*. Он был наследником идей Данилевского в прямом смысле этого слова.

У Данилевского можно найти множество любопытных наблюдений о *национальном менталитете*. Кстати, эту тему разовьёт потом в своей эпической серии книг мыслитель, писатель и филолог *Георгий Гачев*. Он будет говорить о *национальных образах мира* и «Национальных образах Бога» (так будет называться его последняя книга, вышедшая уже после его смерти). Здесь тоже можно сказать, что это определённно линия Данилевского.

Задаваясь вопросами о менталитете, Данилевский подмечает, что есть не то, чтобы национальный колорит в науке, но склонность тех или иных наций к определённым областям знания. Так *англичане*, оказавшиеся в сложном климате на острове, поставленные перед условием выживания, берут за основу *идею борьбы за существование*. Мы встречаем эту идею и в политической теории *Т. Гоббса* (созданной на основе «войны всех против всех» в естественном состоянии), а также у *А. Смита* (строящего свою теорию трудовой стоимости на идее свободной конкуренции), и, наконец, у *Ч. Дарвина* (согласно которому, двигателем развития является борьба за существование и естественный отбор).

Таким образом, *французов* Данилевский называет склонными к чистой *математике*, а *немцам* приписывает особую склонность к *археологии* и *лингвистике* (что отчасти подтверждается раскопками *Шлимана* и реформами *фон Гумбольдта*). Но здесь интересен сам тезис о том, что «национальность менее всего проявляется в науках простых по своему содержанию или очень высоко стоящих по своему развитию». «В таких науках приложимы строгие методы исследования», - пишет Данилевский. А там,

где мы имеем дело с «науками о духе» (как сказал бы Виндельбанд), мы в большей степени встречаем национальный колорит.

В Данилевском, ушедшем из жизни в 1885 году, то есть уже после царевубийства, в начале царствования Александра III мы видим яркое выражение *позднего славянофильства* и *позднего почвенничества*. Тут уже начался процесс, который С. Трубецкой назовёт «разложением славянофильства». И таким маркером разложения славянофильской идеологии будет *Константин Леонтьев*, который (также, как и *Достоевский*) восхитится «Россией и Европой», а потом совершенно исключит славянство из идеи своего политического проекта (в качестве идеи опасной и губительной для России, стоящей на византийских основаниях) и разойдётся с Данилевским в оценке перспектив развития России.

Но в чём он будет близок к Данилевскому (будучи тоже органическим мыслителем), так это в **идее формы**, потому что для *органициста* важно *быть художником*. Это не телеологическая философия истории, где ставится вопрос цели, но скорее имманентная историософия, которая наблюдает раскрываемую во всей полноте внутреннюю форму. *Шпенглер* потом назовёт свою теорию морфологией, и *Владимир Ильин* будет говорить о **морфологии культуры**. То есть, есть некий *первофеномен* культуры (по *Гёте*), некая *первоформа*, которая раскрывается в различных явлениях в политике, в религии, в искусстве. В этом смысле *Леонтьев* такой же морфолог, как и Данилевский. А понятие формы, как мы уже сказали, в значительной степени восходит к *Аристотелю*, у которого форма – это идея, суть и внутренняя сущность вещи.

Поэтому обращаясь к этим мыслителям, которые не являются профессиональными философами и заходят на поле философии из других дисциплин (как философствующие «дилетанты»), мы можем вычленять в их наследии эти философские основания, которые у *Леонтьева* проявят себя ещё в **эстетике жизни**. Хотя и для Данилевского это понятие не было чуждым. Достаточно сказать, что в последние годы своей жизни он был директором *Никитского ботанического сада* в Ялте, который молодой *Леонтьев* хочет приспособить для устройства *университета для будущих врачей* (чтобы врачи учились своей профессии, созерцая красоту природы). Эта идея красоты и **истории как художественного полотна** (которое пишется и народами, и политиками, и философами) – это и есть то общее, что было характерно для органического направления мысли, потому что фигуры *Страхова* и *Леонтьева* составляют предмет нашей следующей лекции.

Лекция 10. Философия Константина Леонтьева.

Сегодня поговорим о *Константине Николаевиче Леонтьеве* – дипломате, писателе, политическом публицисте, философе.

Общая характеристика литературного наследия Леонтьева

Он называл себя *одиноким мыслителем*, заимствуя эту формулу у *Эдуарда фон Гарфмана*, одного из учеников и последователей Шопенгауэра. «Неузнанный феномен», как скажет о нём *Розанов*. Вот этот образ неузнанности, одиночества, непризнанности будет шлейфом идти рядом с К. Леонтьевым, хотя та литература, которая была о нём написана до Революции и, в особенности, за последние тридцать лет, по объёму уступает только исследованиям, посвящённым Толстому и Достоевскому.

Действительно, это одна из центральных фигур русского мысленного космоса. Его идеи можно изложить на нескольких страницах словарной статьи. Но по своей сложности – это один из самых запутанных парадоксальных мыслителей в русской философии. Как писал любивший его *Сергей Николаевич Дурылин*, потративший свои средства на приобретение архива *Леонтьева* и после смерти *Иосифа Фуделя*, вернее ещё при его жизни, что «в Леонтьева можно войти через разные темы его творчества – восточные повести, политическую публицистику, через монастырь, через келью в Оптиной пустыни, но войдя, ты будешь долго блуждать по лабиринту и, полюбив этого человека, уже никогда не оставишь его». «*Леонтьев – писатель для немногих*» - говорил Дурылин.

У него не может быть много поклонников, но те, кто остается с Леонтьевым, тот остается с ним навсегда. След, который оставил Леонтьев в русской культуре, тоже достаточно парадоксальный, то есть у него немного было сторонников. *Андрей Белый* писал, что «мы все разделяли идеи *Милюкова*, но читали *Константина Леонтьева*». Иными словами, будучи либералами, читали консерватора. *Василий Васильевич Розанов*, который в разные периоды жизни по-разному отзывался о Леонтьеве, в последний год леонтьевской жизни (1891) послал ему набросок своей статьи о нём «Эстетическое понимание истории». Леонтьев, прочитав, сказал: «Вот появился человек, который меня *понял*», и вступил в переписку с Розановым. Они переписывались несколько месяцев, так и не увидев друг друга. Лет через десять после смерти Леонтьева, Розанов издаст эти письма. Потом выйдет книжка в США под редакцией *Бориса*

Филлипова с названием «Письма Леонтьева к Розанову». Это станет важной частью *эпистолярного корпуса* наследия К. Н. Леонтьева.

Сегодня мы имеем *завершённое* «Полное собрание сочинений» Леонтьева, этого необычного мыслителя. Оно вышло в Пушкинском доме, в Петербурге. Здесь большая заслуга *Ольги Леонидовны Фетисенко*, которая выступила редактором этого собрания в двенадцати томах. По мере издания собрание разрасталось, и двенадцатый том вышел в трёх книгах. Дело в том, что первое издание собрания сочинений Леонтьева, выходявшее под редакцией священника *Фуделя* в начале XX века, осталось *незавершённым*, потому что издательство, в котором оно выходило, использовало *немецкие деньги*, и с началом Первой мировой войны было закрыто. И вот, у второго собрания более счастливая судьба. И последние, начиная с девятого, тома представляют из себя *эпистолярный корпус*, и *письма Леонтьева* – самое поразительное, что есть в русской культуре и в русской литературе, в частности.

Леонтьев в письмах часто излагал свои самые сокровенные мысли, а иногда и публиковал потом свои письма, как и в случае со своей статьей «Кто правее», где он выбирает *Соловьёва*, своего идейного оппонента, в качестве третьей стороны в своем споре с *Астафьевым* о национализме политическом и культурном. Поэтому, если мы хотим знать подлинного Леонтьева, то надо прежде всего читать его *письма*.

Жизнь и труды Леонтьева

Теперь обратимся к жизни и трудам Леонтьева. Прожив 60 лет, он принял тайный монашеский пост под именем *Климент*. И его часто вспоминают как монаха Климента. Но мы будем говорить о боярине Константине, как его и отпевали. Он из небогатой дворянской семьи из Калуги, Мещерского уезда, села Кудиново. Он родился в 1831 году, 25 января по новому стилю, то есть в тот день, когда Московский университет празднует День студента – Татьянин день.

Леонтьев – выпускник Московского университета. Он, закончив Калужскую гимназию, отучился в Ярославском Демидовском лицее, затем поступил на медицинский факультет Московского Университета, но не доучился. Вернее, был *выпущен раньше времени*. В 1854 году он отправился на фронт Крымской войны *лекарем*. Как он пишет в одном письме к матери: «... ну вот, зарежу 10 человек – чему-нибудь научусь...». Операции делались тогда без наркоза, давали стакан водки и пилой отрезали ногу. То есть, участь военного врача была незавидной, достаточно тяжёлой. Важно отметить, что мать философа была выпускницей Екатерининского института, дочерью генерала, и в юности была *фрейлиной императрицы*. И сама была *писательницей*, оставив мемуары,

рассказы, одним словом, была *литературно одарённым человеком*. Она вышла замуж за отставного прапорщика, выгнанного из гвардейского полка за шалости. Родила шестерых детей. Муж был склонен к кутежам и тратам и разорил имение. Тут подвернулся сосед, в модном светло-коричневом сюртуке, в золотых очках, с тонким, красивым, нежным и слегка румяным лицом и русыми волосами. Женщина изменила мужу, предварительно швырнув ему в лицо обручальным кольцом. И, таким образом, зачала от соседа.

Именно сосед и был биологическим отцом Константина Николаевича, о чём он запишет в «Хронике моей жизни»: «...отец мой, Василий Дмитриевич Турновой, умер в 1833 году – я его, конечно, не помню». О своем законном отце, давшем ему свою фамилию, Леонтьев ничего хорошего сказать не мог. Писал о нём так: «...он был из числа тех легкомысленных, ни к чему не внимательных русских людей, которые и ничего не отвергают, и не держатся ничего строго. В общем, отец был и не умён, и несерьёзен. К своему отцу и к его смерти я был совершенно равнодушен». Такой *антиклерикальный настрой* отца Леонтьев будет передавать в начале воспоминаний «Мое обращение к жизни в святой Афонской горе», где он говорит, что мать, как раз, была набожной, учила его к *внутренней молитве*, а отец к церковности относился достаточно ехидно.

Леонтьев был младше своих братьев и сестёр. И в то время, когда уже многие разъехались на учения, детство его было полно *усадебных впечатлений* и мечтаний. Племянница Константина Николаевича, Мария Владимировна, с которой его связывала нежная дружба, напишет в последующем: «Воображение Константина Николаевича было очень большое. В доме у него были свои таинственные комнаты, населённые только ему одному известными людьми, созданными его, хотя и детским, но уже богатым воображением. Кукол у него было много. Каждой из них он давал имена. Совершенно фантастические. Такое поэтическое детство связано и с поэзией религиозных впечатлений. Потом он будет вспоминать в своём автобиографическом эссе, что, смотря на двор и заснеженную природу, он слышит слова псалма “... а мы паче ... жертве богу дух сотвори... душевно сердце ...сотвори ...”, и это связывается для него в какое-то одно переживание». «И эта *поэзия* способствует сохранению в сердце *любви* к религии. А любовь может возжечь в сердце и угасшую *веру*.» - пишет он впоследствии, в зрелом возрасте.

Поступив в Московский университет, он начинает жить бурной, увлекательной, полной страстей студенческой жизнью. Но приходит и увлечение *писательством*. Он пишет, будучи студентом, первую комедию «Женитьба по любви» и несёт её к *И. Тургеневу* на Остоженку, в дом его покойной матери, где сейчас находится музей Тургенева. Иван Сергеевич принимает комедию и отзываясь о ней достаточно положительно. И в течении десяти лет он был критиком и наставником Леонтьева, хотя

потом и разошёлся с ним, будучи задетым его крайним самолюбием и сладострастным упоением самим собой. Тургенев вводит его в литературный салон графини Салес, писавшей под псевдонимом *Евгении Тур*. В этом салоне он знакомится с историком *Тимофеем Николаевичем Грановским*, западником, читавшем в МУ курс истории Средних веков, будущим редактором «Русского вестника» *Михаилом Никифоровичем Катковым*, поэтами *Евдокией Ростопчиной* и *Николаем Щербинским*.

Уехав на войну, Леонтьев взрослеет. В тоже время, он наполняется ещё большей поэзией, эстетикой жизни – как он потом будет говорить, выводя *форму византизма*, «православие, самодержавие, народность плюс эстетика жизни». А эстетика жизни – это не эстетика искусства, не эстетика картин, не эстетика поэзии, но *эстетика разнообразия*, полноты, широты, органической стихии, юности, в плане человеческой жизни и в плане жизни цивилизации, когда цивилизация набирает богатства, набирает соки.

Он увлекается *краниологией*, собирает черепа, благо Крым дает богатый этнографический человеческий материал. Там есть и греческая цивилизация, и скифы, и крымские татары, и этносы многих культур прошли через территорию Крымского полуострова. Он пишет в Министерство народного просвещения записку о создании в Крыму медицинского факультета в Никитском ботаническом саду, записку о создании «Особой учебницы естествоведения», потому что студенты должны выйти из затхлых и душных университетских аудиторий и *учиться* на лоне природы, *созерцая красоту, наполняясь эстетикой*. Эта записка была разыскана и опубликована, и вошла в «Полное собрание сочинений». Она достаточно большая, пространная. Предполагаю, что Леонтьев не надеялся, что этот текст когда-нибудь прочитают и опубликуют.

Естественно ничего создано не было. Но заметим, что директором Никитского ботанического сада непродолжительное время будет потом *Николай Яковлевич Данилевский*, создатель **теории культурно-исторических типов**, который в известном смысле был *предтечей* Леонтьева, на идеи которого Константин Николаевич, в значительной степени, опирался.

Возвращаясь из Крыма, он ищет себя в качестве домашнего врача, в нижегородском имении барона *Розена*. В 60-м году он приезжает в Петербург и хочет посвятить себя *литературному труду*. Но потом опять уезжает в Крым и венчается с девушкой, которую он фактически увёл из семьи понтийских греков – купцов, *Лизой Политовой*. С ней он познакомился в Феодосии. Через семь лет после венчания её постигает прогрессирующее *психическое расстройство*. Она впадает в детство, ходит растрёпанной, с большой куклой. Брак оказывается несчастным. Детей нет. Заботу о своей больной полубезумной жене он поручает племяннице Марии Владимировне. Надо сказать, что они намного

переживут его. Они переживут не только 1891 год, год смерти Леонтьева, но даже годы *Октябрьской революции*. И уйдут из жизни в двадцатых годах двадцатого века.

Поиск средств к существованию приводит Леонтьева в *Азиатский Департамент* министерства образования. Он поступает на дипломатическую службу и отправляется на Восток. Сначала на остров *Крит*, секретарём посольства, а потом будет целая череда городов – Константинополь, Адрианополь, Тульча, Янино, Солоники, Афон, и снова Константинополь. Он проходит блестящую дипломатическую карьеру от драгомана, секретаря посольства, переводчика – до *консула Российской империи*. Опять-таки, вот эта *наполненность жизнью* – это то, что привлекает его в жизни Востока.

Он пишет в 68 году Константину Губастову, своему другу-дипломату, как надо себя вести попав в Адрианополь: «Чтобы вполне постичь поэзию Адрианополя, послушайте моих советов. Не откладывая, заведите себе *любовницу*, простенькую болгарку или гречанку. Ходите почаще в турецкие бани. Постарайтесь добыть турчанку. Это уж не так трудно. Не радуйтесь вниманием франков и не хвалите мадам Бадетти. Гуляйте почаще по берегу Тунжи и вспоминайте меня. Пойдите когда-нибудь с Кавасом к мечети султана Баязета и устройте там на лужайке около киоска борьбу молодых турков-пехлеван под звуки барабана. Это прелесть. Я всё это помню и понимаю. Но рядом с этим Адрианополь оставил во мне и другие воспоминания, о которых лучше не думать. Желая, чтобы с вами не случилось того же».

Вот *поэзия чувственности*, эстетизм, который формируется в Леонтьеве, питает и его художественные произведения: «Восточные повести», «Хризо», «Хамид и Маноли», «Исповедь мужа». Леонтьев, как писатель (а именно пять томов его «Собрания сочинений» – это литературные произведения), лучше всего показывает себя в малых формах, в малых *восточных повестях*. Когда он начинает писать большую повесть или роман, ему трудно держать сюжет, он распадается, расклеивается. Леонтьев, по своей стилистике намного опережает своё время. Неслучайно, *Борис Эхенбаум* будет говорить о том, что именно Леонтьев стоит у истоков *формальной школы в литературоведении*, ведь он был не только писатель, но и блестящий *литературный критик*. «Анализ, стиль и веяние в романах графа Льва Николаевича Толстого», где будет потрясающий разбор Анны Карениной – но это уже восьмидесятые годы.

А вот в художественной прозе Леонтьева присутствует такая феноменология наблюдений, созерцаний. В «Египетском голубе» он восклицает: «Если бы в прозе нашей русской можно было бы так писать, как мне хочется: “О дымок, дымок мой! Серый дымок над нагими садами зимы...”». Если рифмой читать почти целую страницу никак не связанных с собой чувств и впечатлений, он заключает: «Вот как желал бы я долго и много писать. Так писать мне приятно. Но кто станет читать меня, если я так напишу длинную повесть любви и буду мечтать без всякого порядка и правил. Никто». Роман

должен быть *с направлением, с тенденцией*. Там должен быть положительный герой, отрицательный герой, новые люди, старые люди, а не «Сердце искателя приключений», как потом назовет свою книгу *Эрнст Юнгер*, немецкий писатель, философ, очень близкий по своему складу к Константину Леонтьеву, реакционный романтик.

Всё идёт как надо и куда надо. Леонтьев делает блестящую *карьеру*, но что-то с ним происходит. Видимо, детская поэзия религиозных впечатлений и усталость от приключений, среди которых было много и любовных романов, и увлечений, пробуждает в нем *мысли о монашестве*. И тут ещё и по долгу дипломатической службы он должен был поехать на Афон, будучи назначенным в Салоники консулом. Он получает директиву министра *Игнатьева* поддерживать *влияние русского элемента на Афоне*, не возбуждая опасений или подозрений турецких властей, ни греческого духовенства, ни других афонских монастырей. Надо сказать, что есть целый том дипломатических *донесений* Константина Леонтьева, который по архивам министерства иностранных дел был составлен и издан философом *Константином Михайловичем Долговым*. Это не частная переписка, это дипломатические донесения, но нужно видеть, что и здесь *Леонтьев – художник*, а не бюрократ, который пишет косноязычным языком формальные записки.

И тут, получив задание от министра заниматься делами русского Пантелеимонова монастыря в братстве Афонских монастырей, где в то время духовниками были архимандрит *Макарий Сушкин* и иеросхимонах *Иероним Соломинцев*, он собирается туда поехать. Но тут происходит одно неожиданное событие – болезнь. Он заболевает и как врач диагностирует у себя *холеру* – болезнь смерти. Чувствуя себя всё хуже и хуже, он обращается к иконе Божьей матери, висящей в красном углу комнаты и взывает к ней: «Если ты есть, то помоги мне, *исцели меня. Я стану верующим* и уйду в монахи». Через несколько часов ему стало лучше, и к утру он совсем *выздоровел*. И он увидел в этом исцелении чудесную помощь Божьей матери и понял, что час его пробил.

Он отбывает на Афон. Отбывает как консул, его встречают колокольным звоном, как дипломата, как высшего чиновника Российской империи. Но *интерес* его к монастырю уже не только политический, но и *личный, внутренний*. Возвращаясь из своей первой поездки на Афон, он сжигает рукописи, которые хранились в чемоданчике: роман «Река времен». Это, по сути, второй Гоголь – причина тоже была духовная. Он пишет «Четыре письма с Афона». Это такие самостоятельные книжки, которые являются самым наглядным показом для невоцерковленного человека, что представляет собой жизнь православного общежития, нового монастыря, что такое вообще монастырь. Кто-то пишет о море, кто-то, как *Шаламов* о лагере, а Константин Леонтьев писал о монастыре.

То есть, это та стихия, которая захлестнула его и овладела им. И как говорил *С. Аверинцев*, «его постигла *страсть отказа от страсти*». Правда Аверинцев писал это

не о Леонтьеве, а о египетских пустынножителях, но это точно отражает суть. Он пишет тогда: «Ничтожь в себе волю. Ты хочешь спать – звонят к заутрене, в полночь. Ты хочешь есть – потерпи. Ты хочешь разговаривать вечером с другом, особенно если ты молод – старый батюшка, старший духовник обходит коридор и стучит в вашу дверь, предлагая разойтись, не договариваясь по неопытности до предметов, которые могут после смутить вас и быть вам вредны. Хочешь прочесть новую книгу – без благословения нельзя». Леонтьев находит узду, которую искала его бурная, романтическая душа. *Страхову* он напишет: «Соединение женолюбия с религиозностью – не есть признак одного дурного воспитания и варварства, или напротив, развращённости и подражания. Эта свойственная нам национальная черта, которой еще не сумела овладеть наша робкая литература». Мы встречали эту идею у *Аполлона Григорьева*.

Но ещё до обращения Леонтьев начинает писать не только литературные статьи. К этим текстам можно отнести небольшой очерк «Грамотность и народность», в котором мы узнаём будущие черты леонтьевского **консерватизма**. Он говорит о том, что *Просвещение*, в частности, обучение грамоте, *не всегда приносит пользу простому человеку*. Это будет заветной идеей *Константина Петровича Победоносцева*, будущего обер-прокурора Святейшего Синода, хорошего знакомого К. Леонтьева. Он любил простых людей. «Где просто, там ангелов со ста», – говорил *Амвросий Оптинский*, кстати, духовник Леонтьева.

Леонтьев приводит два показательных и шокирующих примера. Дела *раскольника Куртина* и *казака Кувальцева*. Раскольник Куртин, то есть старообрядец, убил своего шестилетнего сына, зарубил его топором в канун Пасхи, а жене сказал «молись, я сделал этот праздник святым». Казак Кувальцев, потеряв невесту, так и не сочетавшись с ней браком, разрыл её могилу, достал тело, отсёк правую руку и хранил её у себя под подушкой. И тот, и другой были задержаны, арестованы и осуждены на каторгу за тяжелейшие преступления. Леонтьев говорит о том, что *пока у нас есть такие казаки и раскольники, у нас не всё потеряно*.

Самобытность для него – это далеко *не только послушание*, добродетельность христианская. *Святость* – это *не оценка за примерное поведение*. Святыми иногда становятся и убийцы, и жестокие правители, как в случае с князем *Владимиром-Красным солнышком*. Святость – это *жертва*. И Леонтьев видит здесь *жертвоприношение Авраама*. Если Авраам остановил меч, то раскольник Куртин опустил его на голову собственного ребенка. Дикость, варварство? Да, безусловно. Но Леонтьев, с его реакционной романтикой, видит здесь диковинную самобытность. Совсем необязательно соглашаться с ним в этом, но интересно, как происходит генезис *византизма, славянства* и более поздних *консервативных взглядов* К. Леонтьева.

В юности он был *социалистом*. Потом он описывает историю, как прогуливаясь по Петербургу с другом, идя по Аничкову мосту, он спросил друга: «Когда наши победят, ведь все будут жить в одинаковых домах, да? Одеваться одинаково, есть одинаково?» Друг сказал: «Да, ведь мы социалисты». Леонтьев же сказал: «Ну тогда я не ваш, потому что мне нравится, когда всё разное. Мне нравится этот дворец, мне нравятся блестящие кареты, наряды. Мне нравятся вот эти лодочки у фонтанов и тому подобное. Мне нравится разнообразие, не равенство». Леонтьев – это, безусловно, поэт неравенства, поэт социальной дифференциации. Кстати, когда Пителим Александрович Сорокин будет создавать свою теорию социальной дифференциации или социальной стратификации, то он обратится к опыту Константина Леонтьева и будет ссылаться на него.

«Византизм и славянство»

Мы подходим к *главной работе* Леонтьева-публициста «Византизм и славянство», которая была начата ещё в Греции. Леонтьев бросает дипломатическую службу, увольняется. Это связано с его *своеволием*, когда он уехал очередной раз на Афон, не предупредив своё петербургское начальство, и отправил своё донесение как бы из Солоник, а в это время был на Афоне. Его всерьёз посещает *мысль о постриге*. Вы представляете, что это такое постричь консула? Монахи испугались, конечно. Стали объяснять, что он не готов к постригу. К постригу надо долго идти.

Но, тем не менее, служба пресеклась. Нужно было на что-то жить. Он возвращается в Петербург, и у *Михаила Никифоровича Каткова* получает большой аванс и начинает писать работу «Византизм и славянство», в которой *идея славянского единства*, очень популярной тогда и воспеваемой Данилевским в его работе «Россия и Европа», он *противопоставляет свою идею национальной самобытности русской цивилизации*, охраняемой византийской по своему типу и происхождению государственностью. То есть **византизм** – это некая *политическая форма, в которой живет и развивается русский этнос* и оспаривание этой формы, смены этой формы существования приведёт к катастрофе. Поэтому его пугают славяне, освобождающиеся от ига османской и австро-венгерской империи, и ничего хорошего он не видит в этом.

И *перспективу славянского развития* Леонтьев предполагает в **европеизации**. То есть, освободившиеся славяне *войдут в Европу и станут её частью* и выберут в качестве формы своего бытия ту же *парламентскую демократию, парламентскую республику*, например, как во Франции.

Поводом для написания этой работы *становится греко-болгарская церковная распря*, вызванная стремлением болгар получить церковную *автокефалию* и приведшая к церковной анафеме болгар со стороны Константинополя, которая продолжалась более пятидесяти лет. Леонтьев разошёлся здесь с официальной позицией, правительственной позицией, приняв сторону греков, полагая, что и иго-то не всегда плохо. Например, *иго осман помогало сохранить болгарам свою культурную и религиозную самобытность*, которая сохраняется лучше под давлением, будучи преследуемой, гонимой, чем в либеральном, свободном состоянии и самоопределении. «"Византизм и славянство" гораздо важнее моих восточных повестей, гораздо важнее моих восточных акварелей», – скажет Леонтьев об этой своей небольшой брошюре. Катков откажется печатать эту работу, и она будет опубликована только в 1875 году в журнале Общества любителей российских древностей, мало кем читаемом.

Причины этого отказа разнообразны, но надо сказать, что вернувшись с дипломатической службы, Леонтьев пытается поступить в монастырь. Поступает в *послушники в Угрешский монастырь* под Москвой. В письменной исповеди Амвросию Оптинскому он описывает, что ему приходится претерпевать: и воду с реки таскать, и не было денег мяса купить, и слуга был груб и невнимателен. То есть со своими барскими привычками жить в монастыре он пока был не готов. Но *подрястик он надел*. И приезжая к Каткову на Страстной бульвар в редакцию «Русского вестника», слышал от него вопрос: «Зачем же вы подрясник надели?» Мы все крещённые, мы все православные, всё понятно, все за церковь, но не до такой же степени. Светское общество было достаточно внешне по отношению к исполнению религиозной верности, раз в году говели, раз в году причащались в страстной четверг, но это же не значит, что всё время надо ходить на службы, жить религиозной жизнью, и поэтому этот *радикальный выбор* К. Леонтьева, его *метания* от сладострастной чувственности и тонко развратных сочинений, как сам Леонтьев называл свои восточные повести, до чуть ли не до церковной аскезы – всё это вызывало удивление и подозрение.

В основе византизма и славянства достаточно позитивистская идея **уподобления цивилизационного развития развитию биологическому**: «Развитие организма есть цикл, который проходит цивилизация от *первичной простоты* к *цветущей сложности*, и от цветущей сложности ко *вторичному упрощительному смешению*». Эти три названия сугубо Леонтьевские. Первоначальная простота, цветущая сложность (что представляет собой многообразие, выделение всех *особенностей*, которые составляют цвет цивилизации), вторичное упрощительное смешение (упрощение, смешение, упадок). То есть, в основе этой идеи – не прогресс, потому что мы не можем говорить, что всё человечество развивается по пути линейного прогресса, а идея развития – восходящего и нисходящего, восхождение *от простейшего к сложнейшему*, к постепенной *индивидуализации*, обособлению, с одной стороны, от окружающего мира,

а с другой, от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Путь от бесцветности и простоты – к оригинальности и сложности. И обратный ход – ход упрощения, ход разложения, разлития, как говорил Леонтьев.

«Национальная политика, как орудие всемирной революции» – так называется одна из его статей 70-х годов. **Всемирная революция** – это и есть процесс, обратный эволюции. Революция, по Леонтьеву, это не качественный скачок к лучшему будущему, а это процесс деградации, процесс обратный развитию, это разложение. В качестве примера Леонтьев приводит болезнь. Всё болит у древа жизни. Болит и прозябающее зерно, болит и умирающий организм. Боль становится важнейшей социальной категорией. И Леонтьев мечтает о том, чтобы изобрели какой-нибудь прибор, который измерял бы уровень и степень боли в социальном организме.

Кстати, я уже проводил параллель с Эрнстом Юнгером. У Юнгера будет социологический этюд о боли. Так вот, пример с болезнью, с пневмонией. Леонтьев не мог знать о пандемии, но что-то похожее он нам изображает, говоря о том, что когда человек заболевает, симптомы не указывают с определенностью на характер его болезни (ну насморк, может простуда, а может и грипп). Но постепенно эти симптомы выявляют себя, они усложняются, они дифференцируются, и врач, когда он приходит к больному, приближающемуся к состоянию кризиса болезни, он с удовлетворением заключает – да, это пневмония. То есть, это явление выражено в своих дифференцированных формах. Ну а что происходит потом? Потом больной либо выздоравливает, либо умирает. И то, и другое является упрощением, конечно, с разным результатом. Но врачу это уже не интересно. Врачу интересен человек как пациент. И это описание пневмонии оказалось пророческим, потому что именно от пневмонии Леонтьев умрёт, 60-ти лет от роду, ставши уже монахом Климентом в номерах новой Лаврской гостиницы в Сергиевом Посаде.

То же самое им переносится на историю. Если посмотреть на здания, архитектуру то в разных культурах, в разных цивилизациях, то мы найдем проявление вот этого трёхчастного цикла. Период первоначальной простоты характеризуют циклопические постройки конусообразной могилы этрусков, избы русских крестьян, эпические песни первобытных племён, музыка диких, первоначальная иконопись, лубочные картины, и так далее.

Период цветущей сложности – Парфенон, храм Дианы Эфесской, Страсбургский собор, Рейнский, Миланский соборы, собор святого Петра и святого Марка, Шекспир, Байрон, Рафаэль, Данте и Микеланджело. Смещение, переход во вторичное упрощение, упадок, замену другим – все здания переходных эпох, романский стиль до начала готического, римского, все нынешние утилитарные постройки, казармы, больницы, училища, станции железных дорог, и так далее.

Когда в 1885 году архиепископ одесский *Никанор Бровкович* произнесёт свою проповедь о *вреде паровозов* (паровозы убыстряют жизнь, раньше пешком ходили, и прежде чем отправиться в путь, несколько раз подумают о необходимости пути, а сейчас меньше об этом думают, садятся на паровоз и едут), Леонтьев пишет на эту проповедь статью, в которой он соглашается с архиепископом Никанором, который прав в том, что паровозы действительно вредны. Поэтому паровозы становятся тоже признаком упрощительного смещения.

В 80-м году в «Варшавском дневнике», где Леонтьев работает недолгое время в качестве заместителя главного редактора, он пишет свои знаменитые слова, которые потом будут часто цитировать биографы (и которые *Бердяев* возьмёт в качестве эпиграфа к своей статье «Константин Леонтьев как философ реакционной романтики»): «Не ужасно и не обидно ли было бы думать, что Моисей сходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбелами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали, и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде *благодушествовал индивидуально или коллективно на развалинах всего этого прошлого величия*. Стыдно было бы за человечество, если бы этот *подлый идеал всеобщей пользы мелочного труда и позорной прозы* восторжествовал бы навеки».

Конечно, Леонтьеву, привыкшему к пестроте восточного базара, к турецкой одежде, не нравился фрак депутата французского парламента на каком-нибудь *Сади Карно*, и он считал, что это безобразная европейская одежда, нивелирующая традиции *национального костюма*. На *эстетическом* уровне он отторгал от себя ту декорацию европейского политического форума. Но за этим у Леонтьева стоит понятие **формы** – это не просто эстетическое ощущение (нравится / не нравится), и он пытается подводить под это *философское основание*. И это основание действительно *аристотелевское*. Оно связано с тем, что в основе всего сущего лежит форма. Леонтьев говорит: «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разрываться. Разрывая узы естественного деспотизма, явление гибнет. Шарообразная ли, эллиптическая форма, что принимает жидкость при некоторых условиях – есть форма, есть *деспотизм внутренней идеи*. Кристаллизация – есть деспотизм внутренней идеи. Одно вещество должно при известных условиях, оставаясь само собой, кристаллизоваться призмами, другое октаэдрами, иначе они не смеют, иначе они гибнут, разлагаются. Растительная животная **морфология** есть также ничто иное как наука о том. Оливка не смеет стать дубом, как дуб не смеет стать пальмой, им зерна предустановлены иметь такие, листья такие, а не другие листья, цветы и плоды».

Вот это «не смеет» есть очень показательная метафора, которую он использует по отношению к растительным формам: «Не смеет, держать и не пуцать». И в том же «Варшавском дневнике» Леонтьев скажет: «Надо подморозить растение, чтобы не гнило». Подморозить, то есть сохранить ту форму, прежде всего политическую форму, в которой отлита *государственность*. А Леонтьев считает, что *форма – одна*. Что для цивилизации существует какая-то одна приемлемая форма. *Когда эта форма уходит, цивилизация распадается*, как говорит Данилевский, становится этнографически материалом для других цивилизаций.

Вот у снежинки потрясающая кристаллическая форма. Если рассматривать снежинку под лупой – это поразительная красота, и нет двух одинаковых снежинок. Но это – снежинка, она очень быстро тает. Подмораживать в общем-то стоит что? Труп. *Живое не подлежит подмораживанию*. Сейчас сторонники трансгуманизма считают, что можно прибегнуть к криозамораживанию организма на каких то финальных стадиях его жизни, и потомкам надо когда-то разморозить и получить того же человека, омолодить его. Но пока никаких подтверждений успехов в этом направлении нет. Наоборот трагикомические истории, хотя я конечно не хочу здесь оспорить Константина Леонтьева, потому, что его *идея формы очень глубока и продуктивна*.

Леонтьев мыслит форму не как поверхность, не как внешнюю структуру, но как внутреннюю структуру. Это то, что *Владимир Николаевич Ильин* назовет потом **эндоформа**, то что *Аристотель* называл **эйдосом** (идеей). Форма – суть бытия вещи, её первая сущность, как писал Аристотель в «Метафизике». То, вследствие чего возникает так называемое дающее форму естеству. Поэтому для Леонтьева, у которого форма называется деспотизмом внутренней идеи, конечно ближе *Аристотелевское понимание формы*.

И, кстати сказать, *эстетика* – это тоже *наука о выразительных формах*, как её определит *Алексей Фёдорович Лосев*. Эстетика занимается не просто красивым или ужасным, трагическим, комическим, а *через внешнее она стремится проникнуть внутрь*, то есть, она стремится исследовать процесс этого выражения и то, как это выражение воспринимается на чувственном уровне человека, потому что *чувственное познание является первичным*. Оно не является достоверным, но оно является первичным: мы сначала познаем *мир чувств*, а потом поставляем данные чувств на *разбор рассудка*, как считал *Хомяков*.

Религиозная стезя Леонтьева

Испытав неудачу с «Византизмом и славянством», если так можно сказать, написав *текст в будущее* (потому, что в реальности этот текст привлёк к себе мало внимания), Леонтьев опять возвращается к *мысли о монашестве*. Уезжает в своё имение Кудиново, которое вскоре ему придётся продать из-за того, что оно заложено в ипотечном банке, и доходов оно уже не приносит, как в *Чеховском* «Вишнёвом саду». *Крепостное право отменено*, и это драма для человека, которому приходится потерять «родовое гнездо». И он сначала наездами, а потом всё чаще и чаще бывает в *Оптиной пустыни*, которая тоже находится в Калужской губернии.

Леонтьев знакомится там с отцом *Климентом Зедергольдом*, который становится его духовником. Отец Климент – это *протестант, перешедший в православие*, приват-доцент Московского университета, филолог, знаток языков. Его отец был протестантским пастором, дружившим с *Шеллингом*. Леонтьев находит в нём умного собеседника и наставника. В Оптиной пустыни до сих пор сохранился дом, который именуют консульским, в память о проживавшем в нём Леонтьеве, а Леонтьев был консулом. Он жил не в монастыре, а за стенами монастыря.

В. Розанов потом напишет книгу «Около церковных стен». *Вся русская культура* в известной степени стоит *около церковных стен*, с той или с этой стороны. И Леонтьев был с этой стороны, и в этом домике у Леонтьева был свой уклад, достаточно барский, с утренним кофе, который ему варила крепостная девушка Варя, которую он взял из Кудинова. Отец Климент вскоре умирает. И Леонтьев напишет книгу «Климент Зедергольд – иеромонах Оптиной пустыни». Это вторая после «Писем с Афона» книга о монастыре. Книга очень яркая, лирическая. Потом он перейдёт под духовное попечение старца *Амвросия Оптинского*, канонизированного как святого русской церкви впоследствии.

И здесь мы встречаемся с таким феноменом, как *старчество*, которое является не иерархическим началом в церкви, потому что старцем может быть и епископ, и иеромонах, а может быть и просто монах. **Старец** – это не положение в церковной иерархии, это *неформальная харизма*, которая притягивает к человеку людей. К Амвросию шли тысячи и тысячи людей со всей Руси. *Достоевский* изобразил двух старцев, *Зосиму и Ферапонта*, в «Братьях Карамазовых». Это как бы два полюса: *любящий человечество* Зосима и *жестоковыйный* Ферапонт. Говорят, что Достоевский в Зосиме отразил черты Амвросия. Достоевский ездил в Оптину пустынь вместе с *Владимиром Соловьёвым*, и там они вместе беседовали со старцем. Но Леонтьев был весьма скептического мнения о Достоевском и называл его, вместе с *Толстым*, «*наши новые христиане*».

В 1881 году об этом была издана брошюра, где Леонтьев реагирует на «Пушкинскую речь» Достоевского и на рассказ Толстого «Чем люди живы?». «Они говорят о любви, эти наши новые христиане, и выбирают из Евангелия те цитаты, которые говорят о любви Бога, о любви к Богу, но религия – это прежде всего страх», – говорит К. Леонтьев. Это страх Божий, страх перед Богом, человек должен физически испугаться, испытать ужас того, что он погибнет, что он не спасётся. Страх перед Богом будет аналогом страха перед палкой городского. И есть история, где Леонтьев ударил палкой извозчика, когда тот выматерился на городского: «На кого ты материшься? Его губернатор поставил. Губернатора поставил царь, а царя поставил Бог. Ты против самого Бога выступил?».

Бердяев, который будет сложно относиться к Леонтьеву, сначала назовёт его *сатанистом* в 1875 году: «Леонтьев сатанизировал Христианство», – заявит он, а потом напишет целую книгу о Константине Леонтьеве, очерк «История русской мысли» в Берлине в 1926 году, где скажет: «Леонтьеву удалось более, чем другим, увидеть будущее». Бердяев добавит к этому: «У Бога власти меньше, чем у городского, потому, что *Бог не в силе, Бог – в правде*». И это своего рода ответ К. Леонтьеву, для которого религия есть узда, религия есть консервативный фетиш, если не сказать пугало. И *чувство страха* должно предшествовать *чувству любви*. А своё положение как раба должно предшествовать усыновлению Богом.

И в этом страхе можно видеть какое-то подобие того, что *Рудольф Отто* назовет потом «страшная тайна». А *Кант* будет говорить о *возвышенном*, которое тоже вызывает у нас чувство определенного страха, страха несоизмеримости нашей и того, что возвышено. Для Леонтьева этот страх Божий сопряжён с *трансцендентным эгоизмом*: человек не должен думать о спасении мира, он не должен думать о спасении окружающих, он должен думать о своем собственном спасении, потому что он уже погиб.

Вот такое достаточно жестокое представление Христианства даёт нам Леонтьев, и с ним многие не соглашались. Не только *Бердяев* в 1905 году, но и священник *Константин Агеев*, петербургский член братства 32-х, пишет диссертацию – книгу, где он сначала выстраивает взгляды Леонтьева в систему, а потом опровергает их с православной точки зрения. Надо сказать, что оценки Христианства Леонтьева колеблются от абсолютной *чистоты Православия* до совершенного *неправославия*. *Сергей Николаевич Булгаков* в 1916 году, выступая на заседании Российского философского общества памяти В. Соловьёва, читает доклад «Победитель – побежденный» (приуроченный к 25-летию смерти К. Леонтьева), где говорит, что его Православие отдаёт таким характером *восточного монотеизма, восточного Ислама*, то есть, что Бог суров, и с человеком не может быть никакой близости и никакой связи.

Это не значит, что сам Леонтьев был жестоким человеком. Напротив, в личных отношениях он был достаточно добр по отношению к ближним, и считал, что *церковь и религия должны смягчать нравы*. Это государство должно быть сурово, иногда до жестокости, а религия должна смягчать нравы.

80-тые годы – это время активной работы Леонтьева. Он продолжает писать и художественные произведения. Роман «Одиссей Полихрониадес» создается в конце 70-х годов просто потому, что это *средство заработка*. Он оказывается в роли свободного художника, у которого нет постоянной работы. Вершиной его карьеры становится должность *цензора*, которую он получает в 80-х годах. Цензором служит не долго, затем окончательно водворяясь в консульском домике в Оптиной пустыни. И лишь изредка наезжает в Петербург или Москву.

Постриг он примет за три месяца до смерти, 13 августа 1891 года, в кельи старца Варсанофия. А потом его духовник скажет ему ехать в *Троице-Сергиеву лавру*. У него затяжная хроническая болезнь почек, и ему может понадобиться медицинское вмешательство. Леонтьев уезжает. «Скоро встретимся», - говорит ему старец. Через два месяца старец умирает. И Леонтьев понимает, что эти слова были пророческими. Ему остаётся ровно месяц. В начале ноября 1891 года на сквозняке он схватил простуду. Она перерастает в пневмонию. Меньше чем за две недели Леонтьев «сгорает».

В восьмидесятые годы случается выход большой книги Леонтьева «Восток, Россия и славянство», опять-таки, продолжение тематики «Византизма и славянства». Выходят в свет и небольшие брошюры, такие как «Племена или национальные политика как орудие всемирной революции», «Кто правее?» (политический спор с Астафьевым). Но что необходимо отметить, так это *пророческие мысли*, которые овладевают Леонтьевым относительно будущего, в частности относительно *будущего социализма*. Леонтьеву повезло, он говорил о *подмораживании России* и попал на эпоху реформ Александра III. Ему казалось, что его услышали, что процесс пошёл в обратном направлении. Возможно, революцию удастся если не остановить, то хотя бы оттянуть.

Но близость катастрофы он ощущал, как некий барометр, и писал об этом в письмах своим друзьям, в частности *Иосифу Фуделю*. А вокруг него складывается круг молодых людей, которых он воспитывает, наставляет. *Лев Александрович Тихомиров* – пожалуй самый известный из них, социалист, народоволец, осужденный за *покушение на царя* на смерть, но бежавший в Европу, покаявшийся, прощённый и ставший монархистом, теоретиком, *идеологом самодержавия*. Иосиф Фудель, который потом становится тюремным священником, пишет ему в 88-м году: «Европа через некоторое время сольётся в Соединенные Штаты Европы, в *либеральную республику*, которая будет достаточно страшна в своем порыве. Она захватит и славян в свою орбиту. И если к тому времени славяне, только отсталые от общего разрушения, но не глубоко по духу

обособленные, с одной стороны, не захотят, по некой благой отсталости, сами слиться с этой Европой, а будут только или *конституционным царством или даже без конституции*, только как при Александре Втором, монархией, самодержавной в центре и равноправной, *однообразно-либеральной* в общем строе, то республиканская *Всеевропа* придёт в Петербург ли, в Киев ли, Царьград ли, и скажет: «Откажитесь от вашей династии или не оставим камня на камне и опустошим всю страну». И тогда наши *Романовы*, при своих исторической гуманности и честности, *откажутся сами, быть может от власти, чтобы спасти народ и страну от крови и страданий*. И мы сольемся с прелестной *утилитарной республикой Запада*. Стоило огород городить. Но если мы будем сами собой, то мы в *отпоре* опрокинем со славой на них всю Азию, даже мусульманскую, языческую, и нам придётся только памятники искусства там спасать. И так как гибнуть когда-нибудь нужно, то *пусть славянство независимое великое религиозное, сословно мистическое, поэтическое*, пусть оно лет через пятьсот будет жестоко завоёвано пробуждёнными китайцами или покажет новые, последние перед концом света, примеры *христианского мученичества*».

Леонтьев страстно ищет *централизации*. Он, кстати, и к *Владимиру Соловьёву* готов прислушаться: «Идти под Папу, почему нет? Я, будучи в Риме, не задумался бы Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку, ибо руку у Папы и порядочные протестанты целуют, а либеральная сволочь, конечно, нет», - пишет он *Фуделю*. Вот эти слова некоторые патриоты ему-то и не простят. Это как же можно Папе туфлю-то целовать? А *Папа* для него – воплощение той самой *средневековой Европы* – Европы иерархической, деспотической. Если это спасет Россию от Революции, то почему бы не пойти под Папу, как призывает Соловьёв?

Но есть другой вариант, и он читает у *Герберта Спенсера*, что **«социализм будет грядущим рабством»**. Леонтьев ценил *позитивистов*. Ах, грядущим рабством – это очень хорошо, безбожным, но по крайней мере как-то деспотически сложит пазл снова, то есть образует *форму*. И в 1882 году он пишет *Т. Филиппову*, государственному контролёру: «Социализм скоро оставит свои инзуррекционные приемы и *сделается орудием новой корпоративной, сословной, градативной, нелиберальной и не эгалитарной структурой государства*. Он вынужден будет сочетаться с сохранёнными историческими *консервативными началами*, так или иначе видоизменяя их и видоизменяясь сам, и *либерализм, меркантилизм, индивидуализм и всё тому сродное, будет раздавлено* между историческими остатками и передовым экономическим порывом. Велико будет государство или племя, которое возьмет в руки это *исполинское движение нового феодализма*, и славен будет тот орган печати, который первый даст это сначала, хотя бы в намёках, почувствовать. А для того, чтобы говорить всё прямо, для этого надо взять Царьград».

Надо взять Царьград – об этом твердили постоянно, но вот *о социализме*, вот о том, *что он может быть консервативен*, Леонтьев, пожалуй, заговорил первым. И в его письмах проскальзывает идея, что даже нужен новый Константин, который соединит Православие воедино с социалистическим движением. В определённом смысле, таким Константином станет *Иосиф Сталин*. Удивительно, что в писаниях Леонтьева мы можем найти много параллелей с будущими *правыми*, с фашизмом, с Муссолини. С Муссолини, кстати, его будет сравнивать *Георгий Иванов* в 29-м году в рижской газете «Сегодня», в статье «Страх перед жизнью». И в его Оптинской «келье», консульском доме, на полке стоит «Капитал» *Маркса* рядом с французским трёхтомником об *Алквиаде*, софисте на практике, красавце, который перескакивал от афинян к спартанцам, от спартанцев к афинянам и так далее.

Итог жизни К. Леонтьева подведет *Василий Васильевич Розанов*, в статье «Неузнанный феномен». «Это был *Кромвель без меча...* без обстоятельств, в лачуге за городом, в лохмотьях нищего, но точно в полный рост Кромвель. Был диктатор без диктатуры, так сказать, всю жизнь проигравший в карты, в провинциальном городишке, да ещё в дураки. Но *человеческое достоинство мы должны оценивать не по судьбе, а по залогам души*. И в такой оценке человеческое достоинство Леонтьева чрезмерно удивительно. Прошел великий муж по Руси и лёг в могилу. Ни звука при нём о нём, карканьем ворон он встречен и провождён, и лёг и умер *в отчаянии, с талантами необыкновенными*. Теперь очевидно, что никакие идеи Леонтьева не привьются. Что он вообще есть *феномен*, а не сила, так сказать *fata-morgana Мальштрема*, а не он в действительности. *Бог одолел человека*. Но человек этот был *сильный богоборец*».

Оценка Розанова поразительным образом совпадает с *самооценкой* Константина Леонтьева, которую Розанов знать не мог, потому что это письменная исповедь Леонтьева *Амвросию*: «*Слабый монах, без рясы. Помещик без дохода и ценза. Политик, понимающий много, но без власти и влияния. Семьянин без семьи настоящей. Писатель без славы и веса. Старик прежде времени. Работник без здоровья. Светский человек без общества*. Что я такое стал и на что и кому нужен? А жить хочу».

Георгий Иванов напишет о Леонтьеве: «В последние дни вокруг него, как вокруг медиума, потрескивает в воздухе. В щель патриархальных графских номеров дует *ледяной ветер метафизики*. Как ни топят, Леонтьеву всё холодно. Это из-за усиленной топки он умирает. Разогрелся, снял кафтан, сел у окна, продуло, воспаление легких».

И действительно, один из последних текстов Леонтьева, статья над могилой *Пазухина*, посвящённая ушедшему *сословному реформатору*, которого он очень ценил и уважал. Там появляется идея о том, что *всё человечество старо, не молоды и мы*. Если цивилизация живет тысячу двести лет, говорит Леонтьев, а Россия только недавно отметила 1000-летие своей государственности от призвания варягов, и в Новгороде был

поставлен памятник, то может и нам пора умирать: *«Нечего особенно ждать, не на что надеяться, и вряд ли придут какие-то новые гунны. Антихрист есть близ при дверях. А поскольку антихрист так же как и Христос, рождается в еврейском племени, а в России много евреев, то антихрист, наверняка, рождается у нас»*. Это высказывание Леонтьева говорит о том, что не всё плохое идёт с Запада, мы и сами способны породить кого угодно. И вот это ожидание близости *конца истории*, но не в гегелевском смысле и уж тем более не в смысле *Фукуямы*, а в смысле какой-то исторической катастрофы - это сильный настрой *позднего* Леонтьева.

Он, умирая, будет говорить: «Поборемся? Нет, уже пора». Он будет погребён в *гефсиманском скиту* Троице-Сергиевой Лавры. А отпет он будет как боярин Константин, а не как монах Климент. То есть *факт его монашества не будет признан* теми, кто будет его отпевать, а среди них молодой *Антоний Храповицкий*, масса интересных людей, и будущий епископ *Трифон Туркестанов*, видный деятель церкви советской эпохи. Все они стояли у гроба Леонтьева. *Идеи, судьбы, истории как будто ещё не решены*, и будто что-то можно сделать...

После его смерти, вдруг Леонтьев вырастает в какой-то масштаб. *Владимир Соловьёв*, с которым Леонтьев порвал вплоть до фотокарточки, призывал выслать его за границы империи после доклада о «Пакте средневекового созерцания» и напишет «Три разговора» (где господин Z – это и будет Константин Леонтьев), где «Краткая повесть об Антихристе» есть, по сути, изложение, если не идей, то *позднего настроения* К. Леонтьева. А отец *С. Булгаков* уже после Революции, в Ялте запишет, что только *Соловьёв* и только, может, *Леонтьев не безответны перед совершившимся*, которого не видели ни славянофилы, ни Достоевский, что внушает нам насмешку горькую обманутого сына, над обманувшемся отцом.

В тоже самое время Осип Мандельштам в «Шуме времени» нарисует нам *портрет Леонтьева* в не по чину барственной шубе, который стоит как регулировщик на перекрестках истории, и ледяным холодом веет от него, а он *ворочает глыбами времен ворочает эпохами*. А *Георгий Иванов*, уже не раз упомянутый, в парижской эмиграции другую сторону выделит в наследии К. Леонтьева:

«Свободен путь под Фермопилами
На все четыре стороны.
И Греция цветет могилами.
Как будто не было войны.
А мы Леонтьева и Тютчева
Сумбурные ученики.
Мы никогда не знали лучшего,
чем праздной жизни пустяки»

Каков итог мысли и жизни Константина Леонтьева? Видно, что это *итог человека большого масштаба*, и конечно же, о чём я не сказал, *европейца*. Леонтьев – человек *европейской культуры*. Его стремление воспроизвести на православном материале *пессимизм Шопенгауэра и Гартмана*; его близость к биологическому органицизму позитивиста *Спенсера*; его феномен в реакционной романтике, которую мы имеем и на западе (*Леон Буа, Гюйсманс, Юнгер*), показывает, что Леонтьев был своего рода **симптомом культур модерна**, культуры, в которой остро теряют традиции и пытаются найти какие-то неформальные связи с ней. Вернуться, но уже из некоего иного основания, переоценить ход традиции и попытаться что-нибудь изменить в истории – вот суть культуры Модерна.



Лекция 11. Русская философия в духовных академиях первой половины XIX века.

Сегодня мы поговорим о русской философии в **духовных академиях** в первой половине XIX века. Духовная академическая философия не есть нечто совершенно своеобразное. Это тоже философия, и она существует в кругу тех же имён, понятий, каким-то образом высказывает своё отношение к *Платону, Канту, Декарту*, представителям новой *европейской философии*. Но специфика здесь выражается прежде всего в том, что эта философия, которая преподаётся в конфессиональных учебных заведениях, преподаётся будущим священникам, и поэтому философия скептическая, просвещенческая, и сугубо рационалистическая поэтому здесь прижиться не может.

Для духовной академической традиции самой приемлемой оказывается **лейбницианская традиция**, то есть традиция, которую условно можно назвать *спиритуалистической*. В ней *реальность понимается как совокупность неких духовных монад* или сил. А психофизический *декартовский дуализм должен быть преодолён*, и на его месте образуется определённый **монизм** – понимание человека, исходя из его духовной природы. В этой традиции *теория двух истин* – истины природы и истины откровения – тоже *не очень работает*.

Эти компоненты должны быть связаны в **философию откровения**, философию, где присутствует и имеет место *трансцендентное действие откровения* как важнейший источник познания. Но, в тоже время, это философия, где существует определённые *дискурсивные, рациональные методы познания*, где существуют традиционные разделы философии: это и *метафизика* или первая философия, и *логика*, и *опытная психология*, и, конечно же, *этика*, где *кантовская «Критика практического разума»* более значима, чем «Критика чистого разума» того же философа.

Мы говорим о четырёх разных академиях. Это **Санкт-Петербургская, Московская, Киевская и Казанская** академии – места, где реализуется философская *духовно-академическая наука*, где преподают *учёные*, которые часто являются *священниками*. И надо сказать, если в университетской традиции преподавание философии пресекается в 1849 году, после письма министра *Платона Ширинского-Шихматова* императору Николаю I, то в духовной академии преподавание философии продолжается. И поэтому, когда в университетах в начале 60-тых годов XIX века возобновляют чтение лекций по философии, обращаются именно в духовные школы, откуда *приглашаются* духовные преподаватели.

В Москве, в Московском университете оказывается *Памфил Юркевич*, который переезжает из Киевской духовной Академии.

О духовной академической философии писали исследователи. Писал *Флоровский* в своей книге «Пути русского богословия», где он достаточно *критически* относится к богословской русской традиции, выделяя, однако, фигуру митрополита *Филарета Дроздова*, который около сорока лет занимает московскую кафедру и имеет большое влияние на Московскую духовную Академию. *Шпет* в «Очерках по истории русской философии», с другой стороны, с другой позиции рационально-критической подойдет к рассмотрению феномена духовной учёности. Но поскольку первый том очерков охватывает собой период до 50-х годов XIX столетия, духовно-академическая философия попадает в фокус его зрения, и он внимательно смотрит на основные фигуры, о которых мы будем говорить сегодня.

Но не остается это и вне внимания *историков современной философии*. Я могу здесь вспомнить о, к сожалению, уже ушедших *Александре Абрамовиче Абрамове*, *Наталье Куценко*, написавших свои труды в духовных академиях, и о работающих успешно и сейчас, *Ирине Цвих* и *Вячеславе Коцубе*, который защитил докторскую диссертацию и издал большую монографию по *духовно-академической философии*, дал её оценку в трудах отечественных и зарубежных мыслителей.

Кстати, *Владимир Соловьёв*, о котором речь пойдет дальше, после окончания философского курса в Московском университете, неспроста поступает вольнослушателем в Московскую духовную академию и целый год проводит рядом с церковью Троице-Сергиевой Лавры. Причиной тому является не только богатая лаврская библиотека, содержащая коллекцию рукописных книг и источников XVIII века, но и определенная *академическая репутация*, хотя Московский университет с духовными академиями разведены даже территориально.

Хотя всё равно определенные ниточки связи существуют, потому, что и в *университете есть кафедры церковной истории*, церковного права, некоторое время существовала и *кафедра богословия* в светском университете, а также есть определённые пересечения в плане преподавателей и защит. Так, например, в Московском университете преподает протоиерей *Алексей Михайлович Иванцов-Платонов*, который защищает свою диссертацию в Московской духовной академии, защищает с определенными сложностями, потому что диссертация посвящена *«ереси московитов»* первых трёх веков Христианства, но ему удастся убедить ученый совет в том, что ересями тоже нужно заниматься. И тот же Иванцов-Платонов оказывается учителем *Владимира Соловьёва*, который передаёт ему интерес к *раннехристианскому классицизму, до-никийскому христианству*. Это тоже пример того, что определённые связи университета и академии существуют и в этот период.

Санкт-Петербургская духовная академия. Фигура Фёдора Сидонского.

Начнем с *Петербургской академии*. Она была создана в 1809 году. Стоит выделить здесь значительную фигуру протоиерея *Фёдора Федоровича Сидонского*, который закончил её в 1829 году, а в 1833 издал книгу «Введение в науку философию». Профессор Петербургского университета *Адам Фишер* и сам будет читать лекции в духовной академии, и рекомендовал эту книгу на выдвижение на *Демидовскую премию*, (которую они делят вместе с *Галичем*), и эта книга в 1833 году удостоивается высокой академической награды. Надо сказать, что это время, когда *Пушкин* ещё жил. Поэтому, прав *Шпет*, когда говорит, что это «книга Сидонского – лучшее, что было написано на русском языке по философии до 1833 года».

Здесь можно отметить влияние *немецких философов* – *Круга*, *Рейнгольда*, *кантианца*, сближавшего «Наукоучение» *Фихте* с философией веры *Якоби*. Философию Сидонский определяет, как «учебное решение вопроса о жизни вселенной, выведенной из строгого рассмотрения природы нашего ума, и проведённая до определения законов, по которым должна направляться наша человеческая деятельность». «Учебная» здесь – синоним *научной*, но с определённым акцентом на *педагогике*, то есть, мы исходим из рассмотрения жизни вселенной, природы ума и оснований практической деятельности.

Философия включает в себя *метафизику*, *силлогию* или *логику*, и *этику*, то есть по сути *три традиционных раздела*. Основные проблемы философии – это **бытие действительности, образование наших понятий и законы нашей деятельности**. Философия мыслится Сидонским как «*высшее развитие мысли* и как *саморазумение духа человечества*». Ну, видимо, достаточно автономное понимание философии стало предметом дискуссий вокруг этой книги. Её не очень полюбил митрополит *Филарет Дроздов*, и *Голубинский* о ней не очень лестно отзывался, и поэтому Сидонский был отстранён от преподавания в духовной академии.

Он сначала служил как *священник*, потом *читал лекции* по философии и богословию в Петербургском университете в конце своей жизни. Так что, было всё-таки *рискованно* заниматься философией в духовной академии. Преподаватель постоянно должен был приноравливать свой ум к символу веры, христианской догматике, риторически придумывать фигуры политеза, фигуры вежливости для того, чтобы не быть заподозренным в крамоле или в *любви к философии*, к «мудрованию по законам века сего», как выражались.

Сидонский говорит о двух чертах познания – это **выспренность** и **самостоятельность**. Ну самостоятельность – это понятно. Философия автономна. Она

независима от внешнего авторитета. И в этом плане мы имеем уже дело с *европейской философской традицией*, а не с византийской, где философия не претендует на автономность своего дискурса.

А вот что такое *выспренность*? Ну выспренность, вероятно, можно обозначить понятием **трансценентальности**, то есть, *философия имеет отношение к разуму, рассудку*, она отрешена от предметного: она имеет дело не с вещами, а с *мыслями о вещах*. Ну вот здесь я не случайно сказал *разум и рассудок* – это тоже понятия разно подчинённые, как говорили в своих лекциях славянофилы. Рассудок – судит, а разум – умозаключает. «Рассудок, - говорит Сидонский, - должен работать под началом *разумного инстинкта*. Силой одного рассудка нельзя завершить здание в науке, нельзя завершить знание. *Понятие сущего* объёмлет только всю область мыслимого, но *не сближает нас с Богом*». То есть, для того, чтобы пробраться к высшему существу, к трансцендентному, мы должны *включать разум с его интуицией*.

А есть ли у разума **интуиция**? На этот вопрос философы отвечали по-разному. Для *Канта* интеллектуальная интуиция невозможна. Для *Декарта* и *Шеллинга* интеллектуальная интуиция (как возможность такого непосредственного очевидного усмотрения с помощью разума) *присутствует*. Для Сидонского ясно, что опора философии находится не в облаках, а в самом человеке, в человеческом разуме. Опять-таки, мы здесь говорим о *разуме человека*, а не высшем разуме Бога: «Высшее умственное самосознание, на котором, по сути, и утверждается философская *выспренность* и *самостоятельность*, ниоткуда больше не развивается, как из разума нашего, в его таинственном единении с сущим и первосущим».

В пору вспомнить *Гермеса Трисмегиста*, который в одном из своих хвалебных гимнов говорит: «Ты, истина, пой истинно, и ты, Благо, пой благо» То есть, истина во мне, пой истину в Боге, ты благо, присущее во мне, пой благо в Боге и во вселенной. Здесь есть некий **изоморфизм между человеком** сотворённым Богом по образу и подобию своему, как учит христианство, *и самим веществом*. Разум открываем мы в себе, как *частичку чего-то высшего*, а не просто как нашу маленькую и узкую человеческую способность, позволяющую нам выжить нам в этом мире. Поэтому Сидонский поёт осанну человеческому разуму: «**Разум – это сокращение жизни вселенной в пути идеальном**. Разумное свободное действие мышления разоблачает представление чувственное, обнажает сокровенную в них природу и сим входит в соучастие в божественный держащий и созерцающий сию жизнь в немерцающем свете».

Еще в начале 19 века немного *выспренный* стиль лекций и текстов академических философов не должен нас удивлять. Соответственно, этот переход разума из предметности в умозаключение предполагает обратный переход от умозаключения к самой предметности. Мы постоянно должны *проверять наши умозрения*, выработанные

нами понятия с самой действительностью. Поэтому, наряду с общераспространёнными философскими методами, *дедукцией* и *индукцией*, Сидонский предлагает третий метод – *метод этический*: постоянное сличение устанавливаемых разумом сверхчувственных истин со всем бытом данной нам действительностью. **Метатеза** – переход туда и обратно. Достижение разумом самой действительности, и от самой действительности – снова к разуму.

В данном случае и *опыт реабилитируется* потому, что исходным пунктом работы философа являются не идеи и не общее положение разума, но *опыт*, причём понимаемый не только в духе *эмпирического опыта*, но и в смысле существования в нашей душе *опыта абсолютного*, к которому причастно наше Я. **Духовный опыт** – это тоже опыт. И тоже, как говорил *А. С. Пушкин*, «сын ошибок трудных и гений парадоксов друг». Вот кредо Просвещения. Опыт, который постоянно совершает *ошибки*, а ошибки совершаются в труде, и разум – друг парадоксов, который называется *гением*, который *сочетается с опытом*. К положениям разума необходимо восходить от данных опыта и возвращаться от них к опыту для *проверки*. Философия может принять за точку обзора абсолютное в опыте нашего Я, в которой сосредотачивается *ощущение происходящего в уме и внутри*. Я и оказывается такой *центральной инстанцией*, *station a Centrale* (с французского), через которую проходит *постижение* как того, что внизу, как того, что наверху.

Основное средство философствования – это построение гипотетических суждений, которые вытекают как из возвышенности предметов философского изыскания, так и предметов из природы движения человеческой мысли. Эти гипотетические суждения можно сравнить с некоей *постепенной дедукцией*, переходом от *догадок* всего философских в ряд *действительных мыслей*. Для того, чтобы гипотеза стала подтверждённой, мы должны постоянно сличать её с объективным бытом действительности. Так развивается не только философское познание, так развивается и *научное познание*. **Гипотеза** – гипотезис – **предположение**: то, что мы предполагаем, пробрасываем в действительности, а потом *подтверждаем это на опыте*, подтверждаем путём взаимодействия с действительностью. Поэтому для философии *истина всегда будет вероятностна*.

Сидонский, даже произносит оксюморон *«вероятностность непреложной истины»*. Либо вероятность истины, либо она всё-таки непреложна. Вот когда мы их соединяем, мы получаем такую разновидность *скептицизма*, в которой упрекает Сидонского *Шпет*: «Это философ, который скептик, который боится не быть философом, и философ, который боится не быть православным. Он захотел получить чистую философскую воду путем соединения Канта с Якоби, но произошедший у него взрыв дремучего газа, разрушает всю философскую лабораторию».

Шпет перед Революцией напишет любопытное философское эссе «Скептик и его душа». Под *скептиком* он будет понимать не только философа в таком классическом смысле или в духе Монтеня, но и *богослова-философа*, который будет скрываться под тезисом о *непостижимости* божества (об *апофатичности*, то есть скрытности, в **отрицательной теологии**, которая может только *отрицать*, но не может ничего утверждать о Боге). Вот для Шпета, как для такого весёлого агностика, это тоже разновидность скептицизма. Поэтому Сидонский получает из-под его пера вот этот титул скептика.

Для чего нужна философия? По Сидонскому эта задача звучит так: «Она должна *служить людям верующим*, то есть, это не есть вера, какой-то дополнительный груз, какая-то обуза или нечто, что следует усвоить исходя из уважения к традиции, к прошлому. Нет, она должна служить, она хочет как бы зреть, встретить Божество в светозарном величии, исходящим из своего *невечернего* света. Воззвать к жизни сущее, желает радостно приветствовать исход его, зреть дивное пролиание жизни во вселенной и устройство ее сил и отношений».

Я думаю, это основная из фигур Петербургской духовной академии. Уже упоминалось, что после отставки Сидонского философию там будет преподавать *Адам Фишер*, который, кстати, будет учителем философии *Чернышевского* и будет готовить его к защите магистерской диссертации «Критическое отношение искусства к действительности». Чернышевский будет неоднократно, по-разному, вспоминать Фишера, этого немца, который послужил преподавателем по философии в России. Но и сам Николай Гаврилович был выходец из поповичей, его отец был маститым саратовским протоиереем *Гаврилой Чернышевским*.

Московская духовная академия. Фигура Филарета Дроздова

Переберемся теперь в Москву, в *Московскую духовную академию*. Её история в Лавре начинается в 1814 году. Конечно, это не год основания академии. Основание её - это *Славяно-греко-латинская академия* 1688 года. И академия существует в Москве на протяжении этого времени в разных локациях. Так, при митрополите *Платоне Левшине*, который сам был очень образованным человеком, имевшим личную встречу с *Дидро* (когда тот приезжал в Россию). Именно он стал крёстным отцом переезда академии в *Троице-Сергиеву Лавру*, к мощам преподобного *Сергия Радонежского*, в место действительно *символическое* для России. И в чём-то промыслительно, что и Москва, и Троице-Сергиева Лавра являются **символами русского образования**. Если Москва – это *Московский университет*, то Лавра – это *Московская духовная академия*.

Когда университет праздновал 250-летие, мне посчастливилось быть участником и одним из организаторов конференции «250 лет совместного служения России». Конференция проходила в стенах Московской духовной академии в Сергиевом Посаде. Был издан сборник материалов этой конференции.

Для становления образования в Московской духовной академии после 1814 года, после ее реформирования и переезда в Посад, огромную роль сыграл митрополит *Филарет Дроздов*, который занимает кафедру в 1841 году, и служит на ней более 40 лет. Ему принадлежит активное участие в *Манифесте 1861 года об освобождении крестьян*, чуть ли не сам приложил руку к его написанию. Он был человеком, который высоко ценил *человеческое достоинство и человеческую свободу, права и обязанности*. Это не был такой начётчик и ригорист. Его просвещенность и образованность признавалась даже его оппонентами. Его проповеди переводил на французский язык *Петр Яковлевич Чаадаев*, который не слишком симпатизировал византийским корням русской истории.

О нём с уважением отзывался уже в своих лондонских статьях *Александр Иванович Герцен*, который отошёл от церкви и клерикализма, но тем не менее. *Иван Киреевский*, славянофил, говорил: «Филарет умел глубокомысленным и ясным доводом разрешить запутанное, обличить мнимое, прояснить тёмное, *устроить блуждающую мысль*, так сказать *образумить её*». Образумить. Часто мы говорим о *неразумном*, о потерянном, но оказывается, что и мысль можно тоже образумить, *упорядочить*, дать ей какой-то основательный логический каркас освободить от страстей, эмоций, которыми мысль часто дышит (и это хорошо). Мысль должна дышать эмоцией. Она не должна быть сухой, это не искусственность, это *интеллект мышления*. Но, тем не менее, эмоции иногда захлестывают и заводят мысль не туда, заводят её за край допустимого, перегибают палку. Поэтому, термин «**образумить мысль**» мне кажется очень удачным.

Сушков вспоминает о митрополите Филарете, о беседе с ним, как он отучал его от популярной на то время философии века сего. «Всех скорей он поверг в моих глазах блистательного *Вольтера*, потом вдребезги разбился болван *Кардильяк*, который силился доказать, что все свойства души развиваются в человеке, как в его истукане, только посредством чувств, и из этих пяти окон из которых он смотрит на мир. За Кардильяком утратил на меня свое влияние и *Локк*, отвергающий учение о природных нам понятиях или врождённых идеях. Далее поколебалось моё доверие к *Декарту*, с его вихрями, пытающимися соединить две не связанные субстанции, тело и душу. Картезианская философия не сумела объяснить взаимное друг на друга действие духа и вещества. Дольше всех держались передо мной на ногах еврей *Спиноза* и энциклопедист *Дидро*. Фатализм и пантеизм долго еще казались мне неопровержимы». *Пантеизм* – это Спиноза, а *фатализм* – это Дидро.

Вот такое постепенное *освобождение от идолов*. «Древние поклонялись своим истуканам, новые – природе. А новейшие поставили самих себя на пьедестал и сами себе поклоняются», - говорил митрополит Филарет. Поэтому его духовная философия предполагала *освобождение от самости, от эгоизма*, которые являются причиной зла. Ибо в человеке самость не как утверждение своей личности, своего лица, но самость как *поставление себя в центр вселенной*, как такая *гордыня антропоса* (собственно говоря, это тема Шеллинга и его трактата «Об исследовании сущности человеческой свободы» 1809 года, где Шеллинг сравнивает самость с тёмным огнем, с пламенем своеволия, который разгорается в человеческой душе и сжигает её изнутри).

До нас дошла очень показательная эпистолярная поэтическая полемика *Пушкина* с митрополитом Филаретом Дроздовым в Псковских имениях Пушкиных. Я встречал открытку современного иконописца *Зенона*, где на иконе изображён Пушкин, внимающий проповеди митрополита Филарета. Митрополит канонизирован, он святой и в нимбе, а Пушкин без нимба, но тоже изображён на иконе. Как говорил *Бердяев*, в «Смысле творчества»: «В одно время жили два святых – святой Пушкин и святой *Серафим Саровский*. но святые они были по-разному. Один – объективным, *бытийным творчеством*, а другой – *творчеством себя*». На этой же картинке святой Филарет.

Пушкин написал стихотворение, когда ему было 28 лет, в день своего рождения:

«Дар напрасный, дар случайный.
Жизнь, зачем ты мне дана?
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь назначена?
Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал?
Душу мне наполнил страстью.
Ум сомненьем взволновал.
Цели нет передо мною.
Сердце пусто. Празден ум.
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум»

Ну со всеми бывает грусть, уныние, задумчивость относительно того, зачем я пришел в этот мир? *Зачем дана мне жизнь*, в которой, кажется, *нет никакого смысла*, в чем её предназначение? И в этих мыслях нет ничего плохого, если они заставляют нас думать, если побуждают к **философскому поиску основания** того, ради чего мы живём на этой земле. А вот такой ответ Пушкину митрополита Филарета:

«Не напрасно, не случайно

*Жизнь от Бога мне дана.
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.
Сам я своенравной властью
Зло из тёмных бездн воззвал.
Душу сам наполнил страстью,
Ум сомнением взволновал.
Вспомнись мне, забытый мною,
Просияй среди мрачных дум.
И соиздается тобою
Сердце чисто, правый ум»*

Золотой век русской поэзии. Тогда даже митрополиты стихи писали, и писали не сильно хуже Пушкина, а в каком-то отношении может и лучше. Видим с вами концепцию губящего нас эгоизма. Пушкин ответил митрополиту:

*«В часы забав и праздной скуки
Бывало лире я моей
Вверял изнеженные звуки
Безумства, лени и страстей.
Но и тогда струны лукавой
Невольно звон я прерывал,
Когда твой голос величавый
Меня внезапно поражал.
Я лил потоки слез нежданных
В храм строгой совести моей.
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей.
И ныне с высоты духовной
Мне простираешь руку ты
И силой кроткою любовной
Смеряешь буйные черты.
Твоим огнём душа палима,
Отвергла мрак седых сует.
И внемлет арфе серафима
В священном ужасе поэт»*

Так вот, это-то как раз и изобразил иконописец Зенон, и Пушкин, коленопреклонённый, внемлет арфе митрополита Филарета. У русского философа *Владимира Ильина* была такая книга «Арфа царя Давида», своего рода псалтирь,

покаянная арфа. Владимир Ильин и в русской поэзии, и в русской прозе, которые он знал блестяще, ищет эти *нотки покаяния*, покаянных мотивов. Особенность Пушкина состоит в том, что и ему эта арфа была не чужда. Он умел *признавать свою неправоту* и правоту собеседника, особенно если собеседник был по-отечески мудр.

Фигура Фёдора Голубинского

В Московской духовной академии тоже есть ряд философов, которых мы пропускаем. Они оставили свой след в преподавании, но не писали книг и не оставили своих концепций, читая философию по учебникам (*Носов, Кутневич* и другие). Но вспомним здесь протоиерея *Фёдора Александровича Голубинского*, который в Московской духовной академии занимал кафедру философии 36 лет, с 1818 по 1854 год. Он преподавал сначала *историю философских систем*, а в 22-м году начал читать *метафизику* и *нравственную философию*, а затем и *введение в философию*.

Из философских наук предметом *Кутневича* была метафизика, история философии, в особенности древняя. Общий характер воззрений Кутневича на историю философии был схож с гегелевским, то есть, история философии представляет не случайный набор философских систем, а есть некое последовательное движение человеческого разума к раскрытию Божественной истины, **истины о личности**, собственно говоря, *богочеловечество* и было *переломным моментом в истории человеческой культуры*, поскольку человек до этого, по сути, не представлял собой что-то бесконечно ценное, важное и бессмертное. Он был *zoon politicon*, политическим животным (по *Аристотелю*), но как всякое животное, его можно было отправить на заклание, в клетку с тигром, а потом он просто умирал – всякое животное смертно.

И открытие христианской культуры было в том, что вот эта **человеческая личность есть нечто уникальное и бесконечно ценное**, и её ценность не ограничивается только моментом здесь и сейчас, каким-то отрезком или этапом земной жизни. Её **ценность простирается и за пределы физической жизни человеческого организма**. Что подтверждается, например, *посмертными правами человека* (правом на наследование, правом на доброе имя, которое можно отстоять потомкам, если предок незаслуженно был осужден и так далее). Вот эту ценность человеческой личности и открывает нам *христианская культура*. И история философии от индусов, китайцев, через греков и римлян, есть движение философии к христианской философии личности, христианскому персонализму.

Откровения, которые Голубинский полагал в основаниях своих философских чтений, открывая свои лекции чтением из книг «Соломоновых притч» (где есть *учение о*

Софии Премудрой «создай себе дом...») было для него пробным камнем к мудрости человеческой. Восходя к началу древней мудрости, он вместе с некоторыми из отцов и учителей церкви, допускал, что *лучшие учения древних философов не могло быть порождено самостоятельной деятельностью разума, но было заимствовано от иудеев, которым оно было сообщено Божественным откровением.* Здесь надо сказать, что духовная академия всегда ставила Платона выше, чем Аристотеля. Если в Аристотеле они видели философа мира сего, то Платон был для них дальновидцем, пророком, проникшим в занебесную область. Есть целая христианская иконография Платона во фресках в храмах, конечно не в алтаре, а в притворе, и вся *античная философия является для философов духовных академических таким своеобразным притвором.*

Голубинский не питал доверия к авторитету позднейших основателей разных систем философских. Я здесь ссылаюсь на историю МДА до её преобразования протоиереем *Смирновым.* То, в чём другие хотели видеть опыты новых открытий в области мышления, Голубинский указывал *проявление идей, давно господствовавших в философии Востока.* А интерес к востоку у него был и достаточно широкий. Он хорошо знал масонскую литературу, которой питался *новоевропейский гнозис (Бёме, Сен-Мартен, Баадер,* также какие-то древние источники: халдейские оракулы, «Поймандр» *Гермеса Трисмегиста, Бхагаватгита, Зентавеста,* мифология *Крёйцера,* по которой он изучал воззрения древнего Египта и древней Индии). Всё это обращает внимание на **двуединство Запада и Востока.** И неслучайно *В. Соловьёв* потом в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии» 1874 года скажет, что «нам нужно с отвлеченным *логизмом западной формы соединить полноту духовного содержания Востока.*» Причём он будет понимать под Востоком не только христианский Восток, но будет ссылаться и на индийские книги, на Египет, на Дальний восток и на Ближний восток. Так что, вообще-то говоря, эту традицию в духовных академиях заведет именно Голубинский.

Он достаточно *критически* относился к новой философии, но, когда митрополит *Филипп Дроздов* попросил его *опровергнуть Гегеля,* он взял вечер на размышление и *отказался,* сказав, что гегелевская философия настолько всеобъемлюща и целостна, что её нельзя опровергнуть одной статьёй. Опровержению этой системы нужно посвятить целую жизнь и построить *альтернативную систему.* Но всё же Голубинский не был гегельянцем и критиковал Гегеля в своих лекциях. И от него дошли *лекции по философии и умозрительной психологии* (он не писал специальных книг по философии), которые издавались позднее (на основе студенческих литографий), и которые, собственно, являют для нас ход его мысли.

Так, оценивая Гегеля, Голубинский считал, что тот признавал развитие, но не разрешил задачу *появления нового в жизни:* «Как из предыдущего развивается

последующее? Где источник этому истечению? Это может быть объяснено только тогда, когда в основу развития полагается полнота бытия, а у Гегеля *бытие равно небытию*, да и самое его Sein есть по собственному выражению “дурная бесконечность”». Здесь надо сказать, что действительно для *первой гегелевской триады бытие тождественно ничто*, и из этого тезиса и антитезиса рождается синтез становления, которое порождает Dasein (*наличное бытие*).

Что касается взглядов Голубинского, то он даёт достаточно традиционное определение философии как «имеющей своим предметом силы, законы и основания природы и духа человеческого, равно как и свойства виновника их, высочайшего существа». Виновника, что происходит от латинского *causa* (*причина*), то есть не в юридическом смысле, а, скорее, как в выражении «виновник торжества». «Философия есть система познаний, приобретённых разумом под управлением ума, и при способствовании опыта, как внешнего, так и внутреннего», - говорит Голубинский. Опять-таки, мы имеем дело с «двухэтажностью» интеллектуальных способностей человека, где есть *низшая* и *высшая* инстанции.

Опять-таки, опыт трактуется довольно широко (не только как эксперимент, но и в качестве *духовной сферы*). На что направлено это познание? Голубинский отвечает: «...на всеобщие, главнейшие существенные силы, законы и цели природы, внешние и внутренние, равно как и на свойства виновника всех иных – бога; система, направленная к тому, чтобы *возбудить в духе человеческого, воспитать и направить любовь к премудрости божественной* и человеку предназначенной». Вообще говоря, интересная мысль, ведь философия не может свестись только к прагматической дисциплине, которая обслуживает чьи-то интересы: *политические, технократические, меритократические* и другие. Самое главное в философии – **родить в человеке интерес к тайне и познанию как таковому** (ради познания), не ради монетизации.

Это представляет большую проблему как для сегодняшней философии, так и для общества, в котором мы живём. Как сказал один практик университетского образования, «наука превращается в карусель *ноу-хау*». Бескорыстный интерес, который на теологическом языке зовётся любовью к божественной премудрости, сегодня уходит на второй план. Голубинский говорит о том, что стремления человека всегда простираются к безграничному (человек всегда переходит границу), и само это желание перейти границу определяется **идеей бесконечного**, которая является *врождённой*: «Идея бесконечного не есть ясное созерцание бесконечного, а лишь *тёмное и тайное некое его предчувствие, доопытное, неисчерпаемое для определённых понятий нашего разума, представление о чём-то неограниченном*. Эта идея бесконечного *предваряет всякое частное познание, не выводима из опыта*, но прирождена к человеку как некая общая схематическая форма, которую может наполнить содержанием лишь размышление,

изучение и соответственная душевная настроенность. Проявлением этого единого является всякое *самосознание, характеризующееся единством*. Кант назовёт это *трансцендентальным синтезом апперцепции*».

Действительно, мы чувствуем себя единством в разные периоды нашей жизни и опыты нашего познания: «Душа лишь потому осознаёт себя единой, поскольку имеет в себе образ единого». Но вот Шпет характеризует философию Голубинского как «попытку обрести здравую философию»: «Учение Якоби ложится в основу общего понимания философии Голубинским. Благодаря Якоби, удалось составить формулу, как бы примирившую в себе *платонизм с Кантом*, а также с идеализмом *Фихте, Шеллинга*, и даже с *Гегелем*. Изобретение Якоби было бесценной находкой: вера, которая есть ничто иное, как *разум*, с полным сохранением *трансцендентности* их объекта. Того факта, что *разум в неискажённом рационализме издревле не смешивался с рассудком и сам становился источником мистического энтузиазма*, не умели разглядеть по причине коренной и неискоренимой путаницы, в которой вязла духовная философия... *Рационализм деистический*, исторический иногда связывавшийся с *рационализмом философским*, но существенно с ним не связанный, отпугивал от себя, как крест – Мефистофеля» (из «Истории развития русской философии»). Шпет говорит здесь, что *деизм Голубинский* пытается совместить с последовательным философским *рационализмом*.

У Голубинского мы находим некоторые идеи, которые будут проецироваться на *последующую русскую философию*, в частности, на мысль *Вл. Соловьёва*. Во-первых, это некий **панвитализм**, представление о том, что *мир одушевлён как некое целое* (отсюда один шаг до идеи мировой души, которая присутствует у неоплатоников или стоиков): «В каждом органическом бытии должно быть внутреннее сосредоточенное начало, постоянное при внешних явлениях. Это и есть *субстанция* или начало внутреннее субстанции, само из себя действующее, на котором держатся все явления». Такая попытка постулировать помимо *бесконечного существа* (бога) некую *всеобщую силу жизни* – это по сути софиологическая концепция мира (есть некий *посредник между божеством и мирозданием*).

Во-вторых, это представление о мире как некоем целостном организме (даже неорганическое царство каким-то образом встраивается в этот организм и участвует в жизни органического мироздания). Соловьёв потом будет приводить в пример уголь и алмаз: это одинаковое химическое соединение, но если уголь не преобразён, то алмаз сияет своей красотой. Даже в *органической* жизни мы можем через понятия красоты и достоинства осуществлять некую *аксиологическую* оценку.

Фигура Александра Бухарева

Надо заметить, что в Московской духовной академии у Голубинского, в частности, учится один интересный богослов с трагической судьбой, *Александр Бухарев*. Мы позже вспомним это имя в связи с академией. Иногда можно найти о нём упоминание как об архимандрите *Фёдоре Бухареве*. Дело в том, что, проходя по ступеням церковной карьеры, Бухарев слагает с себя сан и *уходит не только из священства, но и из монашества*. Розанов напишет после: «Он попытался оправдать *мирской путь на Спасение*». Он женится, у него рождается ребёнок, который вскоре умирает. И он оканчивает свою жизнь в совершенной безвестности, будучи поруганным и выдворенным из преподавания.

Что же было причиной того, что Бухарев впоследствии станет *предтечей русского религиозного Ренессанса*? К нему со вниманием отнесётся и Н. Бердяев, и отец П. Флоренский, который будет находиться в переписке с его вдовой.

Юность Бухарева была связана с учёбой в **Московской духовной академии**, где он был рукоположен в монахи. Испытал он в то время и влияние *Белинского* (чьи идеи он пытался переводить на иное основание – христианское), и влияние *Гоголя* (все ругали его книгу «Выбранные места из переписки с друзьями», а Бухарев ответил на эту книгу *тремя письмами* в 1848 году, где он прослеживал внутреннюю связь этого произведения с предшествующим творчеством писателя, в частности, с «Мёртвыми душами»). Гоголевскую книгу Бухарев воспринимает как «*прозрение радости из Воскресения*» (вспомним, что последнее письмо из «Выбранных мест» посвящено празднованию Пасхи).

В Москве Бухарев начинает писать свой многолетний труд «Исследование Апокалипсиса», который и станет в известной степени причиной трагедии, потому что, когда он будет завершён в 1862 году, митрополит Филарет *не благословит его издание*. Для Бухарева это не просто комментарий к библейской книге, но попытка дать **духовный диагноз эпохи**, написать «Апокалипсис нашего времени» (как потом сформулирует *В. Розанов*).

Вот выдержка из этой книги, которая будет издана в Сергиевом Посаде лишь в 1916 году: «Зверь, верующий в себя самого или *самообожжающий разум человеческий*; образ зверя – *образование*, развитое из начал и по эпоху лжеимённого разума; имя зверя – *Апостасис*, отступник от Христа, отсюда принять начертание имени его значит сделаться открытым *отступником от Христа*. Принять просто начертание имени зверя на руке или на челе значит отпечатлеть или в мысли, или в правилах и образах внешней деятельности дух и начало верующего в собственно себя самого *христотступнического разума*».

В 1850-е годы Бухарев едет в Казань и становится там ординарным профессором *Казанской духовной академии*, а потом получает пост *цензора* Санкт-Петербургского Комитета для цензуры духовных книг. Стоит заметить, что было две цензуры, светская и духовная, чем часто пользовались: духовная цензура была не так строга к социалистическим идеям, соблюдая только соответствие катехизису, а светская цензура пропускала некие богословские вольности. Но быть цензором в Санкт-Петербурге – серьезный и высокий пост. И в это время он выпускает книгу «О Православии в отношении к современности» в 1860 году, которая становится предметом *нападков* на Бухарева (в частности, со стороны редактора «Домашней беседы», публициста *Аскоченского*, который был консерватором и обвинил Бухарева в уклонении от руководства церкви и в гегельянстве).

Но смысл бухаревской книги был как раз в **оправдании светской культуры**. Главы были посвящены роману *Чернышевского* «Что делать?», роману *Тургенева* «Отцы и дети», картине *А. Иванова* «Явление Христа народу». То есть, прочтение современной культуры как не чуждых духовным запросам Христианства, было центральной темой Бухарева, который считал, что *Христос принёс жертву за все* (в том числе, и будущие) *грехи человечества*. Это не только грехи против одной заповеди, но и против творческих неудач. Поскольку грех ошибки уже искуплен, нужно не робея *творить, пробовать и создавать что-то новое*. Такая мысль, которую *Флоровский* связал с оптимизмом Александровской эпохи (о том, что спасение уже произошло, и грехи прощены), не могла не вызвать гнев консервативного *православного критицизма*.

В ответ на фразу Бухарева о том, что «сам *Господь покажет себя самого воспринявшим человеческую мысль, сердце, фантазию и вообще всё человеческое естество*, с волей и действием человеческим, притом вземляющим на себя вины всех человеческих грехов во всех отношениях или силах человеческих», Аскоченский саркастически замечал, что «*Христу ни к чему барометры и пароходы*, равно как и вообще плоды современной цивилизации». А на слова Бухарева о том, что «человек – это живая икона, образ Божий», Аскоченский отвечал: «Как? Стало быть, и цыганки, и проститутки, и жида, и канканьерши – все это досточтимые иконы самого Бога? Господи помилуй!».

Флоренский (который будет писать неоконченную книгу о Бухареве) будет учеником отца *Сератиона Мошкина*, в житии которого мы находим такие черты Бухарева: «Случалось, что, уйдя из алтаря кадить по академическому храму, он начинал окутывать клубами фимиама чуть ли не каждую бабу в отдельности. На выговаривания же отвечал добродушною скороговоркою: “Ну надо же покадить, ведь образ и подобие Божие, та же икона”». Такой *оптимистический подход* Бухарева не мог найти всеобщего одобрения. Книгу его обругали. Таким образом, испытав эти два фиаско (с

исследованием Апокалипсиса и с попыткой прочесть Православие с точки зрения современности), Бухарев уходит в 1863 году из монашества.

Он поселяется в Переславле-Залесском, женится и живёт до смерти в крайней бедности. Духовные журналы по большей части *отказывают* ему в печати, и лишь «Сын Отечества» публикует какие-то его статьи. Вообще, в данном случае стоит серьёзный вопрос: *а является ли Христианство чем-то локально-конфессиальным*, относящимся к человеку по Воскресеньям (когда человек приходит в храм), *а мир являет собой нечто безразличное*, или всё же мир тоже подлежит любви, заповеданной Христом и должен быть преобразён человеческим трудом и жизнью? Бухарев склонялся ко второй позиции, которая подразумевает как бы тотальное Христианство, растекающееся по миру и охватывающее его в своих любящих объятиях.

С этой позицией многие внутрицерковные представители согласиться не могли. Тем не менее, случайно, когда в начале XX века встанет **проблема бога и мира** (которая будет звучать на *религиозно-философских собраниях* в Петербурге, где будут присутствовать *Розанов, Мережковский, Бердяев, Гиппиус* и другие), Бухарева снова вспомнят. Мне довелось общаться с женщиной-богословом, которую звали *Элизабет Бельсигер*, прожившей 104 года. Она в 60-е годы, будучи уже довольно зрелых лет, перешла из лютеранства в Православие (при пособничестве *С. Булгакова*) и защитила в Сорбонне *диссертацию*, посвящённую архимандриту Ф. Бухареву.

Существует также большой том «Бухарев: pro et contra», составленный замечательным филологом *Б. Егоровым*, исследователем славянофильства. Таким образом, на примере *Голубинского* и *Бухарева*, мы постарались рассмотреть Московскую духовную академию.

Киевская духовная академия

У нас ещё остаётся Киевская духовная академия. Сейчас я остановлюсь на некоторых фигурах, однако, оставив фигуру *П. Юркевича* на следующий раз (потому что Юркевич будет также профессором Московского университета, то есть неким связующим звеном между духовно-академической философией и *Вл. Соловьёвым*).

Надо сказать, конечно, о *Сильвестре Гогоцком*, профессоре Киевской духовной академии. Его диссертации имеют сугубо *философские* названия: «Критический взгляд на философию Канта», «О характере философии средних веков» и «Обозрение системы

философии Гегеля». В 1869 году он занял в академии восстановленную *кафедру философии*.

Именно Гогоцкому принадлежит опыт создания и издания объёмной *философской энциклопедии* – «Философского лексикона», который выходит в Киеве в 1876 году. *Юркевич* будет критиковать его за искажение философского мирозерцания гегелевскими пристрастиями: «Кант и Гегель на самом деле во всей полноты неприемлемы для Гогоцкого из-за понимания философии как системы взглядов, *возвышающейся над религией* и ведущей к обожествлению разума. Однако, Гогоцкому импонировал Кант и его гносеологизм, формулирование задачи философии как обращения к исследованиям мышления, доказательство априорности, то есть доопытности форм чувственности и рассудка, проведение строгого различия разума и рассудка. Особенно Гогоцкий ценит *практическую философию Канта*, где философ утверждает *первенство духа над природой* и открывает *свободную и самостоятельную разумность* внутри человека».

Наконец, самую высокую оценку Гогоцкого получает «Критика способности суждения», где *Кант* показывает истинное значение *изящного* и даёт учение о **целесообразном развитии духа по свободным целям** (а не согласно механической причинности). Учение Канта о *телеологических суждениях*, то есть о суждениях по целям, которые Гогоцкий называет «*почти пророческой мыслью*».

У Гегеля Гогоцкому нравится *стремление придать идее божества статус некоего имманентного онтологизма*, а также *историзм* гегелевской философии, попытку показать историю философии как выражающую в себе существенное свойство развития, отличавшего внутреннюю жизнь сознательного существа.

Стоит сказать, что колоссальная работа, проведённая *духовно-академическими философами*, касалась в том числе **переводов и систематизации философского знания**. Учитель Гогоцкого, *Василий Карпов* был переводчиком *Платона* и перевёл полный корпус диалогов (кроме «Законов») и дал опыт *христианского прочтения* греческого мыслителя, называя его философию «*математическим отчётом* в религиозных и нравственных помыслах всего человечества». У П. *Юркевича* будет статья (или скорее речь) «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта», очень характерная для **духовно-академического стиля мышления**. Учение Канта следует принять, поверяя его Платоном, то есть *кантовское учение об опыте истинно в свете платоновского учения о разуме*. Если кантовские категории рассмотреть в качестве платоновских идей, то с Кантом можно вполне вести диалог. Конечно, Платон гораздо ближе духовному философу, чем Кант, но в то же время, не стоит, вслед за *Ахутиным*, говорить, что Кант был абсолютно неприемлем для русских философов. С Кантом работали даже в большей степени в *духовных академиях*, нежели в *светских университетах*.

Конечно, этим не исчерпывается палитра имён духовно-академических философов. Можно было бы вспомнить интереснейшую фигуру архимандрита *Гавриила Воскресенского*, о котором написал книгу *В. Ванчугов*. Гавриил, вообще говоря, был *родоначальником истории русской философии*, ведь именно ему принадлежит **термин «русская философия»**, и именно он в Казани напишет шеститомную «Историю философии», где целый том будет отведён *русской философии* (отсчёт которой Гавриил будет вести от *Владимира Мономаха*, отстаивая идею самобытности русской духовной философии и отыскивая её в произведениях русских духовных писателей). Эта традиция отношения к русской философии и *сегодня* имеет место в русских духовных школах.

Есть тенденция понимать *русскую философию как вторичный феномен и рецепцию западной мысли*. А можно пойти другим путём и увидеть русский космос и русское умозрение в древнерусских богословских текстах (в переводах «Диоптры» *Филиппа Монотропа*, или в «Гимнах» *Симеона Богослова*, или в «Логике Авиасафа» и других источниках).

Но кроме «Истории философии», Гавриил издал ещё ряд книг, среди которых, например, «Учение о правде» (коренном для русской философии понятии, которое архимандрит рассматривает в плане учения о праве, о естественной справедливости, о том, как западные правовые идеи Гроция, Гоббса и других проникали на русскую почву). До 1845 года это небольшой, но ёмкий очерк правовых систем, которые появляется в писаниях духовно-академического автора, кстати сказать, не прижившегося в Казанской духовной академии. Гавриил испытывал крайнюю немилость митрополита Филарета Дроздова, и ему пришлось уйти преподавать в Казанский университет (который не окончит Толстой, а потом экстерном окончит Владимир Ленин).

Конечно, мы говорили о *первой половине 19 века*, и поэтому за нашим кругозором остаются другие интересные имена духовно-академических философов: это и архиепископ *Никанор Бровкович*, и *Несмелов*, и *Тареев*. Об этих фигурах мы ещё скажем впоследствии, как и о *Памфиле Юркевиче*, который свой преподавательский путь начал в Киевской духовной академии, а затем продолжил его в Московском университете.

Лекция 12. Русская философия в духовных академиях первой половины XIX века. Продолжение.

Сегодня мы продолжим говорить о философии в духовных академиях и коснёмся двух её представителей: *Юркевича* и *Несмелова*. Это имена мыслителей, которые очень сильно повлияли на философский процесс в России. Юркевич будет учителем *Вл. Соловьёва*, преподавать в Московском университете (и заведовать кафедрой философии). А Несмелов, хотя и преподавал в Казанской духовной академии, был личностью, которая повлияет на философию русского религиозного ренессанса, которая затронет и *Бердяева*, и *Зеньковского*, и *Лосского*, и вообще говоря, он знаменует собой своеобразный **антропологический поворот в русской религиозной мысли** (человек, его тело, его внутренний мир и сознание – лежат в основании философии, и из человека философия начинает простираивать саму себя: как материалистическая философия у *Чернышевского*, так и религиозная философия у *Несмелова*).

Фигура Памфила Юркевича

Памфил Данилович Юркевич (1827 года рождения) – выпускник Киевской духовной академии 1851 года. Первая часть педагогической карьеры Юркевича проходит в Киеве, и надо сказать, что полное его наследие до сих пор не издано. Недавно вышли его лекции по философии права на украинском языке, а на русском языке его издание ограничивается одним томом в приложении к «Вопросам философии», который выходил в начале 90-х под редакцией *А. Абрамова*.

«Сердце и его значение в духовной жизни человека» – так называется одна из его статей духовно-академического периода. Вообще, её можно рассматривать как квазибогословский очерк, потому что референтным полем этой статьи являются библейские тексты (*Послание Ап. Павла, Евангелие, книги Ветхого Завета*). Стоит ли рассматривать этот текст в рамках истории философии? Думаю, да. Во-первых, потому что *сердце* – одна из *ключевых философских метафор*. Есть даже такое понятие – **кардиогнозис** (или сердечное познание), когда мы говорим о чём-то более глубоком, чем логические рассуждения. Вспомнить хотя бы *Батюшкова*: «Память сердца, ты сильнее рассудка памяти печальной». Или слова *Б. Паскаля* о том, что есть «логика рассудка, а есть логика сердца».

Юркевич опирается на понятие *апостола Павла* – **потаённый** (сокровенный) **сердца человек**: «В человеческой душе есть *нечто первоначальное и простое, есть потаённый сердца человек, есть глубина сердца*, которого будущие движения не могут быть рассчитаны по общим и необходимым условиям и законам душевной жизни. Для этой *особеннейшей стороны человеческого духа* наука не может найти общих и навсегда определенных форм, которые были бы привязаны к той или другой паре нервов и возникали бы с необходимостью по поводу их движения». Это некая особа сторона человека (его духа), которая отнюдь *не исчерпывается чем-то мистическим*, потому что пытаться говорить о ней как о чём-то мистическом – значит миновать целые этапы духовной жизни и развития человека.

Отношение Юркевича к мистицизму близко к *Хомякову*: «Мистицизм... хочет миновать все конечные условия нашего духовного развития, который хочет стать у последней цели сразу и непосредственно, не достигая ее многотрудным и постепенным совершенствованием во времени». Ничего мистического в познании сердцем нет, это *инструмент духовной жизни человека*, и здесь мы имеем дело с **цельным человеком**. Об этом уже писали славянофилы: человек не сводится только к органам чувств или к рассудку. Юркевич пытается экстраполировать это положение и на явления науки (биологии) и рассуждать о *центральной нервной системе*, говоря, что сердце является центральным её органом, дающим определённые импульсы. В этом есть тоже некий признак *несамодостаточности духовного знания*, которое в целях своей реабилитации обращается к данным естественных наук. Насколько успешно делает Юркевич – это другой вопрос, но нужно признать, что он пытается выйти за пределы чисто богословского курса.

Внимание к эмпирическим исследованиям человеческого мозга, деятельности нервной системы будет характерно и для последующих его статей, где он дерзнёт полемизировать с Чернышевским. Надо сказать, что этот подход Юркевича (как бы он ни казался архаичным) будет воспринят и воспроизведён уже в 20-м веке, например, в статье *Б. Вышеславцева*, опубликованной в бердяевском «Пути» в 1926 году «Сердце и его значение в православной и индийской мистике», где мы имеем дело с компаративистским исследованием. И тот факт, что Вышеславцев в эмиграции будет одним из активных пропагандистов *К. Г. Юнга*, переводчиком и исследователем психоанализа, тоже весьма показателен: обращение к сверхрациональному и глубинному в человеческой психике будет апеллировать к понятию сердца. Стоит вспомнить о книжке французской православной исследовательницы *А. де Сузнель*, которая в большом исследовании обращается к интерпретации человеческого тела и его органов в иудео-христианской традиции (в том числе, в Каббале). **Семантика человеческого тела в познании духовной стороны жизни** – вопрос далеко не праздный, как бы далеко не продвигалась медицина. Здесь речь идёт не о чисто биологических

процессах, но о том, как устроен внутренний мир человека. В этом отношении статья Юркевича имеет что сказать и современному читателю.

Продолжением этой статьи Юркевича выступают две другие его работы, где он полемизирует с Чернышевским. Одна из них – «Из науки о человеческом духе», а другая – «Материализм и задачи философии». Они написаны в районе 1860 года, потому что именно в это время выходит работа *Н. Чернышевского* «Антропологический принцип в философии», навеянная чтением *Л. Фейербаха*. Чернышевский – фигура поистине знаковая для русской культуры 19 века, человек, который имеет ореол интеллигента-мученика. Власть очень жёстко обошлась с ним, арестовав его за дневники (по сути за литературный личный документ). В тюрьме он пытался реабилитировать себя, пишет роман «Что делать?» и добивается разрешения на его публикацию, что, однако, не избавляет его от ссылок во весьма отдалённые районы Российской империи.

Так вот, в «Антропологическом принципе в философии» Чернышевский пытается довольно амбициозно решить **психофизическую проблему** (проблему *соотношения мозга и сознательной жизни человека*). Он решает её с точки зрения психофизиологического монизма, постулируя цельность и единство человеческого существа, в основе которого лежат материальные процессы: «На человека надо смотреть как на *существо, имеющее только одну натуру*, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать *каждую сторону деятельности человека как деятельность* или *всего его организма*, от головы до ног включительно, или если она оказывается специальным отпращиванием какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то *рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом*».

Антропологический принцип включает в себя довольно смелые утверждения. Например, Чернышевский провозглашает, что «процесс, происходивший в нервной системе Ньютона при открытии закона тяготения, и процесс того, что происходит в нервной системе курицы, отыскивающей овсяные зерна в куче сора и пыли» - один и тот же, но «не надобно забывать, что формула выражает собою только *одинаковую сущность процесса*, а *вовсе не то, чтобы размер процесса был одинаков*, чтобы одинаково было впечатление, производимое на людей явлениями этого процесса, или чтобы обе формы его могли производить одинаковый внешний результат». *Энгельгардт* в «Наследии 60-х годов» скажет о Чернышевском: «Надо было обладать большою умственной наивностью, чтобы с пафосом говорить почти ребяческие вещи о трудных вопросах и вооружаться, по выражению профессора Бестужева-Рюмина, детскою прачёю против настоящих Голиафов научного мира».

Юркевич, впрочем, довольно тактично обходится с Чернышевским, говоря, что успехи физиологии могут дать серьёзные основания для разработки реалистической

философии и метафизики материализма: «Статья “Антропологический принцип в философии” относится к философии реализма, которая сделала в наше время так *много открытий в области душевной жизни, одарила нас такими точными анализами явлений человеческого духа*, что по всей вероятности это направление рано или поздно должно представить большие интересы для самого богословия». Опять-таки, мы видим утверждение о том, что богословие не должно замыкаться на себе и чураться данных естественных наук. Но сам по себе пафос Чернышевского и его уверенность в *физикализме* вызывает у Юркевича некую иронию. Он говорит потому, что «статьи, которые мы рассматриваем, не только не изъясняют психических явлений, но сами представляют психическое явление, интересное во многих отношениях».

Юркевич упрекнёт Чернышевского в *нравственном утилитаризме*, который вытекает из подобных установок, а также в *религиозном фетишизме*. Действительно, Чернышевский – утилитарист, о чём говорит его первая работа «Эстетическое отношение искусства к действительности» (диссертация, защищённая со второго раза), которую он пишет в Санкт-Петербурге под руководством профессора Фишера. Чернышевский, вообще говоря, был сыном протоиерея, человеком, которому была уготована дорога в духовную академию, но произошла, как бы сказал П. Флоренский, «*семинарщина навыворот*»: постулаты, которые отстаивались представителями духовной православной традиции, отрицались, а вместо них провозглашались идеи противоположные.

Поэтому полемика Юркевича и Чернышевского – это спор двух мировоззрений. Одна картина мира попыталась отряхнуть прах старого мира со своих ног и вместе с водой выплеснула и ребёнка (**воинствующее Просвещение**), а другая – наследие *духовной философии* (не только православной – Юркевич, например, апеллирует к философии Лейбница), которую можно охарактеризовать как **спиритуализм**. В данном случае в ответ на *физикалистский монизм* Чернышевского, Юркевич предлагает свой *монистический подход* к человеку, где *материальная компонента является производением некоей духовной силы* (которая является базовой). Видно, что Юркевич не солидаризируется с Декартом и его психофизическим дуализмом, и прежде, чем приступить к решению проблемы причинности, детерминизма, механической необходимости, необходимо понять, что такое бытие и сущность. *Метафизика* здесь, согласно Юркевичу, *не является преодолённым этапом* в философии, и даже Кант (к которому Юркевич постоянно обращается), отвергнув метафизику в философии, тем не менее, допускает метафизику в естествознании и этике. Кант показывает тем самым, что метафизика отнюдь не преодолена.

Обращение к феноменальной почве опыта безусловно необходимо, и этого требует правильная научная метода, но нет никакого механического следования между

теми или иными процессами в головном мозге и Венерой Милосской: мы не можем показать, как из нейронных импульсов рождается та или иная идея (философская или творческая). То, что *процесс самосознания имеет материальную основу* – это факт, но с точностью определить, как происходит *рождение творческой интуиции* – нельзя. Сегодня мы имеем эту проблему в дискуссиях об искусственном интеллекте: только когда компьютер научится не просто играть в шахматы, но сам придумает шахматы или напишет что-то равное стихотворению Пушкина, тогда и можно будет говорить о *технологической сингулярности*. Такого рода механическое соответствие нейронных процессов и результата человеческой деятельности пока что недостижимо. Текст Юркевича интересен тем, что в середине 19 века мы погружаемся в те проблемы, с которыми сегодня работает передовая аналитическая философия и когнитивные науки. Мы имеем дело с профессиональными философскими текстами, написанными на высоком уровне.

Если подвести итог этой темы, то вот что Юркевич говорит: «Философия имеет право изъяснять *механизм как нечто зависимое и не первоначальное, и самый закон причинности поставить под идею бытия*, которая должна быть определяема на основании других соображений, не вытекающих непосредственно из начал и оснований физики. Образцы такого истинного реализма мы имеем в философиях *Герберта, Денеке, Шопенгауэра и Лотце*. А материализм, изъясняющий явления больше как вещи из меньших, но точно таких же вещей, атомов, есть пока *теория физического атомизма, которая ожидает пока ещё метафизики*».

Если вспомнить роман *Достоевского* «Братья Карамазовы», в главе «Кошмар Ивана Фёдоровича», где Иван Карамазов общается с чёртом, являющимся не то реальным, не то подсознательным собеседником, чёрт говорит, что хочет записаться в философское общество и будет доказывать, что он реалист, а не материалист. То есть, это различие понятий (*материализма* – с одной стороны, и *реализма* – как чего-то нефизического) принимается Юркевичем, особенно на фоне 60-х годов, когда было налицо повальное увлечение «*вульгарным материализмом*» (*Бюхнер, Фохт, Штраусс*). Эти авторы лежат в основе образования «детей», если употреблять это слово в ракурсе тургеневского романа «Отцы и дети». *Базаров*, который читал все эти книжки, после этого с упоением резал лягушек. *Нигилистом* назовут такого человека. Поэтому какие-то элементы реализма в духе *Герберта* или *Шопенгауэра* были чем-то более философским и глубинным, чем плоский материалистический взгляд на действительность.

«Но — века сын! Шестидесятых
Годов земли российской тип;
«Интеллигент», сиречь «проклятых

Вопросов» жертва — иль Эдип...
Быть может, искренней, народной
Иных — и в глубине свободней...
Он всею ночью, от ранних лет,
Любил «вечерний тихий свет».
Но ненавидел суеверье
И всяческий клерикализм.
Здоровый чтит он эмпиризм:
Питай лишь мать к нему доверье,
Закон огня раскрылся б мне,
Когда б я пальцы сжег в огне»

Так скажет *Вячеслав Иванов* о своём отце, который олицетворял психологию и ментальность общества 60-х годов. Розанов скажет о Вл. Соловьёве, что «в нём была бездна 60-х годов». Это некая приверженность тому, чтобы объяснить весь мир исходя из одного начала, причём объяснить достаточно плоско. Как *Чернышевский* скажет в своей диссертации, *красота есть польза*: яблоко настоящее красивее нарисованного, потому что его можно съесть. В тексте, посвящённом *Лесевичу*, *Соловьёв* напишет, что девизом 60-х годов было высказывание «человек произошёл от обезьяны, поэтому да положим душу за други своя». То есть, достаточно **материалистический дарвинистский идеал** совмещается с достаточно **филантропическим и героическим отношением к жизни** (по сути, христианским). Необходимость принести себя в жертву за материю, реальность, нечто позитивное – этот топос мы найдём в стихотворении *Некрасова* «Пророк», посвящённом Чернышевскому:

«Не говори: "Забыл он осторожность!
Он будет сам судьбы своей виной!.."
Не хуже нас он видит невозможность
Служить добру, не жертвуя собой.
Но любит он возвышенной и шире,
В его душе нет помыслов мирских.
"Жить для себя возможно только в мире,
Но умереть возможно для других!"
...
Его еще покамест не распяли,
Но час придет - он будет на кресте;
Его послал бог Гнева и Печали
Рабам земли напомнить о Христе»

Чернышевский, который проживёт жизнь в достаточно просвещенческом духе, скажет свои последние слова: «В этой книге нет ни единого слова о Боге». Истовое служение цивилизации и европейским началам будет носить в себе некий религиозный

пафос. Но тем не менее, полемика Юркевича с Чернышевским создаст *отрицательную славу* именно Юркевичу, хотя достаточно прочитать эти тексты, чтобы понять, что Юркевич (даже безотносительно к принятию той или иной позиции) гораздо более деликатнее и филиграннее в своей аргументации. Чернышевский, узнав, что его критикует какой-то преподаватель духовной академии, пишет статью «Полемические красоты», где он цитирует 25% статьи Юркевича и обрывает свою цитату довольно высокомерными словами: «Довольно! Стоп. Достаточно мы слышали этих бредней». Но это имело успех. И поэтому, когда в 1861 году было возобновлено преподавание философии в Московском университете, и вновь открылась кафедра философии, студенты встретили Юркевича с большой настроенностью и неудовольствием.

Как происходили эти лекции, мы знаем из писем *В. Ключевского*, который был студентом и своему другу *Гвоздеву* не просто описывал то, как Юркевич читает лекции, но и подробно пересказывал эти лекции зимнего семестра 62-го года: «Так ясно, диалектически *последовательно изложение Юркевича*... после каждой лекции в голове остаётся такое *ясное представление обо всём прочитанном*, что стоит только употребить небольшое внимание, чтобы быть в состоянии повторить весь ряд мыслей. Признаюсь, я не ждал этого от Юркевича, судя по его статье, перепечатанной в «Русском вестнике» с киевского издания, статье, подавшей повод к *курёзной полемике* в «Современнике». Не читал ли о ней отзыв Чернышевского? Я постараюсь по возможности, насколько могу, изложить содержание этих двух лекций, приводя иногда слова самого Юркевича, оставшиеся в моей памяти». Судя по тому, что Ключевский стал *блестящим историком*, не лишённым определённых философских помыслов, лекции Юркевича не прошли даром.

Из работ, написанных в период преподавания в Московском университете (а Юркевич преподавал там более 10 лет, и в год его смерти, 1874, он старался быстрее выпустить на защиту *Вл. Соловьёва*, что и произошло), следует отметить его *татьянинскую речь*, прочитанную 12 января 1866 года (день святой Татьяны, день, когда был подписан указ об учреждении университета Елизаветой). По традиции университета, в этот день один из ведущих профессоров читал особую лекцию в собрании всего профессорско-преподавательского состава университета. Речь Юркевича называлась «Разум по учению Платона, опыт по учению Канта». Соответственно, это достаточно большой текст, смысл которого состоит в том, что кантовское учение может быть приемлемым и истинным только в свете платоновского учения. Что это означает? Что, вообще говоря, это разные подходы к познанию мира и истины. Если *для Платона истина возможна и желанна*, если знание её доступно философу, который проникает своим умным взглядом в мир идей и созерцает их, то *Кант занимает позицию скептика*, говоря, что невозможно знать вещи-в-себе, и можно иметь дело только с феноменами.

То есть, ноуменальное мы конструируем с помощью разума, но мы должны понимать, что это *не есть объективное положение дел*, но лишь *наши конструкции* (например, законы истории, или законы природы). Поэтому мы не можем иметь доступ к истине, но только к *общегодным сведениям*. В воображаемой ситуации он воссоздаёт диалог Платона и Канта: «Платон утверждает: “Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема”. Кант: “Только видимое чувственное явление познаваемо”. Платон: “Поле опыта – есть область теней и грёз, только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания”. Кант: “Стремиться к миру сверхчувственный значит стремиться в область теней и грёз, а деятельность в области опыта есть стремление к свету знания”. Платон: “Настоящее знание мы имеем, когда движемся мышлением от идей через идеи к идеям”. Кант: “Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений через воззрения к воззрениям”. Платон: “Познавание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки”. Кант: “Это не наука, а формальная дисциплина, предостерегающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существе человеческой души” ... Платон: “*Познание истины возможно для разума*”. Кант: “*Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащённого опытом, правда в последнем случае познание возможно, но это будет только познание общегодное*».

Что это за *общегодное познание*? Это то, что можно *использовать на практике*, в приложении к процессам и вещам этого мира. Поэтому стоит оставить претензию на *универсальное знание*, и заняться частным или *техническим знанием*. Возникает своего рода оппозиция университета и политехнической школы. Именно университет возникает в Средние века как институция, устремлённая к универсальному познанию истины как таковой, и ключевой университетской дисциплиной является теология (наука о боге). Иначе устроена политехническая школа, где разнообразие изучаемых предметов связано прежде всего с физикой, математикой и механикой, то есть с теми сферами, где возможно конструирование, инженерия и технический прогресс. Что нужнее? Ответ напрашивается сам собой: зачем нам, прогрессивным людям, туман метафизики и теологии? Юркевич пытается здесь бросить вызов *прагматизации образования*.

В конце лекции, где подводится итог этого продолжительного историко-философского экскурса в мысли Платона и Канта, он говорит: «Не совершается ли... на наших глазах медленное *превращение университета в политехническую школу*? Не разрушает ли дух времени глубокую идею знания, которая требует, чтобы специальная учёность росла и крепла на широкой основе общего и целостного умственного образования, и чтобы каждое приобретение на почве специальной было вместе приращением к содержанию идеала человеческой личности?». Надежда, высказанная Юркевичем, состоит в том, что «идея университетского образования так мощна своей

внутренней истиной, что, вероятно, она всегда будет возникать тем сильнее, чем продолжительнее было её временное затмение». Это время Александра II, когда в том числе происходит и образовательная реформа: принимается *новый Университетский устав* в 1863 году, а также происходит *разделение среднего образования на гимназии и реальные училища*. Стало необязательно учить латинский язык, чтобы поступить в политехнический институт, а гимназия, как образец классического образования – это прямой путь в университет.

Здесь Юркевич постоянно напоминает нам, что когда мы говорим об опыте, то мы должны понимать, что и сам опыт – это не просто набор неких случайных действий человека, но некая заранее продуманная стратегия и схема испытания. У нас формируется *гипотеза* (предположение), а это и есть **рациональный компонент, предваряющий опыт**: «*Опыт с его мнимыми вещами сам произошёл в мастерской человеческого разума, причём художник не имел лучшего материала, кроме сырого материала ощущений*». Мы имеем дело с опытом как конструктом разума.

Ключевая проблема и вопрос, который Юркевич ставит, есть **вопрос о бытии**. Что есть идея бытия? Как мы относимся к бытию? Это только физическая реальность тела, которую мы можем отождествить с бытием, или это нечто большее? Юркевич говорит: «Только в реализме есть категория бытия есть так независимая, простая и косная, что вообще с ней ничего нельзя предпринять, и что, вследствие этого, всё содержание наших мыслей и опытов должно быть насильственно преобразовано и искусственно переработано до таких простых определений, которые совпадали бы с роковой простотой и монотонностью с идеей бытия. Какую, например, ломку в наших головах следует предпринять, чтобы необозримое множество существ, одушевлённых и прекрасных, и чтобы все отношения мира, поражающие нас присутствием порядка, замысловатости и непосредственной жизненности, пригнать к простому и бедному бытию безразличных атомов. *То, что убеждению разума, особенно достойно бытия, должно оказаться призраком, напротив, то, что представляет безразличное условие для всякого мира, должно быть признано истинно сущим*. По учению Платона, бытие не есть такое безусловное и безотносительное положение. Как движение бывает различно, смотря по различию свойств и отношений того, что движется, так *бытие имеет различные степени, потенции* – у Шеллинга, оно есть положение, принимающее *различный смысл, смотря по содержанию*, о котором мы говорим о том, что оно есть».

Эту фразу потом процитирует Соловьёв, который после смерти Юркевича пишет о нём статью. Слова «по учению Платона» Соловьёв заменяет на «по истине». Действительно, бытие стакана отличается от бытия числа. Мы также говорим и о бытии идеи социализма в истории человечества: она может поднимать людей на мировые восстания. Идея, вообще говоря, склонна к тому, чтобы материализовываться. Поэтому

бытие есть реальное, а есть потенциальное. Причём потенциальное может быть и в прошлом (например, Пушкин жил и оставил нам своё наследие), и в будущем (в жёлуде есть потенциальный дуб). Поэтому философу **необходимо увидеть в идее бытия множество граней**. То, на чём настаивает Юркевич – это *многомерность идеи бытия*. Вообще говоря, для разума предметы, которые открываются в чувственном опыте, *не даны, а заданы*. Здесь он употребляет слова, характерное для *неокантовцев*: «Своими возбуждениями чувственность даёт разуму задачи, и решение этих задач, сообразное содержаниям идей, есть место родины предметного мира». То есть, предметный мир рождается из чувств, соединённых с идеальным содержанием. Разум стремится познать идею вещи и с помощью чувственности прийти к некому результату.

Так вот, «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» - это своего рода *философское завещание Юркевича*, один из центральных текстов в истории русской философии. Будет ещё только одна татьянинская речь, произнесённая философом, когда в 1917 году с этой же кафедры выступит *Лев Лопатин* со своим докладом «Неотложные задачи современной мысли». Лопатин был другом Соловьёва и выпускником Московского университета, и мировоззрение его будет находиться в этом же *спиритуалистическом векторе*, заданном Юркевичем.

Кстати говоря, в языке эпохи спиритуализмом называли то, чем занимаются *спириты*. Это люди, которые были уверены в *бессмертии человеческой души и её способности являться из потустороннего мира* и что-то сообщать живым. Надо отметить, что интерес к спиритизму – это тоже яркое явление 60-х годов. Это обратная сторона материализма и позитивизма. Если мы считаем, что душа является эпифеноменом материи, то что мешает ей существовать независимо от тела, которое разложилось? С другой стороны, что мешает зафиксировать её с помощью неких приборов (например, фотографии, которая входит в постоянный обиход)?

Появляется журнал под редакцией *Прибыткова* «Ребус», который публикует фотоотчёт о спиритических сеансах. А Юркевич был спиритом и приобщал к этому *Вл. Соловьёва*, который достаточно много (и в Москве, и в Петербурге, и в Лондоне) встречался с известными спиритуалистами. Надо сказать, что увлечение спиритизмом вовсе не было охотой исключительно гуманитариев. Немало спиритов было и среди естественников и крупных учёных. Так, например, химик *Бутлеров* был активным спиритом, а на квартире *Вагнера* был спиритический салон. Впоследствии спиритизм превращается в определённый род практики, и появляются Московское общество спиритов, Петербургское общество спиритов. Это немаловажно для понимания духа эпохи, потому что на примере *О. Конта* понятно, что *когда человек выгоняет сверхъестественное и религиозное в окно, оно возвращается в форточку*. В результате, вполне позитивистская картина в системе положительных наук Конта даёт

положительную религию в «Системе позитивной политики», когда религия превращается в *фетишизацию человечества* как целого, в поклонение великому существу и *обожествление великих имён* в истории человечества. Так что, Юркевич даёт нам также и этот любопытный выход на перспективы спиритуалистической философии.

Фигура Виктора Несмелова

Мы собирались поговорить ещё о фигуре *Виктора Ивановича Несмелова*. Он – представитель другой, Казанской академии, а также, уже следующего поколения (1863 года рождения). Его детство пришлось на последние годы жизни Юркевича, поэтому здесь сказалось скорее влияние *Соловьёва*. Несмелов – это такой пример духовной-академической философии, выходящей за пределы локальной казанской идентичности. Причём, жизнь его сложилась достаточно трагически: сын Несмелова стал *чекистом* и участвовал в изъятии церковных ценностей, был убит. Впоследствии, когда советская власть хотела арестовать уже пожилого Несмелова, его *амнистировали за заслуги его сына*.

Несмелов был *светским богословом*, преподавателем духовной академии. Его жизнь не была полна яркими событиями. Он умер в 1937 году естественной смертью. Его главная работа – «Наука о человеке», исследование в двух томах: первый том называется «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» (1898 год), а второй – «Метафизика жизни и христианское откровение» (1903 год). Мы говорили о материалистической версии антропологии в лице Чернышевского (на которого реагировал Юркевич), а здесь мы имеем дело с *духовной установкой*, попыткой *задать человеческую природу, исходя из его духовной реальности*. Вполне можно разглядеть в идеях Несмелова некое *предвосхищение* идей антропологов 20 века – *Плеснера, Шеллера* и других.

Для Несмелова характерно своеобразное доказательство бытия Божия. Это доказательство не космологического, не онтологического и не телеологического толка. Его скорее можно назвать психологическим доказательством: «*Идея бога дана человеку, но дана не откуда-то извне, в качестве мысли о боге, а предметно-фактически осуществлена в нём природою его личности* как нового образца бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям её собственного существования, человек бы и не мог бы иметь идеи бога, и никогда никакое откровение не могло бы сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять её». То есть, чтобы человек принял идею высшего существа, необходимо, чтобы в его душе был уже определённый залог и ключ к этому: «Человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и *самим фактом своей идеальной реальности, она*

непосредственно утверждает объективное существование бога как истинной личности».

Согласно Несмелову, божество не получится вывести ни из причины, ни из предустановленной гармонии, ни из упорядоченного состояния мира (где бог является перводвигателем или началом всех начал). А вот сверхвременность и идеальность человека и его личности выражена в том, что **человек – свободен**. Бердяев потом скажет, что свобода – это начало начал, что она глубже бога, и что бог в каком-то смысле является пленником свободы. Человеческая личность свободна и надэмпирична: в любой, даже самой тяжёлой реальности, *человек может стать героем или скотом*. В человеке имеется ключ к свободному выбору. Это Несмелов называет некой *предрасположенностью к естественной религии*, которая составляет одну из базовых характеристик человеческой личности. Атеизм и агностицизм тоже являются модификациями этой естественной религии. Мы не можем отрицать, что в атеизме человек порой не менее неистов, чем в религиозном фанатизме (некоторые даже называют атеизм четвёртой мировой религии, находя сходные черты в психологических особенностях атеиста и верующего).

Рассматривая философию и естествознание, Несмелов выстраивает некую иерархию основных мировоззренческих форм. Базовой ступенью является **наука** (она занимается *сбором эмпирического материала и анализом фактов* в процессе познания), далее следует **философия** (основная функция которой усматривается в *критическом подходе к действительности*), и, завершает эту схему **религия** (*синтезирующая и интегральная форма мировоззрения*, поскольку все другие формы знания содержат в себе элементы веры, не поддающиеся рациональному объяснению и доказательству). Франк потом будет писать о «*научной вере*» (не о вере в науку, о которой говорил Герцен и западники), то есть о том, что учёный до поры до времени верит в правильность своей гипотезы и в то, что она объясняет реальный мир.

К таким положительным основаниям Христианства Несмелов относит *соотнесение веры и разума*, устранение противоречий между принципиальной непознаваемостью христианских истин с позиций только разума и разумностью веры. Одна из его работ, последняя, 1913-го года, называется «Вера и знание с точки зрения гносеологии», и Несмелов утверждает там два пути познания: один – с точки зрения *времени*, другой – с точки зрения *вечности*.

Выделяя *философию, религию и науку* как три основных формы мировоззрения человека, Несмелов видит их *общность в едином истоке* (причём не только в божественном бытии, но и в человеческом самосознании), и *единой конечной цели* (стремлении к Абсолюту и совершенству). И далее: «Основное же различие этих форм коренится в близости к реальной жизни. Пока человек только мыслит о боге, он

богословствует. Пока мыслит о своём отношении к богу, он философствует. Но когда он обращается к действительной жизни по образу бога, он фактически осуществляет религию как живое стремление своё к действительному отображению бога путём свободного уподобления ему». **Творчеством** назовёт этот аспект *Бердяев* потом в своей философии творчества.

Что есть наука, как не процесс творчества? Познавая мир, человек пересоздаёт его по своему мировоззрению. Кстати, один из современников Несмелова, биофизик *Вл. Вернадский* примерно в это же время будет писать в «Вопросах философии и психологии» о **научном мировоззрении** и о том, что наука – понятие более узкое, чем научное мировоззрение, куда входит и *отношение учёного к жизни*, и *искусство*, и *религиозная позиция*, и *взгляд человека на мир*.

Стоит упомянуть и оценку Несмелова в последующей критике. *Н. Бердяев* пишет: «Я хочу обратить внимание на одного замечательного, светского по своему складу, *религиозного мыслителя*, но по внешнему своему положению принадлежащего к миру духовному, который напоминает старых учителей церкви и который подлинно служит раскрытию той истины, что *дело Христово есть в высшем смысле разумное*, а не безумное. Я говорю о Викторе Несмелове... скромном и малоизвестном профессоре Казанской духовной академии. Несмелов – очень дерзновенный, глубокий и оригинальный мыслитель. Он продолжает *по-новому дело восточного богословия*, с которым его соединяет чуждая западному богословию *идея божественности человеческой природы*. В некотором отношении он интереснее Владимира Соловьёва. У него нет такой широты и блеска, но есть глубина, цельность, оригинальность метода и живое чувство Христа. Это одинокий, вдали от жизни стоящий мыслитель. *Благородство и цельность его стиля поражают в нашу растрёпанную и разбитую эпоху*... В Несмелове пленяет его спокойствие, *органическое сознание правоты и величия своего дела, независимость от власти времени*, мелочных его интересов и дуновений. В выдержанном стиле Несмелова чувствуется *дух вневременности, обращение к вечности*. В нём нет той надорванности и разорванности, которая чувствуется у людей, слишком погружённых в нашу эпоху, в её меняющееся строение, в её злобу дня. *Несмелов всецело поглощён “злой вечности”, поэтому он не растерял своих духовных сил, собрал их для одного дела*».

Во всяком случае, тот же *Батюшков*, когда его спросили «который час?», взглянув на часы, ответил «вечность». С определённой точки зрения времени как бы нет, оно сворачивается в единый свиток. *Августин* в своей «Исповеди» говорит, что есть только настоящее: настоящее прошлого, настоящее настоящего и настоящее будущего. *Зеньковский* в «Истории русской философии» писал: «Если Несмелов не дал философии истории в полноте проблем историсофии, то, *поставив в центре тему спасения, он*

гораздо глубже заглянул в тайну истории, чем, например, Соловьёв, в своих историософских построениях. В системе Несмелова есть немало шлама тех отдельных отступлений по линиям психологизма, которые так характерны для всякого экзистенциального построения, но всё это тонет в своей незначительности в общем построении Несмелова. И в своём антропологизме он в сущности гораздо глубже продолжает линию, начатую Фёдором Голубинским, чем, например, Кудрявцев».

Георгий Флоровский отзывается о книге Несмелова как об очень показательном памятнике его эпохи: «Уже ищущий, но ещё слишком недоверчивый, чтобы найти. Очень чувствуется, что книга написана в тихом углу, но в то же время, всё в его построении сдвинуто *вперёд, в будущее*. Историческая реальность явно недооценивается».

Самое основное у Несмелова – **обращение к личности человека как к чему-то безусловно ценному и достойному**. Удивительные параллели мы находим в понятии **цельной личности** как в *религиозной*, так и во вполне *секулярной* традиции. Например, можно было бы сравнить Несмелова с *П. Лавровым* (или Миртовым, под псевдонимом которого он написал свои «Исторические письма»). У Лаврова тоже есть понятие *цельной* или *критически мыслящей личности*. Эта личность, обладающая самосознанием, способна встать над мейнстримом истории и повести её туда, куда нужно. Историю делают герои – установка, свойственная *народничеству*, в отличие от *марксизма*, где история руководится объективными законами.

Но о понимании личности у Лаврова мы ещё поговорим. Здесь важно наметить эту оппозицию обоснования достоинства человеческой личности. Достаточно ли только самосознания, фокусировки на человеческом Эго, чтобы сказать, что личность есть нечто безусловно ценное и заслуживающее защиты перед внешними факторами? Или же личность есть зеркало, отражающее в себе нечто сверхличностное, заставляющее человека, по заветам Августина, «превзойти самого себя» (симфоническая личность *Карсавина*)? Это большой вопрос, и уже в народничестве возникает дилемма религиозного и социологического понимания личности.

Лекция 13. Философия народничества.

Сегодня мы поговорим о представителях **либерального народничества**. Мы поговорим о *Петре Лаврове* и *Николае Михайловском*. Это важная страница не только в социальной философии в России, но и в философии теоретической и философии практической, поскольку Пётр Лавров был достаточно оригинальным философом и *популяризатором философского знания*.

Фигура Петра Лаврова

Он одним из первых в России затеял чтение публичных лекций по философии. Лекции о современном значении философии были прочитаны в 1860 году, и их устройству содействовал *Иван Сергеевич Тургенев*, который также, в Германии, получил философское образование. По словам самого Лаврова, эти лекции были первым публичным словом в философии, произнесённым светским лицом в России вне духовных заведений со времен закрытия кафедр философии Николаем I (то есть, с 1850 года).

Ну кто он был, Лавров, писавший также под псевдонимами *Миртов*, *Арнольди*? Он был социологом, русским философом, народником. Прожил достаточно длинную жизнь – с 1823 по начало 1901 года. Дворянин, выпускник артиллерийского училища в Петербурге, блестящий ученик *Остроградского*, академика военных наук. Оставленный в военном артиллерийском училище в качестве педагога-репетитора математических наук, и впоследствии преподававший в Михайловской артиллерийской академии математику. Получил чин *полковника* и звание *профессора математики*. Человек, который имел состоявшуюся карьеру. В определенный момент он стал писать работы по философии, ну а затем был причастен к *революционной освободительной деятельности* в России.

После этого Лавров вынужден был эмигрировать. Зрелую часть своей жизни он провёл во Франции, в Париже, став эмигрантом-невозвращенцем. Издавал там газету «Вперёд!» (с таким революционным названием) и был кумиром русской революционной молодежи. Его «Исторические письма», опубликованные под псевдонимом Миртов, были настольной книгой русских молодых радикалов, «Библией» своего рода.

Лавров оставил свой след и в *социально-политической истории* России. Неслучайно, слово «вперёд» попало в гимн, который сочинил Лавров:

«...На бой кровавый, святой и правый
марш, марш вперед, рабочий народ!
Нам ненавистна тиранов корона.
Цепи народа-страдальца мы чтим.
Кровью народа залиты троны,
кровью мы наших врагов обагрим!»

Эта песня Лаврова стала *официальным гимном Российской республики* после февраля 1917 года. Вплоть до 1918-го года, до того времени, когда утвердятся у власти большевики, и эта песня будет заменена на «Интернационал» *Эжена Потье* в русском переводе. Так примерно год текст Лаврова был гимном молодой Российской республики.

Возвращаясь к его научной деятельности, мы уже сказали, что в 1860 году он читает первые публичные лекции по философии в Петербурге. Как он определяет философию: «**Философия** – есть нечто весьма обыденное, нечто до такой степени нераздельное с нашим существом, что мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии философствуем хорошо или дурно, но постоянно и неудержимо». Такое широкое понимание философии, где философия приходит к нам с языком, с попыткой выстраивать некие логически осмысленные высказывания.

Философия связана с осмыслением человеческой жизни и человеческой деятельности. «Философия, и она одна, вносит смысл и человеческое значение во всё, куда она входит. Мы осмысливаем нашу деятельность настолько, насколько вносим в неё элемент философии. Насколько человек обязан себе отдавать ясный отчет в каждом своём слове, в своих мыслях, чувствах и действиях, настолько он обязан философствовать. Пренебрежение философией есть искажение в себе человеческого сознания. *Требование сознательной философии* равнозначно требованию развития человека».

По сути, это была **декларация практической философии** – термин, который мы находим у *Аристотеля*, но у Лаврова он принимает несколько другой смысл. Это философия, сообразно которой человек строит свою жизнь, сознание этой жизни, которое он переводит в практическое действие. Вот пафос деятельности, этического действия, *этический имманентизм*, то есть представление о том, что человек, обладая нравственным достоинством, должен совершать поступок, и это *внутренний долг человека*, который не детерминирован ни Богом, никакими внешними инстанциями. Вот такое *автономное нравственное долженствование*, без трансценденции. Можно сравнить его с *Кантом*, но у Канта все-таки в этике определённая трансценденция есть. И чувство долга, по Канту, даже является неким нравственным доказательством бытия Божия, «шестым доказательством».

Вот дух Лавровской философии – это дух *секулярный*, дух *атеизма* «на том стою и не могу иначе». Лавров изучает европейскую философию, он занимается самообразованием, преподавая математику в артиллерийском училище, читает *Гегеля, Канта, Фейербаха, Ланге и Огюста Канта*. Его иногда называют позитивистом. Вот у Зеньковского *Лавров, Михайловский, Кареев, Кавелин*, объединены в главке *полупозитивизм*. Но, всё-таки, по мнению *Густава Шпета*, который относился к Лаврову с интересом, с уважением и написал большую статью «Антропологизм Лаврова в свете новой истории философии». Вышел сборник в 22-м году о Лаврове, где Лавров систематически рассматривается как философ, который считал, что Гегель здесь более значим, чем тот же Огюст Конт: «Требование научности, системности, единства философии, повторение принципов, провозглашённых Гегелем против философии чувств романтиков. Если это и совпадает с требованием позитивизма, то здесь, скорее, дух времени. Смена трех стадий – народное верование, метафизический миф и научное построение – эти три стадии развития человеческого духа». То, что предлагает Лавров – это скорее Гегель, чем Конт. Последняя стадия не исключает предыдущие. Скептицизм в отношении всяческой метафизической теории, именно благодаря ему, вносит в систему философии метафизические проблемы природы и духа. То есть, это всё-таки не позитивизм в чистом виде.

Лекции Лаврова в 60-е годы вызвали недовольство его соратников по левому лагерю, *Антоновича и Писарева*, последний считал их умозрительными и бесплодными. Стоит заметить, что эта традиция публичных лекций по философии будет продолжена. Достаточно вспомнить лекции *Владимира Соловьёва* в Соляном городке, прочитанные в 1878 году, «Чтение о Богочеловечестве», лекции по философии религии. Конечно, содержание Соловьёвских лекций существенно отличалось от Лаврова. В том же 60-м году выходит первая книга Лаврова «Очерки в вопросах практической философии», где Лавров полагает, что **нравственная личность должна неизбежно вступать в конфликт с несправедливостью в обществе**. И идеальным обществом, социальным идеалом может быть строй, основанный на *добровольном союзе свободных и нравственных людей*. Это время ещё до преследования Лаврова, до установления тайного надзора полиции, что произойдет в 61-м году, и до его активного вхождения в круги *народников*, в состав «Земли и воли».

После 60-го года он сближается с *Николаем Чернышевским*. И Чернышевский реагирует на вопросы практической философии Лаврова, подробно разбирает их. Ну может быть самое интересное в этом тексте – это **возвышение личности, индивидуальной личности**, эгоистической личности, и **провозглашение принципа человеческого достоинства**, личного достоинства. *Дигитос* – это понятие, провозглашённое в «Лиге современных прав человека». Это первая статья конституции

Германии, которая защищает *верховное право человека на достоинство*. И понятие это римское, дохристианское, связанное с еретическим аспектом.

Достоинство – это ценность монеты, на которой изображен портрет императора. Если затоптать эту монету в песок, в грязь, мы будем попирать, но не отнимем достоинство монеты, поскольку портрет не сотрётся. Достав монету, очистив её реверс, мы снова видим лицо императора. Вот, собственно говоря, и человеческое достоинство неотъемлемо, поскольку оно дано от природы ли, от Бога ли. Христианство потом эту концепцию воспримет в римском праве, но будет интерпретировать её как *реализацию образа и подобия Бога в человеке*. Достоинство в человеке неотъемлемо потому, что человек представляет собой образ Божий. Опять-таки, будучи омрачённым, оно может быть возвращено человеку через *покаяние*. Поэтому существует некая такая **презумпция человеческого достоинства**. Нельзя унижать, оскорблять человека, даже если он оступился, совершил преступление. И на этом построена идея милосердия, милость к падшим, так свойственно русской традиции, русской культуре. Может даже в большей степени, чем культуре Запада.

Если вспомнить *Филарета Дроздова* и доктора *Фёдора Гааза*, немецкого доктора, который лечил заключённых и отправлял тех каторжников, которые отбывали по этапу. Он ходил по московским улицам в мороз, в кандалах, без ветоши, испытывая себя, чтобы понять, что чувствует каторжник. И потом он отстаивал смягчение слишком жестоких мер содержания, этапирования, например, предлагал обматывать их руки ветошью, чтобы они не примерзали к кандалам. И вот он встретился однажды с митрополитом Московским, который сказал: «Зачем вы так печётесь об этих каторжниках, убийцах, разбойниках? Они же преступники, совершили преступления». На это доктор ответил: «Владыка, вы Христа забыли». Тогда митрополит Филарет, пристыженный, ответил: «Это не я забыл Христа. Это Христос забыл обо мне, когда я произносил эти слова». То есть, он признал правоту слов доктора. И когда Гааз умер и был похоронен на Введенском кладбище, на лютеранском кладбище, на его могиле был установлен памятник с надписью: «Спешите делать добро». Этот памятник и сейчас есть, и именем Гааза названа одна из улиц Москвы.

Но это такое христианское понимание милосердия. И у Лаврова не очень много найдем рассуждения о милосердии, о сострадании. Мы увидим здесь какую-то апологетику, абсолютную *апологетику этого достоинства* эгоистической личности: «Требования, рождающиеся из личного достоинства, разнообразны. Как идеал – достоинство требует *уважения*. Как личное, отдельно от идеала – он требует *самостоятельности личности*. Как цель, которую оно должно преследовать, если не может быть вполне достигнута, оно требует, во-первых, *деятельности сообразно цели*,

во-вторых *устранение преград*, связывающих личность, мешающим их воплотить в этот идеал словом или действием, он требует свободы личности».

Ну и он говорит о разных аспектах уважения этого достоинства в других и в себе: «И важный принцип, это уважение к себе, и есть *необходимость саморазвития*. Это и *уважение к телу*, обязанность сохранения жизни, здоровья, чистоты и всех физических качеств тела. Это *уважение к мысли*, уважение к уму, как способности, как к знанию, как к результату процесса мысли. Первое требует всестороннего развития мышления, второе – обогащение ума и памяти. Первое – предписывает человеку безусловную критику всего подлежащего мысли, второе – непрестанное мышление всего доступного изучения – предрассудок лени, самоограничение мысли, боязнь перед критикой ума, грехи, соответствующие этой обязанности».

Мы видим здесь такое **оптимистическое утверждение идеала критического мышления**. И вот для «Исторических писем» Лаврова, для его социальной философии принцип критически мыслящих личностей будет основным. То есть, критически мыслящая личность – это ещё и *цельная личность*, целостная личность. Видим определенное понятийное пересечение с идеями славянофилов *Хомякова, Киреевского*. Правда, наполнение содержанием здесь несколько другое. Если для тех сердцевиной является *сердце, дух человека*, то для Лаврова понятие духовности, по сути, сводится к *мышлению, знанию и самопознанию*.

Наконец, *уважение к силе характера*: «Уважение к личности настолько, насколько она признает своё достоинство самостоятельным и единственным источником своих действий. Оно налагает двойную обязанность: одна – требует самостоятельности личности от всех побуждений, не входящих в достоинство личности, другая – самостоятельности от влияния других личностей».

Основная часть «Очерков в вопросах практической философии» написана и издана в ту пору в России, когда ещё не были отменены телесные наказания. И Некрасов, редактор «Современника», помните, писал в стихотворении:

«...В который день, в часу шестом,
зашел я на сennую,
Там били женщину кнутом,
крестьянку молодую.
Ни звука из ее груди.
Лишь бич свистал, играя.
И музе я сказал: “Гляди!
Сестра твоя родная”»

То есть, муза так же поругаема, так же истязается, как и истязается и тело этой молодой крестьянки. И когда телесные наказания будут отменены, по крайней мере для крестьян, они останутся ещё в армии. *Вера Засулич* будет стрелять в губернатора *Трепова* именно в связи с тем, что он отдаст приказ высесть арестованного и находящегося в камере предварительного следствия студента *Боголюбова*. То есть, опять-таки, телесные наказания являются причиной действий народницы, прибегающей к террору. И если 60-е годы – годы *просветительского, пропагандистского народничества*, к которому и следует отнести наследие Лаврова (он не был революционным народником в отличие от *Нечаева* или *Ткачёва*). То вторая половина 70-х годов будет связана с *террором*. Да собственно говоря, и уже в 60-е годы были попытки решения вопроса с помощью террора. Покушение *Дмитрия Каракозова* на Александра II в 1866-м году как раз и будет причиной ареста Лаврова: он будет признан виновным в распространении вредных идей, сочувствия и близости к людям, известным правительству своим вредным направлением, и будет приговорён к ссылке в Вологодскую губернию, где проведёт три года, с 67-го по 70-й.

А потом, с помощью своих друзей, ему удаётся бежать в Париж. Ему помогает *Герман Лопатин*, первый переводчик «Капитала». Там он вступает в I Интернационал, где участвует в Парижской коммуне. Знакомится с *Марксом* и *Энгельсом*, издаёт газету «Вперед!», редактирует с *Тихомировым* «Вестник народной воли» и так далее.

Следует поговорить еще немного именно о философских взглядах Лаврова, коль мы не читаем курс социально-политической истории России (там аспект был бы несколько другой), и обозначить его позицию как **антропологизм**. Чернышевский пишет в 60-м году «Антропологические принципы философии» и в определённом смысле это и есть какая-то реакция на эту работу Лаврова. А сам Лавров пишет свою работу, реагируя на тексты *Иммануила Фихте* и на работу *Вайца* «Антропология народов, находящихся в естественном состоянии». Здесь он выделяет три принципа антропологии, которые можно считать базисными принципами его философии вообще.

Первый принцип – это **принцип личного сознания и принцип личной действительности**. Личное сознание действительно совершается. И область реального убеждения отделяется от области номинальной действительности через сознание противоречий. То есть, на уровне личного сознания определяем, что относится к нашему сознанию, нашему внутреннему миру, и что относится к миру феноменов, феноменальной действительности. *Сознание мира*, таким образом, *предполагает самосознание* и восприятие себя в качестве центра этих процессов. И надо сказать, что у Лаврова гораздо тоньше, чем у Чернышевского, рассматривается психофизиологическая проблема, то есть, он совершенно не склонен сводить сознание человека к процессам физиологическим, процессам, происходящим в коре головного мозга и в центрально-

нервной системе. **Сознание** – это вполне опирающийся на материальную подстановку, но всё-таки **оригинальный и самостоятельный процесс**, который нельзя интерпретировать только из физиологической данности.

Второй принцип антропологии – это **принцип реального знания**. Всё, что мы сознаём, не находя противоречия при этом сознании, ни в самом понятии сознаваемого, ни в группировке вновь сознаваемого с прежде сознанным, представляет нам *реальное бытие*. Важно различие понятий *реального* и *действительного* для Лаврова. **Всё сущее нашей мысли для нас – действительно, все сущее вне нас – реально**. Все действительное, но не реальное - имеет феноменальное бытие, имеет статус феномена, феномен нам является, он – «для нас». Реальное, то есть *res* – это *вещь*. Действительность происходит от слова *действие* (*aktus*), и то, что действительно, связано с *актом нашей мысли*.

Обобщение реального – есть *отвлечённое*. Например, сумасшедший говорит «у меня стеклянная голова». Он действительно ощущает, что у него стеклянная голова. Сама голова его имеет *реальное бытие*. Качество стеклянной, ей приписываемое - *феноменально*. Я, о котором он говорит, есть отвлеченное обобщение совокупности процесса. Соловьёв назвал это в теоретической философии *психическим фактом*. И первое начало в теоретической философии вывел в действительности психического факта. То есть, если пражский пожарный сознает себя мадагаскарской королевой, то это психический факт. И в этом отношении это действительно факт. Но в реальности дело может обстоять совершенно по-другому. То есть, здесь речь идёт о *феноменальной данности этой реальности*.

Ну, собственно, это философская проблема – различение реальности и действительности. И реальность, в каком-то смысле, шире и глубже действительности. В русской философии это станет серьёзной проблемой философии *Семёна Людвиговича Франка*, где реальность приблизится к Абсолюту (это некий безбрежный океан). Но Франк будет писать о реальности как философствующий мистик. А Лавров совершенно не склонен к какой-либо мистификации реальности: «В реальности нашего тела и всего внешнего мира убеждает нас лишь отсутствие противоречия во всех фактах, воспринятых нами из этого мира и непрерывность впечатлений нами отсюда получаемых в продолжении всего нашего существования. Ни то, ни другое не составляет логического аргумента для реальности чего-бы то ни было».

И, наконец, третий принцип, очень важный, **скептический принцип метафизики**. Если первые два – это принципы самосознания и реального знания, то третий принцип – *скептический*. Процесс сознания не дает нам возможность решить, есть ли он сам, как действительный процесс результата реального бытия, или реальное бытие есть его предмет. То есть, по сути, это ход, в чём-то напоминающий философию

тождества *Шеллинга*: природа ли рождается из духа, или дух рождается из природы. Ну вот само сознание наше не дает нам основание для того, чтобы понять – является ли сознание продуктом реального бытия, или само реальное бытие является продуктом нашего сознания. Мы должны мыслить и то, и другое, согласно Лаврову. Нужно видеть возможность двух различных построений. Мы можем допустить, что кроме вещественного мира ничего нет, и что кроме феноменов, всё существующее рассматривается как продукт системного развития мышления. Но и то, и другое – не знание, а верование, которое с определённой степенью спасает нас от *нигилизма*.

Это верование, по сути, не делает нас не материалистами, не идеалистами, а допускает возможность и того, и другого. В этике, в практической философии, конечно, Лавров навёрстывает свой скептицизм, потому, что мы имеем самый настоящий **этический идеализм**, где человек – критически мыслящая личность, и волевая активность человека утверждает то бытие, которое человек с помощью своего практического разума полагает. Это также и абсолютная активность, абсолютная *творческая продуктивность человека, целесообразность*, стремление действовать сообразно целям, которые устанавливает сам человек. Причём, по целям *художественным* и по целям *нравственным*. Это и красота, и справедливость, то, что мотивирует человека в его практической философии и в его практической деятельности.

Таким образом, есть как бы два типа деятельности: **художническая** и **справедливая**. Для Лаврова это и есть две формы практической философии. Личность, как сознательная, свободная, творческая и человеческая, развивающаяся в отношении сознания своих качеств.

История, как *процесс становления* – это процесс *проективный*. У Лаврова нет никакого руссоизма, никакого представления о крестьянине (в идеале – профан), как у *Михайловского* («Записки профана») – это *идеальная личность*, простой человек из народа – это и есть *этически цельный субъект*. Что-то похожее будет у человека, совсем из другого лагеря, *Победоносцева*, обер-прокурора Синода, правда в простом человеке, не испорченном лишними знаниями, философией, рассудочностью. У Лаврова ничего такого нет. У него **история** – результат развертывания идеологической деятельности по целям критически мыслящих личностей. В истории это будущее, которое создается сознательно и творчески. Собственно, поздний Лавров 90-х годов, ещё более позитивен, чем в ранние 60-е годы, когда отстаивал позиции чистого искусства, в 80-90-е годы уже оценивает искусство с точки зрения его соответствия содержанию революционной деятельности. И даже отрицает искусство как самостоятельную надстройку, единственная задача которой – украшение жизни и научных потребностей.

Он пишет и ряд работ, посвящённых *эстетике* («Мишле и его колдунья», «Шекспир и наше время»), статьи о *Викторе Гюго*, и, собственно, вписывается в

традицию такой интеллигентской социально-политической эстетики, *литературной критики*.

Вообще, интересный путь дворянина, который чувствует вину перед простым народом и выступает с идеей *уплаты долга народу*: «Мы занимаемся интеллектуальной деятельностью, потому что многие поколения народа заплатили за это своей кровью и своим страданием. Мы должны своё творчество, свою литературную философскую деятельность отдать народу, посвятить её идее освобождения народа». Вот эта идея кающегося дворянина, и уплаты долга народу, она объединяет пропагандистское народничество Лаврова и *Михайловского*, к которому примыкают и писатели, например, *Г. Успенский*.

И неслучайно, широкое понятие **народничества**, которое включает и *революционное народничество* (*Ткачёв, Нечаев, ранний Тихомиров*), и *анархическое народничество* (*Бакунин, Кропоткин*). То есть представление о народе и как об *источнике некоего смысла* и некой мудрости, и как о *цели*, которой нужно служить. И как о некоем идеале – отсюда же «вхождение в народ» – понятие, которое возникает в 70-е годы, когда разночинцы, люди, принадлежащие к отличным общественным классам и группам, сначала осуществляют проповедь светскую, секулярную. Они рассказывают крестьянам о лучшем будущем, что крестьяне воспринимают как некие сказки, но «не нравится – не мешай слушать».

Затем они даже пытаются *осваивать некие ремесла* и внедряться в народную среду. Учить абсолютной *благородной идее служения*. Получая образование, уезжают в село и становятся *народными, сельскими учителями*. Вполне себе благородная миссия просвещения народа, которая в определенных кружках, организациях («Земля и воля», «Народная воля») превращается иногда в радикальную повестку с покушениями. На Александра II было устроено пять покушений. Шестое было удавшимся, 1 марта 81-го года. Царь-освободитель был убит на Екатерининском канале, вернее умер через несколько часов после этого покушения.

Но и, кстати, интересна реакция представителя совершенно другого философского направления, **религиозного идеализма**. *В. Соловьёв*, как известно, отреагировал на это убийство, когда в публичных лекциях о ходе просвещения в 1871 году в Петербурге обратился к публике с призывом к царю помиловать цареубийц. Царь воплощает в себе *народную правду*, а народная правда – это правда Христова («Все мужики – Христы, все бабы - Богородицы») вспоминает он тезис *хлыстов* в своем выступлении). Царь не должен отвечать злом на зло. Царь не должен отвечать убийством на убийство. Исходя из идеи христианской милости, он должен простить. Но Александр III не прислушался к призыву *В. Соловьёва*. И Соловьёв не отправился в Сибирь только потому, что его отец, Сергей Михайлович Соловьёв, преподавал царю в его юности

историю, и царь с уважением относился к нему. Соловьёва пожурили, запретили ему чтение публичных лекций, но не сослали, не наказали, хотя такое смелое обращение к власти под собою имело смелую народническую подоплеку. Народ знает истину. Народ знает идеал. Там, в случае для Соловьёва, *идеал Христа, идеал христианский*.

Фигура Николая Михайловского

Скажем несколько слов о *Николае Константиновиче Михайловском*. Тоже очень интересный автор, который обучался в Водном институте и его не закончил. Он – человек более молодой, чем Лавров (1842 год рождения 1904 год смерти), с ранних лет, с 18 лет начал печататься в различных журналах. Собственно, пробиться в публицистику было достаточно непросто, потому что это был ещё и заработок, и журналы платили неплохие гонорары. В 69-м году Михайловский становится постоянным сотрудником «Отечественных записок». В этом журнале публиковался и *Чернышевский*, и *Добролюбов*, и там помещены его главные статьи.

Вот такая, может центральная, самая известная идея Михайловского – это идея или **концепция двуединой правды**. Во всяком случае, в предисловии к своему «Собранию сочинений» он её формулирует. А до этого формулирует в ряде статей. Правда истины и правда справедливости – эта формула говорит о том, что для русского человека правда выступает как бы в двух ипостасях. Это *правда как научное знание*, как истина, как то, что соответствует действительности. И правда которую русский человек ищет всем сердцем, *правда связанная с осуществлением этой истины в жизни*, истины в действии, если так сказать, правда – это истина в действии.

Справедливость здесь несёт в себе корень (*прав*). Здесь же можно и другие однокоренные слова вспомнить, например, *оправдание*. Владимир Соловьёв назовёт свою книгу «Оправдание добра». Это будет не понято некоторыми современниками. Зачем оправдывать добро? Оправдывать надо преступников. Оправдывать нужно невиновного. Но оправдание добра – это некое показание *действенности добра в жизни*. Сделав ставку на добро, мы не проиграем, мы наоборот выиграем. И вот этот *нравственный имманентизм*, который свойственен народникам Лаврову и Михайловскому, предполагает, что мы можем получить удовольствие и наслаждение от совершения нравственного поступка.

То есть, *для человека, приверженного морали, действие в соответствии с требованием морали уже самоценны*, они не для чего-то, не для стремления понравиться людям, иметь хорошую репутацию в свете, но сами в себе *самодостаточны*,

самозаконны. Потому что от нравственного поступка, от следования долгу человек получает удовольствие.

Идея двух правд, которая вообще говоря не две правды, а одна правда, **двуетидная правда**, высказывается потом *Бердяевым*, правда во своеобразном ключе. Он пишет в «Вехах» статью «Философская истина и интеллигентская правда», говоря о том, что русская интеллигенция всегда заботилась о правде, но она забывала о том, что есть ещё истина, как то, что поверх партий, поверх сиюминутных стремлений, общественных волнений и каких-то реакций. И этой истиной занимается философия. О ней тоже не следует забывать. Бердяев вообще начинал с реакции на Михайловского («Субъективизм и индивидуализм в общественной философии Михайловского» – так называлась первая книга Бердяева, написанная в Вологодской ссылке, куда он попадает, будучи отчислен из Киевского университета за участие в революционном движении). Это своего рода попытка *марксиста* ответить *народнику*.

Вообще говоря, *параллельное существование этих двух явлений* общественной мысли тоже очень важно для русского сознания, для русского менталитета по крайней мере в 70-х, 80-х годов, а может быть и 90-х годов XIX века. *Народники* – это люди, ставящие на личность, на субъективный идеал, на критическое мышление, на то, что историю делают герои, как сказал бы *Карлейль*. Идея выдающейся личности, сумевшей свои цели представить как цели общезначимые, как цели всего общества.

Марксизм идёт совершенно по другому пути. Историю делают не личности, личность может лишь ускорить или замедлить ход истории. Историю делают необходимые законы, которые основываются на способе общественного производства, на соотношении производительных сил и производственных отношений. Историю делают *классы*. Историю делают большие массы людей, которые подчинены этим законам. Поэтому возможна уже не утопия, а научное предсказание, *научное проектирование истории*. Марксизм понимается как более научная, более современная, более актуальная теория. Поэтому вся молодежь 90-х годов цепляется за марксизм. Здесь феномен «**легального марксизма**». Это и *Струве*, и *Бердяев*, и *Франк*, и *Булгаков*. Все прошли через горнило легального марксизма. Причём, будучи выпускниками, студентами, университетов, писали свои диссертации в этой парадигме.

Но, вообще-то говоря и *Ленин-Ульянов*, который стал вождём *социалистической Революции* в России, получил *народническое воспитание* на Чернышевском, на Михайловском, на Писареве. Он говорил: «Чернышевский меня всего перепахал» (о романе «Что делать»). И познакомился с идеями Маркса уже фактически закончив гимназию, уже выйдя из юношеского возраста. Поэтому здесь очень важно это соотношение с народнической парадигмой (Михайловский, Лавров остаются

народниками, несмотря на то, что Лавров общается и с *Марксом*, и с *Энгельсом*, знакомясь с ними в эмиграции).

Но вернёмся к двуединой правде. Услышим голос Михайловского в статье «Страшен сон, да милостив Бог (несколько слов господину Слонимскому)»: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово правда, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски *истинность* и *справедливость* называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда, в этом огромном смысле слова, всегда составляла *цель моих исканий*. Правда-истина, разлучённая с правдой-справедливостью, *правда теоретического неба*, отрезанная от *правды практической земли*, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благороднейшая житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно бессильными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить, теперь не верю, чтобы нельзя было найти точку зрения, с которой *правда-истина* и *правда-справедливость* являлись бы *рука об руку, одна другую пополняя*. Во всяком случае выработка такой точки зрения есть высшая из задач, которые могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на неё».

Ну вот, *Михаил Бахтин* добавлял этой к двуединой правде ещё и *третью составляющую – красоту*. Триединая правда – истина, справедливость и красота. Здесь мы видим истину и справедливость, и в общем-то, Бердяев не сильно прав, когда он говорит, что для интеллигенции правда-справедливость выше правды-истины. А мы видим у Михайловского, что правда-истина, как раз, должна найти некий *разумный паритет* с правдой-справедливостью.

Субъективизм или индивидуализм характерен для общественной теории Михайловского? *Зеньковский* прямо характеризует его взгляды как **персонализм**, как особое утверждение человеческой личности. Правда, надо сказать, что это персонализм не такого *спиритуалистического, лейбнического типа*, который будет утверждаться религиозными философами. Это наличие в душе человека некоего **глубинного этического императива**. И это так же понимание человека как не только тела и не только его разума, но и широкого спектра психоэмоциональных проявлений. И говоря об отношении человека к реальности, Михайловский не забывает и тонко прописывает в своих статьях всё то, что составляет *эмоциональное мышление человека*. Страх, зависть, вера, любовь, тревога, то что мы может быть назовём потом в 20 веке *экзистенциалами человеческого существования*.

И действительно, в это время, в 80-е годы *Василий Розанов* пишет свою книгу о понимании и говорит, что человеческие переживания часто забываются, удаляются из

науки. А ведь роль человеческих эмоций трудно переоценить. Груститесь, радуется, печалится, или жаль всех, часто это становится источником интереса познавательного, развёртывания познавательной стратегии человека. И для Михайловского, например, очень важно такое чувство, как сострадание, сострадание крестьянства к простому человеку. *Идея кающегося дворянина* Михайловского и *идея уплаты долга народу* Лаврова – идеи очень близкие.

И говоря о эмоциональной составляющей человека в познании, Михайловский не забывает и о **коллективной психологии**. Это тоже целая тема социологии той эпохи, которой будут заниматься *Габриэль Тард*, *Густав Лебон*, предвзято *Ортегу-и-Гассета* с его «Восстанием масс». Исследуется феномен толпы, феномен массы, феномен поведения человека в толпе (как меняется его психика, как подвергается он влечению толпы). У Михайловского есть одна статья «Герой и толпа», очень важная для понимания *революционной психологии*.

И, кстати, феномен *героя*, который ведёт за собой, показан на примере средневекового, женского, католического монастыря, где происходит *флагелляция*, то есть самоистязание монахинь, которые срывают себя одежду и начинают плетью себя бить, пытаясь покаяться в своих грехах перед приближающимся страшным судом, Вторым пришествием. Такие сцены провоцируются какой-то одной монахиней. Обращаясь к сёстрам, она убеждает, что адский огонь близко, и нужно покаяться, и предлагает такую своеобразную форму покаяния – флагелляцию. У *Брюсова* в романе «Огненный ангел» и у *Прокофьева* в опере по этому роману есть такие сцены. В данном случае эта монахиня и оказывается в положении героя. Она может повести за собой толпу и внушить нечто толпе, и это внушение совсем не обязательно имеет позитивный или истинный характер.

Вообще говоря, я недавно задумался и обратил внимание на этимологическое совпадение слов герой и *Эрот*, или *Эрос*. Эрот платоновский – это не бог и не человек. Он сын *Пороса* и *Пении*, бога сытости и земной женщины, которая прилегла к полупьяному богу. Поэтому Эрот – это *полубог*. Эрот – это *герой*. Полубоги назывались героями. Герой или Эрот. Поэтому можно говорить о своеобразной *эротике массы*, толпы, которая способна на то, на что не способна может быть каждая личность по отдельности.

Мне как-то довелось бывать в Германии, в региональном поезде. Там на выходные обычно принято путешествовать и не обязательно в другие страны. Ездят просто в другие города, на молодежные матчи. Я столкнулся с тем, что в вагоне находилась большая компания школьников вместе с учительницей. А она хорошо так принимала шнапс и была уже пьяненькая. Молодые люди тоже что-то приняли. И они стали бить в вагоне по окнам, разговаривать громко и так далее. Всё это доставляло

некоторое неудобство пассажирам (мне, в том числе). И когда я сделал замечание одному парню, агрессивно себя ведущему, он мигом изменил своё поведение, извинился, понимающе притих секунд на тридцать, а потом опять вернулся к своим друзьям. Этот механизм жизни человека в толпе, который будет описываться потом и сторонниками *психоанализа*, в России в 80-х годах в своих статьях очень детально описал Николай Михайловский.

Надо сказать, что Михайловский внимательно следил и за философской жизнью и был одним из первых *критиков В. Соловьёва*, когда тот защищал свою магистерскую диссертацию «Кризис западной философии» против позитивистов и в положениях к кандидатской защите объявил о скором *исчезновении призрака вещественности материального мира*. Вещественность есть лишь результат психических изменений и поэтому вещественность в конце истории, в *Апокатастасисе*, должна исчезнуть или превратиться в какой-нибудь *эфир*, эфирную материю. Вот Михайловский достаточно спокойно и иронически заметил, что, вообще-то говоря, даже церковь не учит нас о исчезновении материи. И не совсем понятно, почему за какие-то взгляды нужно давать магистерские степени. Ну то бы человек более взрослый, чем 21-летний соискатель, поэтому ничего страшного тут нет. **Философия строится как критика других философий.**

Очень важная категория для **социальной философии** Михайловского является **категория возможности**. Возможность у *Герцена* – можно *миновать капитализм*, с помощью *крестьянской общины перейти к социализму*. Но можно не означает будет. Это категория *потенциальности*, а не аподиктическая категория. Но допущение возможности в истории означает, что философ допускает определенную степень *индетерминизма* в личной исторической действительности. И народничество в этом отношении конечно более индетерминистично, чем марксизм, где исторические объективные законы поневоле должны привести к высшей общественно-экономической формации, к коммунизму. Поэтому здесь также, как и у Герцена, *человек сам хозяин своего будущего*. Природа не имеет цели. И любой желающий может навязать природе любую цель, считает Михайловский. Поэтому имеет место **этическое творчество**, в котором мы *придумываем своё собственное будущее*, мы создаем его.

Говоря о народничестве, о русском просветительском и пропагандистском народничестве Михайловского, нужно заметить, что эти идеи оставят свой след в истории русской интеллигенции, по сути сформируют её. *Максимилиан Волошин* в поэме «Россия» 1924 года говорит о Петровских реформах и видит интеллигенцию вот такой «чернью» петровских времен, то есть порождением петровских реформ:

«В Петрову мрежь попался разночинец,
оторванный от родовых корней,

отстоянный в архивах канцелярий,
ручной Дантон, домашний Робеспьер,
бесценный вклад от революций сверху.
От сих корней пошел интеллигент»

Да, **интеллигенция** – это некий сдвиг, некий уход *от почвы*, хотя мы видим и почвеннические проявления в народничестве (тот же *Аполлон Григорьев, Иван Аксаков*, то же славянофил и народник, но оторвавшись от почвы, постулирует некое *возвращение в народ*, вхождение в народ, и проповедь народу тех ценностей, которые интеллигент почерпнул из библии западного социализма, сначала *Сен-Симона, Фурье*, потом *Маркса, Энгельса*). Есть как-бы такое религиозное отношение к жизни, религиозное отношение к тексту, религиозное отношение к компендиуму некоего знания, которое необходимо довести до народа и сделать его счастливым. Вот это **насильственное приведение народа к счастью**, видимо, и было неким ключевым *зablуждением*, которое носили эти достойные и умные люди (философы, социологи, мыслители), которые оставили серьёзный след в русской культуре.



ФИЛОСОФСКИЙ
ФАКУЛЬТЕТ
МГУ ИМЕНИ
М.В. ЛОМОНОСОВА

teach-in
ЛЕКЦИИ УЧЕНЫХ МГУ