



ФИЛОСОФСКИЙ
ФАКУЛЬТЕТ
МГУ ИМЕНИ
М.В. ЛОМОНОСОВА

teach-in
ЛЕКЦИИ УЧЕНЫХ МГУ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ. ЧАСТЬ 2

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 Владимира Соловьёва.	6
Общая характеристика философского проекта В. Соловьёва.....	6
Ранний этап становления Соловьёва	6
Период магистерской диссертации.....	9
Преподавание в университете	13
София в творчестве Соловьёва.....	14
Лекция 2. Философия Владимира Соловьёва. Часть вторая.	26
Проект свободной теософии.....	26
Персональная метафизика Соловьёва	27
Поворот к социальной и церковной проблематике.....	32
Идея объединения христианских церквей	35
Третий этап творчества В. Соловьёва	40
Лекция 3. Философия Владимира Соловьёва. Часть третья.	43
Тема любви в позднем периоде творчества В. Соловьёва	44
Этико-нравственная философия В. Соловьёва	48
Лекция 4. Философия Василия Розанова.	60
Образование и становление	60
Ранний период творчества Розанова	61
Темы аскетизма и пола в философии Розанова	69
Специфическое письмо Розанова	72
Лекция 5. Философия Сергея Трубецкого.	76
Становление и творческие вехи С. Трубецкого	76
Соборное христианство	83
Конкретный идеализм С. Трубецкого	86
Социальный проект Трубецкого	91
Лекция 6. Философия Евгения Трубецкого.....	94
Два философа на семью – много.....	94
Философское наследие и основные темы творчества Е. Трубецкого	96
Поздний период творчества	106
Лекция 7. Философия Николая Лосского.	110
Становление личности философа	110
Мистический интуитивизм Лосского	112
Конкретно идеальное и отвлеченно идеальное бытие.....	115
Работа в эмиграции: творчество, свобода и Теодицея.....	119

Лекция 8. Философия Семёна Франка.	124
Биографические вехи и творческая судьба	124
Философия интуитивизма	131
Лекция 9. Философия Николая Бердяева.	147
От марксизма – к идеализму	148
Разочарование в революции	151
Философское становление.....	153
Тема свободы	154
Тема творчества	157
Проблема культуры.....	159
Философская работа в эмиграции.....	162
Лекция 10. Философия Сергея Булгакова	167
Ранние этапы биографии	167
Знакомство с Европой.....	168
Революционный период.....	169
Формирование учения о Софии	172
Революция и эмиграция	176
Лекция 11. Философия Павла Флоренского.....	186
Идея прерывности мира.....	186
Философия имяславия.....	189
Столп и утверждение истины.....	193
Философия культуры и культа.....	198
Период научной работы в ссылках	201
Лекция 12. Философия Алексея Лосева	204
Интеллектуальная траектория А. Лосева	204
Понимание диалектики	214
Философия имени.....	216
Философия мифа и философия символа	218
Лекция 13. Философия Густава Шпета.	225
Жизненные вехи Г. Шпета.....	225
Феноменология	226
Герменевтика	230
Лекция 14. Философия Ивана Ильина	240
Биографические вехи И. Ильина.....	240
И. Ильин и его исследования Гегеля	243
Религиозный смысл философии	247

Период эмиграции	251
Лекция 15. Философия Льва Карсавина	257
Биографические вехи и творчество	257
Философия всеединства.....	261
Философия истории	266
Лагерное творчество	271
Лекция 16. Философия Михаила Бахтина	275
Биографические вехи	275
Тема Другого в творчестве Бахтина	277
Анализ художественного текста	278
Экзистенциальная онтология	280
Отношение автора и героя произведения	285
Карнавальность культуры.....	289-292



Лекция 1. Философия Владимира Соловьёва.

Общая характеристика философского проекта В. Соловьёва

Сегодня мы поговорим о **Владимире Сергеевиче Соловьёве**, с которого *Зеньковский* начинает «период систем» в русской философии. Является ли система чем-то абсолютно насущно необходимым в философии, или философия может выражать себя в виде афоризма, в виде романа, в виде эссе, как, например, эссе *Монтеня* – это вопрос. Но факт в том, что действительно Соловьёв имел амбиции создать целостную философскую систему. И в этом отношении его можно считать последним классиком европейской философии. Когда классическая философия уже ушла, и ей на смену пришла постклассическая или неклассическая философия жизни, потому, что и *Шопенгауэр*, и *Ницше* – это уже несистемные создатели. Но Соловьёв претендует на некую финальную, обобщающую философскую систему. После *Гегеля* и после *Канта*, как казалось, философия дошла до вершины философского идеализма, самопознающего философского абсолютного духа в гегелевской системе, разочарований в метафизике и признания роли философии как некоего систематизатора и классификатора наук в системе о положительной науке *Огюста Конта*. Вот преодолеть ограниченность гегелевской и контовской философии – такая амбиция Соловьёва- и естественно развить основные части философского знания: **логику, метафизику и этику**. Собственно, здесь и есть основные претензии на системность, какое-то направление философское: не одна отрасль, а три основные части философского знания в послеантичных существующих школах.

Соловьёв – представитель своего рода, своей семьи. Его отец, *Сергей Михайлович Соловьёв*, был выдающимся русским историком, а дед был священником, настоятелем домово́й церкви Марии-Магдалины в коммерческом институте, нынешнем Лингвистическом университете на Остоженке, на здании которого установлена мемориальная доска – в этом здании в 1822 году родился историк Сергей Михайлович Соловьёв. А вот дом, где родился *Владимир Сергеевич Соловьёв* находился недалеко, на Остоженке 16 – сейчас его нет. Сначала был перестроен, а потом снесен, и на его месте воздвигнут Московский Дом фотографии. Так же, как нет и церкви Вознесения, которая находилась напротив этого дома – сейчас на ее месте сквер – где В. Соловьёв был крещен священником *Добровым*. Памяти отца историка и деде священника, Соловьёв посвящает одну из главных книг «Оправдание добра». Оправдать веру отцов – такую задачу ставил Соловьёв перед собой в первые годы своей творческой жизни.

Ранний этап становления Соловьёва

Соловьёв оканчивает первую московскую гимназию на Волхонке, поступает в Московский университет на *историко-филологический факультет*, но сразу же

переводится на естественный. Время Базарова, время *стремления к естественным наукам*, к тайнам природы, и Соловьев упрямо грызет гранит науки. но потом испытывает разочарование. Об этом студенческом периоде Соловьева мы узнаем из его писем кузине *Катеньке Романовой*, которая жила в Харькове и в которую Соловьев был влюблен и мечтал жениться. Он пишет: *«Изучая природу, ученые лишь целуются с ее мертвыми предметами. А правда на стороне Фауста: «Природа с красоты своей покрыва снять не позволяет. И ты машинами не выудишь у ней, чего твой дух не угадает»»*. Это четверостишие из первых известных нам стихотворений Владимира Соловьева – поэтический перевод «Фауста» *Гёте*.

Это важно, потому что Соловьев не только философ, но и замечательный поэт, предтеча серебряного века, для плеяды великих поэтов. Знакомство с Соловьевым, благословение Соловьева (как для *Вячеслава Иванова*) или просто упоминание Соловьева было заветным паролем. Он был вдохновителем *Александра Блока*, и стихи о прекрасной даме были в первом поэтической сборнике Блока были посвящены памяти В. Соловьева. И *Андрей Белый*, и *Валерий Брюсов*, и *Вячеслав Иванов*, и *Сергей Соловьев* – младший, племянник В. Соловьева – все это соловьевцы в русской поэзии. *Розанов* скажет, что «философские работы Соловьева, о них разве что только диссертацию писать, а вот стихи - да! – это вечно, они останутся».

Надо сказать, что стихосложением Соловьев начала заниматься примерно в то же время что и философией. Стихи писал его друг *Дмитрий Церкалев*, его одноклассник по гимназии. И они обменивались своими первыми поэтическими опытами. Церкалев тоже поедет в Германию и тоже защитит там докторскую диссертацию по философии. Вскоре Соловьев разочаровывается в естественно-научном образовании и на втором году обучения переходит обратно на *историко-филологический факультет*. Но посещает университет от случая к случаю. Больше занимается самообразованием. Конечно, из университетских преподавателей нельзя не назвать *Памфила Даниловича Юркевича*, о философских трудах которого Соловьев напишет статью после смерти своего учителя, и профессора церковной истории Московского университета протоиерея *Алексея Иванцова-Платонова* – автора книги и диссертации «Ереси и расколы первых трех века в христианстве», где Иванцов-Платонов будет писать о гностиках, о книге *Ипполита Римского «Философумена»*, открытой совсем недавно. И это произведет большое впечатление на Соловьева, и он решит даже докторскую диссертацию писать об **агностицизме**.

Но вот, вообще-то говоря, сам дом Соловьевых (они жили в Денежном переулке, в доме дворцовой конторы), поскольку отец был директором Московской Оружейной Палаты, был всегда полон гостей. На соловьевских вечерах бывали и *Лев Николаевич Толстой*, и *Афанасий Афанасиевич Фет*, и *Михаил Николаевич Лопатин*, с сыном которого *Львом* – будущим профессором философии Московского университета,

дружил В. Соловьев с пятилетнего возраста, и *Корж* и другие западники. Поэтому сам дом Соловьевых служил как бы университетом с детства, знакомил с лучшими интеллектуалами Москвы. Ну и *домашний театр* – это тоже особая стихия: ставили спектакли, сам Соловьев писал шуточные пьесы. Одна из них называлась «Альсим или сон студента на 12 января» – то есть на Татьянин день. Эта стихия – писание шуточных произведений, шуточные стихи и пародии, достаточно не для широкого круга, содержащих лексику стихотворных посланий своим друзьям – особая сфера Соловьева, как и его удивительный смех, о котором вспоминают все без исключений его современники. Только кому-то этот смех казался демоническим, кому то детским. Но послушать, как смеется Соловьев, люди даже специально приходили. Поскольку в Поливановской гимназии был театр (кружок Векстерна, кружок шекспиристов), где ставили пьесы Шекспира, и Соловьев сидел в первом ряду, а люди приходили не на пьесу, но чтобы послушать, как будет смеяться Владимир Соловьев.

Сам Соловьев в своих первых лекциях на высших женских курсах будет рассказывать курсисткам в Москве о том, что *природа человека заключается в смехе*. Человек – это смеющееся существо, поскольку смеясь, он отвергает неподлинную, призрачную реальность с которой он сталкивается в мире. «Что мне она?» - говорит он и смеется. Правда, повзрослев и написав «Оправдание добра», *человек станет у Соловьева стыдящимся существом*. Тоже есть чего стыдиться в своей животной природности. Кстати, кажется Бергсон будет писать в своей книге о смехе, что человек смеется часто над жестами, поступками, которые недостойны человека или которые просто имитируют низшую животную природу человека.

Соловьев заканчивает университет, как и положено, за четыре года, несмотря на все миграции с одного факультета на другой. Кандидатское сочинение до нас не дошло. Но буквально по выпуску из университета, Соловьев уже публикует свою первую статью в «Православном обозрении», которую назовет «Мифологический процесс в древнем язычестве». Это представление о мифе, опирающееся на *Хомякова*, на *Крёйцера*, на другие источники *исследования мифа*. И в основе этого текста лежит представление о **первобытном прамонотеизме**, о том, что *мифологический процесс есть процесс раскрытия единого Бога в истории и в трех его этапах* – солярном, астральном и теологическом – есть некое ключевое мужское божество и есть соответствующее ему женское божество. Собственно, эта идея мировых эпох в которых раскрывается абсолютная реальность в мифе – это идея *Шеллинга*. И мы видим, как мысль Соловьева из всех, скажем так, классиков немецкой философии, тяготеет все больше к шеллинговской мысли, что вполне естественно для русского романтизма. И *Одоевский*, и *Чаадаев*, и *Киреевский* – они все были в известной мере Шеллингианцами. Он был для них ближайшей фигурой в немецкой философии. У Соловьева есть некий черновик, где он говорит о «трех заветах» – *Ветхий завет*, *Новый завет*, ну и наконец, *Вечный завет*, пророками которого являются *Шеллинг* и сам *Соловьев*.

Теория трех откровений, которая принадлежит *Иоахиму Флорскому*, монаху двенадцатого века, которая будет столь популярна в новом религиозном сознании серебряного века, о том, что грядет некое *новое откровение, грядет третий завет или вечный завет*, который будет *третьей из ипостасей святого духа*. Для Соловьева это откровение *Софии*, некой женственной богини духовной реальности, которую он почитал и с которой имел личную мистическую связь.

Закончив университет, Соловьев отправляется в Троице-Сергиеву Лавру. Он поступает вольнослушателем в *Московскую Духовную Академию*. Это очень неожиданный выбор. Там все пугаются, мол, приехал «сын» Московского университета. Ситуация гоголевского «Ревизора». Зачем, что ему нужно, что будет? Соловьев снимает квартиру и изредка ходит на академические лекции, например, к профессору *Корскому*. Есть воспоминания, которые описывают длинную долговязую, пророческую фигуру, молодого философа с бородой, который сидит на лекциях. На самом деле его больше интересовала не академическая жизнь, а *библиотека МДА*, где было много рукописных трудов, переводов, литература, связанная с новоевропейским гнозисом (*Якобом Бёме*). *Сергей Михайлович Соловьев*, племянник, вспоминает, что видел в библиотеке академии труды Бёме с характерными сине-карандашными пометками Соловьва на полях. Эта библиотека до нас не дошла. Вот *изучение масонской литературы* и было одной из причин поступления Соловьвева в МДА.

Период магистерской диссертации

А вот уже на следующий год после окончания университета, Соловьев защищает *магистерскую диссертацию*, в 21 год на тему «Кризис западной философии» (против позитивистов). Сейчас есть разные традиции публиковать эту работу, и название ставят в скобочки, но на обложке изданной книгой диссертации это все шло в одну строку с некоторым изменением шрифта. И некоторые позитивисты восприняли эту диссертацию как оскорбление и на защите стали оправдываться, что никакого кризиса против нас нет. Мы успешно живем, существуем, развиваемся. На самом деле, это очень зрелая для философа работа, свидетельствующая о том, что он достаточно много изучил и умственно переработал философской и иной литературы. Кризис западной философии рисуется Соловьевым как некое противостояние двух традиций: традиции **эмпиризма** и традиции **рационализма**. Каждую из них он укладывает в *демонстративный силлогизм*. Если для рационализма большей посылкой оказывается **догматизм**, в кантовском понимании, то есть, может идти речь о *философии картезианского типа* (истина сущая познается в априорном познании). Меньшей посылкой является **антитезис Канта** о том, что *в априорном познании познаются только формы нашего мышления*. И наконец, **конклюзию Гегеля** – *форма нашего мышления, следовательно, суть истина сущего*. То есть, мы мыслим сущее, но мыслим сущее только в понятии, следовательно, сущее и есть понятие – к этому приходит Гегель.

Иной путь проходит эмпиризм, который начинается с *Майера*, с **большей посылкой Френсиса Бэкона** – *подлинно сущее познается в нашем действительном опыте*. Но ему возражает *Локк* в **антитезисе** – в нашем действительном опыте познаются только различные эмпирические состояния нашего сознания, следовательно, **заключает Милль**, эти различные эмпирические состояния сознания и суть подлинно сущее. В результате мы имеем такую контраверсию и Гегеля, и позитивизма, если с одной стороны истинно сущим провозглашается *понятие*, то с другой, *данная фактичность нашего сознания*, которая опирается на *чувственный опыт*, прежде всего. Философии здесь делать нечего. С одной стороны, она завершена. С другой – проклята. И тут появляется фигура *Шопенгауэра*. Вот здесь очень показателен интерес и обращение к мысли этого запоздалого немецкого философа. Запоздалого, потому, что его «Мир как воля и представление» не обращает первоначально на себя никакого внимания и воспринимается как некое безумие. Но в 60-х начале 70-х годов Шопенгауэр становится весьма популярен. В России его идеи проповедует *Фет*, который переводит несколько книг философа. А Фет – это старший друг В. Соловьева и всей семьи Соловьевых. И *Лев Толстой*, который берет у Шопенгауэра прежде всего этическую сторону его учения. Ну и последователь Шопенгауэра, *Эдуард фон Гартман*, действующим немецкий профессор, автор «Философии бессознательного», которую на русский язык в свободном изложении переводит или пересказывает *Алексей Александрович Козлов*, человек, который только входит в философскую жизнь достаточно взрослым уже 40-летним, в начале 70-х годов. И перевод происходит едва ли не в год магистерской диссертации В. Соловьева. Он мог знакомиться с этим текстом в козловском переложении.

Здесь мысль о том, что несмотря на то, что мир – есть наше представление и некая иллюзия, покрывало майи, мы имеем дело непосредственно с физической реальностью коей является наш дух. *Мировая воля выражает себя в действующем через нас* в характере, действующем *в нас духе*, и обращая внимание на себя, мы можем изучать эту *метафизическую реальность*. Одна из глав Шопенгауэра называется «О метафизической потребности человека». То есть, человек обладает метафизической потребностью. Об этом говорил и *Кант*, который сомневался в возможности метафизики как науки, но был уверен и объяснял *природную склонность к метафизике*. Оказывается, выгнали метафизику в окно, а она возвращается через форточку. То есть, философия не умерла. И Шопенгауэр, и Гартман тому подтверждение.

Концепция *Гартмана* более радикальна. Если у Шопенгауэра можно выйти из цепей мировой воли, на *время*, в **эстетическом акте творчества**, или навсегда, в **парадоксе святости**, как бы изменив свой умопостигаемый характер, то у Эдуарда фон-Гартмана все связаны **цепью всеединого духа**. И желающего она ведет, а нежелающего тащит. Куда? К *упразднению*, к *нирване*, к *небытию*. Систему Гартмана хорошо

иллюстрирует песня *Наутилиуса Помпилиуса* «Скованны одной цепью, связаны одной целью».

Соловьев делает некий интеллектуальный кульбит. Всеединый дух – прекрасно, но это не означает, что мы, являясь частью его, должны самоуничтожиться, нивелироваться. Возможно этот всеединый дух должен вести нас в какое-то лучшее, более совершенное бытие. Здесь накладывается идея **мировой души Шеллинга**, которая в отдаленных своих родственницах имеет гностическую **Софию**, отпавшую от всеединого, находящуюся здесь, в этом мире, в странствиях, в страданиях, и стремящуюся вернуться в полноту божества. И если посмотрим финал «Кризиса западной философии» то, во-первых, мы увидим *идею всецелого, всеединого духа*, который Соловьев переносит к себе, хотя не задача диссертации создавать философскую систему, но есть некий *цели философии*, которые Соловьев ставит. И в конце он расписывает эти задачи философии по **логике**, по **метафизике**, и по **этике** или по **ифике** (по транскрипции греческого слова). По логике – это некое *преодоление отвлеченностей рационализма и эмпиризма*. А для этого нужно, почему-то, соединить западную логическую форму и полноту духовного созерцания востока. И это тезис, который слышали читатели и болельщики соловьевской защиты – *соединить Восток с Западом*.

И надо заметить, в это время на слуху имя *Елены Блаватской*, философа, масона, которая живет в Лондоне, пишет свою «Тайную доктрину», по сути синкретическую *религию*, связывающую в себе очень много элементов *буддизма, восточной философии*. И поскольку старший брат *Всеволод Соловьев*, писатель, автор романов, был одно время ее секретарем, это переносится на самого Соловьева. Его начинают считать адептом Блаватской. Тем более, что термин **теософия** переходит и в соловьевскую систему, по сути, подменяя собой философию. **Теософия** – это первое определение соловьевской философской системы, наряду с **теократией** и **теургией**. Но вот *Евгений Корж* писал эпиграмму на магистерскую защиту Соловьева:

«У Соловьева голос звонкий
раздастся в ваших ушницах.
Он диалектик вельми тонкий,
знаток восточных чудесах.
И ими запада лохмотья
он хочет на Руси прикрыть.
Боюсь, чтоб Глинка лишь Авдотья
его не вздумала смутить.
Она прехитрая девица.
И в жизни дела пресвятой
у ней нагая небылица
прикрылась истиной фатой»

Авдотья Глинка популярная тогда духовная писательница, автор «Земная жизнь пресвятой Богородицы», где было много сусальных черт и патоки, и очень мало достоверности библейской. И вот с ней Корж сравнил соловьевскую диссертацию. По метафизике Соловьев ставит своей целью вместо прежних абстрактных сущностей и гипостасий признать конкретный всеединый дух. **Всеединство**, своего рода маркер соловьевской философии, оно возникает позже, в «Чтениях о богочеловечестве». Пока есть только прилагательное *всеединый*, которое присутствует в «Кризисе западной философии».

Наконец, самая интересная – **этическая импликация** системы. Признание, что последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов объемлимых всеобщностью духа абсолютного. В положениях к защите, как тогда, так и сейчас, обязательно, раздавались присутствующим положения выносимые на защиту ключевые тезисы. Последний тезис, как раз, гласил о *преодолении грубой материальной вещественности этого мира*, и он не мог не вызывать удивление у читателей. Так *Михайловский* в своей рецензии на защиту писал, что, кажется, об этом не учат даже православные церкви (что мир в его вещественности должен быть когда-то преодолен).

Неслучайно Соловьева потом назовут русским *Оригеном*. И первое исследование, написанное приват-доцентом *Никольским* еще при жизни Соловьева, будет называться «Русский Ориген XIX века». По Оригену – *материя является результатом охлаждения души, ее своеобразной конденсации. И тело для Оригена есть нечто временное, недостойное, греховное, что должно быть преодолено*. Но главная, другая идея Оригена, за которую он будет предан анафеме на Пятом Вселенском соборе – это идея **апокатастасиса** – идея «восстановления всяческих». Что в конце мирового процесса все должно вернуться в Бога, должно стать Богом. И прежде всего, сам отпавший первый ангел, Денница, должен занять свое подобающее место в Божестве, у Бога. То есть, грубо говоря, ада не будет. И это глубокое убеждение Соловьева, неоднократно высказываемое им, в частности, в «Чтениях о Богочеловечестве», в последнем чтении Соловьев провозгласил с трибуны, что учение об аде – это гнусный довод. Или во второй части статьи «Вера, разум и опыт» он будет говорить о *полицейском происхождении учения об аде*, которое ничего общего не имеет с духом христианства.

Эта идея апокатастасиса вообще очень близкая, родная русской философии. Можно усмотреть ее и у *Достоевского*, с которым Соловьев будет близок, они вместе будут ездить в Оптину пустынь, к старцу *Амвросию*, будут беседовать с ним. И, конечно, разговоры с Соловьевым оказали влияние на последний роман Достоевского «Братья Карамазовы». Некоторые его главы, например, «Таинственный посетитель», можно

рассматривать просто, как такую близкую к Соловьеву экспликацию некой философии. Таким образом, слово апокатастасис не просто параллельно присутствует в кризисе западной философии. То есть, Соловьев уже заявляет о *цели мирового развития* причем *происходящего с долженствованием*, с необходимостью, ибо есть некая пружина необходимости, и мир должен прийти к этой цели. «Все чего ждет и томится природа, нет не замедлить и не одолеть», - скажет он в одном позднем стихотворении.

Финалом «Кризиса западной философии» являются строчки *Гераклита* о *гармонии сходящегося и расходящегося, о гармонии лука и лиры* – из одного все и все из одного возникает. Собственно, позитивизму здесь места находится не так много. И как итог, линия эмпиризма в западной философии и отдельно в предложенной диссертации, представлена в виде экскурса в труд *Огюста Конта* «О трех фазисах в умственном развитии человечества.» Напомню, Конт считал, что в истории человечество проходит стадию религиозную, где религиозно объясняет мир, далее это философское и физическое объяснение мира – это такая юность человечества, и наступает зрелость – это достижение научной положительной стадии отношения к миру. Вот Соловьев считал, что эта теория неверна, что одна стадия не сменяет другую, но что есть три установки, есть три способа познания и отношения к миру, это **вера**, **разум** и **опыт**, три инструмента, и соответственно это **религия**, это **философия**, это **положительная наука**. То есть, все три сферы в равной степени действенны, но для Соловьева, как мистика, *мистическое всегда выше рационального*. Мистическое является источником *вдохновения* – а это некое *особое качество, которым обладает человек*, и он воспринимает некие веяния оттуда. Ну а дальше с помощью *веры*, с помощью *воображения* и с помощью *творчества* человек осуществляет **познание**.

Преподавание в университете

После защиты магистерской диссертации о Соловьеве напишут газеты, основные московские и петербургские. Один из заголовков будет «Философ призывного возраста». Действительно, по новой военной реформе, в 21 год, по жребью, дворянские дети призывались на воинскую пятилетнюю службу. Соловьеву нужно было поспешить с защитой магистерской – магистр, для защиты диссертации, освобождался от воинской службы. И вот именно такой призыв осуществлялся первый раз, и 21-летний возраст для Соловьева прошел благополучно. Его учитель Юркевич умирал от рака. И он хотел, чтобы Соловьев заменил его на кафедре философии, но к сожалению, приват-доцент – это не профессор, и магистр мог стать только приват-доцентом. А на профессора, даже экстраординарного, Соловьев не мог претендовать. И были объявлены выборы. Было три кандидата. Это *Соловьев, Михаил Матвеевич Троицкий* и *Михаил Иванович Каринский*, тоже интересный философ, логик, но которого, к сожалению, кандидатуру отбросили, и оставили кандидатуру Варшавского университета Троицкого и кандидатуру Соловьева. Причем они были полными антагонистами в философии. Если Соловьев был приверженцем *философского идеализма*, прежде всего немецкого, то Троицкий считал

все это чушью, и его кумирами были *английские эмпиристы* Бэкон и Юм. Ученый совет решил, что в принципе это даже не плохо, что будет два преподавателя, которые будут читать философию по-разному. И они оба были избраны. Троицкий – *профессором*. А Соловьев – *приват-доцентом*.

Но едва Соловьев приступил к чтению лекций и прочитал семестр «Историю философии», как он подал и получил стипендию для написания *докторской диссертации*. А стипендию Соловьев попросил не в Германию, а в Лондон, в Британский музей. Для изучения памятников *индийской, средневековой и гностической философии*. Дело в том, что именно в Британском музее хранились два коптских кодекса, известных на то время – **аскевианский и брьюсеанский**. Кодекс – это гностические книги «Пистис София» или «Вера премудрость» и книга «Неу». И Соловьев зная об этом, уроки Иванцова-Платонова не прошли даром, и он решает припасть к самому источнику мудрости. Он пишет своему оппоненту на защите профессору *Владиславлеву*, что докторскую диссертацию он решился писать о гнозисе, будет листов 40, и у нас в России еще не написано об этом ничего. А недавно открытая книга Ипполита рисует некие гностические системы совсем по-иному, чем у *Ириней Лионского* и *Эпифания Кипрского*.

Я своими словами пересказываю письмо Соловьева Владиславлеву от декабря 74-го года, за полгода до отъезда в Лондон. Стипендию он получает, как и положено, на один год и три месяца. К отъезду он успевает разочароваться в любви. Любовь была к курсистке *Елизавете Поливановой*, у которой Соловьев гостил под Подольском и сделал предложение на крыльце храма – а она отказала. Потом он еще дважды делал предложение по возвращении, но так и не сложилось.

София в творчестве Соловьева

Соловьев, решил, что теперь стоит уехать на Запад и погрузиться как в омут, в науку. Через Варшаву, через Париж, он едет в *Лондон*. Селится недалеко от Британского Музея. Начинает свои занятия, перемежаемые посещениями *медиумов, спиритов*. Он описывает, как бывал на сеансах знаменитого *Кругса* и уличил его в мошенничестве. По его письмам прежде всего *Софье Толстой*, вдове А. К. Толстого, знаем, что в кругу его чтения мистики *Гихтель, Готфельд Орнольд, Джон Пордидж*, английский врач и метафизик рубежа 17-18 веков. Он сообщает Толстой, что они все имели опыт похожий на его собственный, но София возилась с ними больше за их невинность. Себя он считает контактером, *визионером*. И подтверждением тому являются многочисленные автоматические записи, которые есть в архивах Соловьева, поскольку бумаги хранятся не в одном архиве, а в разных. Это каракули, где нормальное письмо прерывается, и вдруг он записывает диктовки, начинающиеся со слова «*София*», к которому прилагает *крест русскими, греческими буквами* вперемешку, и дальше идет некая запись, которая редко носит какой-то философский характер, но чаще это какие-то *интимные мучительные переживания*, как если бы ему писала капризная возлюбленная.

Один раз София заявляет ему: «Ты – подставка для моих ног. Я должна опереть на тебя свои ноги». Но термин, который употребляется здесь – *юпостесис* – или *юпокейменон* – то есть, **ипостась** или *подлежащая*, аристотелевская, означающая **материя**, то есть, ты – моя материя, я – твоя душа. Иными словами, ты – подставка, а я – некое *божественное содержание*, которое должно войти в тебя. Соловьев будет это все концептуализировать, в учении о в **трех степенях любви**, говоря, что каждый мужчина любит сразу и восходящей и нисходящей любовью. Восходящей он, как правило, любит одну женщину, которая представляется ему чем-то божественным, а нисходящей можно любить многих. Так вот высший род мужчин, который называется жрецами – просто не может найти женщины, которую можно любить восходящей любовью, приходится любить богинь – вот это вот Владимир Соловьев, жрец рода человеческого. Таким образом он объясняет, концептуализирует свои *эротические отношения с неким божественным космическим началом*.

Дело специальных людей оценивать – кто являлся Соловьеву в этих сеансах. Кто-то скажет, что дьявол. В данном случае мы выполняем роль *феноменологов*. Мы видим *измененное состояние сознания*. Мы видим измененное письмо. Мы видим мистику, которая пребывает тем не менее в цепях разума (как я назвал одну из своих статей об автоматической записи Соловьева – «Мистика в цепях разума»). Видим, что никуда не исчезает его постоянная дума о системе. «Ты должен овладеть демиургом внутри себя, чтобы победить его вне себя», - говорит в одной записи Соловьев.

Это проецируется и на биографический контекст Соловьева. Пробыв несколько месяцев, он к ноябрю покидает Лондон, и через всю Европу едет в Италию, садится на пароход и оказывается в Каире, в *Egypte*, что не было запланировано в плане научной стажировки. Видимо занятие мистиками потребовали выезда в «поле». И он действительно оказывается в поле или в пустыне, куда он отправляется сразу же по приезде, даже не успев переодеться. Эти события он опишет в ключевой своей поэме «Три свидания (Москва – Лондон – Египет. 1862–75-76)», где скажет: «Осенний вечер, глухой лес, внушили мне воспроизвести в шуточных стихах самое значительное из того, что до сих пор случилось со мной в жизни».

Речь идет о трех свиданиях с Софией. Первое происходит в 9 лет, в храме, во время литургии, на праздник Вознесения Господня, по всей видимости в храме святой Татьяны, в университетском храме:

«Пронизана лазурью золотистой,
в руке держа цветок не здешних стран,
стояла ты с улыбкою лучистой.
Кивнула мне и скрылась в туман.
И детская любовь чужой мне стала.
Душа моя к житейскому слепа.

А немка Бонна грустно повторяла:
«Володенька, ах, слишком она глупа!»

Всегда эти софийские явления происходят на фоне земных романов, как правило, неудачных. Это девочка, в которую он влюблен. И эта детская любовь уходит на второй план, и выходит что-то лазоревое, голубое, розово-пурпурное – цвета софийных идей. И если говорить о живописи, то и там мы найдем, у того же *Кандинского*, цветовые гаммы, как и в соловьевских видениях.

А дальше, следующее свидание с Софией проходит в библиотеке Британского музея. А третье свидание случается в Египетской фиваидской пустыне:

«В Египте будь! – внутри раздался голос.
В Париж! - и к югу пар меня несет.
С рассудком чувство даже не боролось.
Рассудок промолчал, как идиот»

Отправившись в пустыню, он встретил там племя бедуинов, которые не самым ласковым образом обошлись с ним и попросту обокрали философа:

«Смеялась вся латынь, как средь пустыни
в цилиндре в высочайшем и в пальто
за черта принят. В здоровом бедуине
я дрожь испуга вызвал и за то
чуть не убит. Так шумно по-арабски
совет держали шейхи двух родов
- что делать им со мной? - как после, рабски,
скрутили руки и без лишних слов
подальше отошли, преблагородно
мне руки развязали и ушли.
Смеюсь с тобой. Богам и людям сродно
смеяться бедам, раз они прошли»

И тут происходит такое яркое видение, которое сопровождается ощущением **единства всего мироздания в пространстве и во времени:**

«Что есть? Что было? Что придет во веки?
Все обнял тут один недвижимый взор.
Синеют подо мной моря и реки,
и дальний лес, и выси снежных гор.
Все видел я, и все одно лишь было.
Один лишь образ женской красоты –

безмерное в него размер входило.
Передо мной, во мне одна лишь ты.
О, лучезарная, тобой я не обманут.
Я всю тебя в пустыне увидал.
В душе моей те розы не завянут.
Куда бы не умчал житейский вал»

Надо заметить, что «Три свидания» пишутся в 1893 году, после второго путешествия в Египет. То есть, Соловьев снова оказывается в Нильской дельте, и снова *воспоминания молодости* нахлынули на него. И поэма эта увидит свет в третьем прижизненном издании стихотворений 1900 года. В 1900 году Соловьев умирает в возрасте 47 лет.

В своей заграничной поездке Соловьев работает над своей докторской диссертацией. Но это совсем не «диссертабельный» текст. Это текст, из которого он возьмет кое-что и перенесет в свои будущие работы - «Философские начала цельного знания», которые тоже не станут докторской диссертацией и «Критику отвлеченных начал», действительно *защищенную как докторскую* в 1880 году. Но этот текст, такой первичный «бульон» соловьевской метафизики, Соловьев называет «София» (Sofi – по фр). То ли это начало, принцип, то ли – это женское имя дамы Софи, с которой у Соловьева есть личностный контакт. Соловьев оставляет манускрипт, 82 листа – это 4 части, написанные по-французски. Он планировал издать во Франции, так как понимал, что русская цензура не даст, прежде всего духовная, ничего подобного печатать. И это такой *гностический пастиш*. То есть, это подражание «Валентинианскому мифу», который очень подробно описан у *Ириней Лионского*, мифу об отпадении Софии от полноты Божества и превращения её в падшую, и рождении из нее космических начал, *демиургов*, который потом и создадут этот материальный мир. То есть, согласно версии гностиков, мир не сотворен неведомым богом, а сотворен некими *падшими космическими сущностями* – продуктом падения Софии. Поскольку я этот текст переводил с французского языка, издавал во втором томе «Полного собрания сочинений Владимира Соловьева», я обратил внимание на то, что две части написаны прозой, в виде *философского трактата*, философского наратива, а две части тоже прозой, но в качестве *диалогов*, хотя есть и поэтическое – перевод мистического «Фауста»: «Все преходящее – лишь подобие. Недостижимое стало событием. И несказанное здесь совершилось. Женственность вечная всех нас влечет». У Гете – влечет нас ввысь. Здесь просто – всех нас влечет.

Оказывается, именно, когда Соловьев переезжает в Каир, там он пишет диалогические части «Софии». Первый диалог, второй, космический исторический процесс, и здесь дискурс окрашивается большей *лирической интимностью*. Он описывает здесь тоже, по сути, *встречу с Софией*, но уже на берегах Нила. Диалог

начинается с реплики Софии: «Между окаменелым Востоком и Западом, который разлагается, отчего ты ищешь живаго смертнага?» Философ отвечает: «Смутная греза привела меня на берег Нила. Здесь в колыбели истории я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы первоначальную жизнь человечества с грядущей новой жизнью, которую я ожидаю». По сути, это задача такой новой рекогносцировки в плане религиозного откровения, а возможно и создания новой религии, подобной *Марсилио Фиччино*, которая была бы одновременно и философией: **благочестивой философией и ученой религией**. И поэтому Соловьев в «Софии» создает нечто вселенское учение или доктрину, не то *вселенскую религию*. Эти слова для него постоянно взаимозаменяемы. Эта религия не тождественна одной из ветвей Христианства, и София здесь спрашивает – что ты называешь Христианством? Если это *папство*, которое вместо того, чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрывалось в течении веков, освящая, утверждая их, объявляет себя непогрешимым. Если это *протестантизм*, разделенный и немощный, который хочет верить и больше не верит. Если это *слепое невежество*, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются, и знают, что это корыстное лицемерие священников и сильных мира сего, зная, что вселенская религия приходит, чтобы разрушить все это навсегда.

Конфессионализму Христианства (в том числе Православию, очевидно, что именно так он характеризует православие – слепое невежество, рутина масс) Соловьев противопоставляет некую **положительную религию**, но понятно, что это не религия человечества *Огюста Конта*, который тоже называл свою религию положительной. Это некое *новое христианство*, которое включает в себя все его ветви, как древо включает отдельные побеги. И есть там побеги живые, есть высохшие, бесплодные и так далее, и которые необходимо обрезать. По сути, Соловьев в этом тексте выступает как некий *религиозный реформатор*, стремящийся предложить *апгрейд Христианства*, если только это будет Христианство, но во всей видимости, это будет Христианство с некоторыми отринутыми в церкви догматами – с **догматом о всеобщем восстановлении**, или **догматом о Софии как четвертом начале в Божестве**. Поэтому *философия* рассматривается Соловьевым как *предшествование*, как *пролегомен*, как то, что должно предшествовать этому религиозному учению и прежде всего должно выполнять функцию *критики скептицизма и антиметафизических теорий*.

И несколько страниц Соловьев и посвящает критике аргументов скептицизма показывая, что явление, *феномен*, происходит от греческого глагола, который значит *обнаруживаться*. И если мы имеем дело с обнаружением, то по всей видимости есть некоторое *внутреннее содержание*, которое обнаруживается в этом феномене и к этому содержанию мы и должны *проникнуть*. Гетевская *метафора ореха и скорлупы* показывает, что мы не можем довольствоваться только скорлупой, нам необходим сам орех. Это основной вектор критики скептицизма Соловьева.

Самое основное – это набросок метафизической системы, в центре которой стоит понятие **абсолютного начала всего сущего**, но которое Соловьев понимает и как **абсолютное единство** и как **двойственность**. Единое тогда едино, когда оно объединяет многое. И здесь ключевой формулой является греческое выражение – *Hen Kai Pan* – одно и все, одно во всем. Это выражение восходит к элеатам, к *Ксенофану Калафонскому*, к *Пармениду*, но Соловьев его берет у немецких романтиков, у *Шеллинга*, у *Гегеля*, у *Гёльдерлина*. Далеко ходить не надо. Хен кай пан мы встречаем в Гёльдерлинском «Империоне». В самом абсолютном, в самом едином, Соловьев выделяет два полюса или центра. Это полюс **апофатический**, полюс *энсоф* – не нечто, и здесь он прибегает к понятию еврейской Каббалы, и это *полюс отрицательной возможности*, возможности другого. То есть, как бы *верхний полюс* – это *положительная мощь*, и есть *нижний полюс* – это *отрицательная возможность* – потенция у *Шеллинга*. То есть, Бог – есть любовь, а любовью он будет тогда, когда он будет любить другое. И вот эта возможность другого, чем Бог, это и есть **отрицательная возможность**. *Бог как бы полагает в самом себе некий центр, который может по своеволию, по своему хотению слепому отделиться, отпасть от Божества*.

Вот такой сложный конструкт, с богословской точки зрения неприемлемый, но с философской достаточно интересный, предлагает Соловьев внося в абсолютное некое разделение, некую полярность, поляризацию. И вот этот второй полюс отрицательной возможности и будет для Соловьева всегда связан с *идеей Софии*, с *идеей мировой души*, которая может отпасть от бога, переместиться на окружность божественного творения, и *стать самостоятельным центром*, проявить своеволие, превратиться в свою противоположность.

Соловьев – мощный систематик. Вообще его систему понятий – круговую – можно сопоставить с логически кругом *Раймонда Луллия*. **В основе его понятийного каркаса три термина: сущее, бытие и сущность**. Важным моментом является различение сущего и бытия. **Бытие** – это **то, что есть**. **Сущее** – это **то, что является источником бытия**. И поэтому, называя Бога – *сущим*, Соловьев называет его *небытием*. И здесь София отвечает ему на вопрос «Не слишком ли это сильно для робких умов?» - ты не должен бояться, многие великие теологи называли Бога – *небытием*. То есть, *небытие* – ничто из *небытия*, как *хюпер кон* или *хюпер эссе*, как *сверхбытие*. **Вот разделение сущего и бытия** – это ключевой принцип философии Соловьева. **Бытие** – это процесс, это полагание сущего в мире. Но есть еще третье понятие – **сущность**. **Сущность** – это **некое содержание сущего, которое и полагается**. Потому что, если есть процесс полагания, то есть и полаганием чего оно является. И если *сущее* – это бытие до его проявления, то *сущность* – после его проявления. Появляется такая *тройственность*. Мы можем сказать, что *сущность* – это *природа в Боге*. Но и *природа* в мире – это тоже нечто имеющийся в себе намек на божественное, *природа* приращивается к чему-то.

Дальше Соловьев раскладывает понятия в табличках в «Софии», потом они с некоторыми изменениями переходят в «Философские начала цельного знания». **Дух, ум, душа** – так раскладывается на **три ипостаси сущее**. По сути это неоплатоническая **троица**. Бытие разворачивается в понятия – **воля, представление, чувство**. То есть, *дух волит, ум представляет, воображает, душа чувствует*. Что волит дух? Дух волит **благо**. Что воображает ум? Ум воображает **истину**. И что чувствует душа? Душа чувствует **красоту**. Поэтому последняя колонка сущность тоже разворачивается в трех понятиях – **благо, истина, красота**. Это классическая *аксиологическая триада античной философии*. *Гермес Трисмегист*, о котором Соловьев писал статью в словаре Брокгауза-Эфрона, в одном из своих гимнов, поет: «Ты благо, во мне пой благо, и ты, истина, во мне пой истину». Некий изоморфизм между благом в человеке и благом как таковым, мировым благом. И есть некий изоморфизм между истиной в человеке и истиной как она есть на самом деле, как онтологической истины.

Таким образом в эту табличку из 12 понятий Соловьев укладывает всю историю мировой философии. Тут и *неоплатоники*, тут и *Шопенгауэр*, тут и *аксиологическая триада*. Поэтому систему Соловьева иногда называют **эkleктизмом**. Сам Соловьев, возражая против такого наименования, говорил *В. Розанову* – ну только не **эkleктик**, а **синкретист**. «Что за зверь такой?», – спрашивал Розанов. **Эkleктик** – это когда все сочетается в случайном порядке, а **синкретизм** – это как в тигле, как плавильной печи, все переплавляется, и получается новый сплав. То есть, действительно мысль Соловьева достаточно синкретична, но тем не менее появляется некий целостный оригинальный продукт, и можно спорить на сколько первична или вторична философия Владимира Соловьева. Кому-то она покажется испорченным *Шеллингом*, кому-то ухудшенным *Шопенгауэром*, кому-то уши *Гегеля* проглядывают.

Но тип личности действительно оригинален. Получаем яркого человека, с которого многие художники – *Крамской, Ярошенко* – будут писать портреты. Мы получаем массу легенд. Мы получаем *религиозного миссионера и деятеля, ратующего о соединении церквей*. Амплуа Соловьева 80-х годов, когда он будет много ездить в Европу и радеть о практическом деле воссоединения распавшихся частей единой христианской церкви. Ну и наконец, *апокалиптический финал*. Соловьев автор «Трех разговоров» – пророк. Таким образом, получается тип *яркой оригинальной личности*. Уж в этом Соловьева трудно оспорить.

Важной идеей гносеологии Соловьева является отличие идеи от понятия. Здесь тоже все крутится около **Софии**, которая была, конечно, не логическим понятием, а именно *идеей, живым существом и началом*, потому, что начало в смысле Оригена, в смысле некое *метафизическое существо – личность*, а не просто понятие. А Соловьев оспаривает считавшийся тогда законом логики – закон обратного соотношения объема и содержания понятий. Считалось: чем больше объем понятия, тем меньше его

содержание. Например, понятие человечества. Что мы можем о нем сказать? А вот «Сократ» – объем гораздо меньше, это единичное понятие, но мы можем рассказать биографию Сократа, он был женат на Антипе, у него было столько детей и так далее. Чем меньше объем понятия, тем больше его содержание.

Сегодня это не считается бесспорным логическим законом, на сколько я знаю. Вот и Соловьев усомнился в его бесспорности и придумал свою собственную органическую логику. **Объем понятия растет вместе с его содержанием.** И нечто абсолютно индивидуальное может быть, в тоже время, и абсолютно универсальным. Таким образом его София – предмет почитания, эротических стремлений, его эстетических философских упований, будучи личным существом, будучи Богиней, с которой можно общаться, переписываться, является универсальным космическим началом, олицетворяющим собой все человечество. То есть, одно из понятий Софии – это и есть *некое идеальное человечество*. Оно воплощает в себе человеческое общество, идущее по пути становления, от зверочеловечества к **богочеловечеству**. Это есть некая *материя в боге* – человечество, становящееся абсолютom, чтобы прийти в тот бесспорный абсолют.

Опять-таки идея наиболее индивидуального как наиболее универсального может показаться нам мистическим бредом, мистическим наитием Соловьева. Но потом, как не странно, эта идея будет актуализирована у его последователей. А последователями будут деятели *русского реализма* начала 20-го века: *Сергей Булгаков, Петр Струве* и другие. И ведь этим индивидуальным и универсальным оказывается **человеческая личность**. То есть, *личность – уникальна*, но в тоже время включает в себя некое *наиндивидуальное содержание*. Человек становится личностью потому, что он – а) *образ божий*; б) *член социума*. Можно и так, и иначе интерпретировать личностный характер человека. И в силу этого он обладает достоинствами, так как в нем есть некое *безусловное содержание*, есть и *неотъемлемость*, неустранимость факта человеческого достоинства. Человеческое достоинство может быть попорно не потому, что человек состоит из крови, из плоти, из лимфы, а потому, что он есть образ чего-то. И уважение к человеку – это уважение к чему-то большему, чем отдельный человек, к принципу самой человечности. Поэтому, так важно, что потом Соловьев становится в *поздний период своего творчества*, 70-90 годы, когда пишет публицистические работы, и *защитником человеческой личности* перед угрозами деспотического государства и *теоретиком права и социального государства, идеологом связи права и морали*. Право – есть минимум добра. Соловьев отстаивает защищает минимум добра, то есть, оно укоренено в нравственности.

А если говорить о соотношении идеи и понятии – здесь можно сказать, что идея есть и в *художественном творчестве*. И что такое идея, известно писателю, живописцу, поэту. Там, где мы в конкретном воплощаем всеобщее. То есть, мы имеем дело с типами,

с архетипами. Если понятие сужает, формализует, дисциплинирует наш ум, то идея она как бы расширяет, питает ум. И когда философия становится действием вокруг живых людей – по Соловьеву, это и есть подлинная философия. Идея должна быть живая. За ней стоит некая личность. Поэтому и странно сочетание мифа и философии в ранней философии или теософии Владимира Соловьева. Часто философские принципы являются у него уплотнением или оформлением неких мифических персонажей. Например, формально начало – начало демиурга, то есть, этой сущности космократической, которая стоит за всем формальным, что есть в нашей жизни. Право, закон, государство – все это порождение демиурга для раннего В. Соловьева.

Соловьев придумывает и успешно реализует, воплощает принцип критики отвлеченных начал. Это принцип снятия «измов изм». Полнота, всеединая полнота истины включает в себя и относительную правду различных теорий. Возьмём гедонизм – ну что человек должен бежать от удовольствия? Естественно для человека наслаждаться и неестественно страдать. Но это не значит, что наслаждение – это единственная цель человеческой жизни. Материализм – отстаивать правду материи. Но человек – это духовно-материальное существо. И материальная сторона жизни для него предельно важна. Но это не значит, что человек живет только материей и ради материи. То есть, говоря сначала об онтологических системах, потом об этических, Соловьев не просто выделяет важное и существенное в каждой философской или этической системе, но связывает их в определенную эволюционную цепочку. Здесь действует Гегелевский принцип историзма. Философия не есть набор случайных систем, это есть некое последовательное раскрытие истины.

Последние пять глав «Критики отвлеченных начал» есть выражение собственной метафизической позиции В. Соловьева. Ну а большая часть этого сочинения есть как раз такой широкий спектр историко-философских нравственных систем, изложенных в порядке такого исторической преемственности, диалектического развития.

Вершиной этого первого теософского периода Соловьева можно считать «Чтения о Богочеловечестве». Это лекции по философии религии, которые прочитаны Соловьевым перед Великим постом 1878 года в Большой зале Соляного городка, недалеко от Летнего сада в Петербурге. Так как на пост увеселения прекращались, закрывались императорские театры, то прочитать 12 лекций по философии религии ему позволили. В этом принял личное участие генерал Киреев Алексей Александрович, который был близок к великому князю. Известный публицист, религиозный деятель, который высказывал идеи примирения православной церкви со старокатоликами, которые не признали довод о непогрешимости папы на первом Ватиканском соборе. И уже в эти молодые годы Соловьев активно общался с петербургской знатью. Даже Победоносцев ему, до определенного момента, благоволил и ратовал за разрешение этих чтений, так как эти чтения разрешал полицейский департамент – подавался проект,

программа этих чтений. И Соловьев начал успешно их читать. Весь петербургский бомонд собрался. На одном из чтений побывал *Толстой*, а на другом – *Достоевский*. Они не общались друг с другом, так как лично не были знакомы. Толстой был на шестом чтении, где Соловьев рассказывал о Софии, и оно ему очень не понравилось. Потом записал в дневнике: какой-то пророк, Соловьев, говорил об ангелах и херувимах так, как если бы он сам их видел.

А чтения действительно шли очень бойко. И Соловьев говорил об общественной ситуации, о различиях между социализмом и христианством. Христианство *ищет отдать свое*, а социализм – *поделить чужое*. Все было понятно, и все пользовалось успехом. Потом, когда он перешел к религиозной части чтений, своего учения, это выглядело достаточно сложно и плохо воспринималось аудиторией. Соловьев публикует пять чтений в том виде, как они были прочитаны. Потом он делает паузу в публикации. И публикация растягивается на три года, до 1881 года, уже после защиты докторской диссертации. И видно, что Соловьев в написанном тексте значительно отступает от своей программы. Во всяком случае никакого размышления о догматах, написанных в 11, 12 чтении, не было, а было **учение о мировом историческом процессе, о логосе, о развертывании божественной идеи в разных религиях**, о том как сменяли друг друга религии индусов, религии древних греков, древних римлян, христианства, где божественная идея должна была воплотиться в личность одного человека, и тем самым раскрыть тайну личности. И мы можем судить о том, что реально читал Соловьев, лишь по реконструкции, по газетам, которые писали регулярные отзывы. И можно было видеть, как менялось отношение официального Петербурга, в частности Победоносцева, к Владимиру Соловьеву. Из симпатизирующего обер-прокурор превратился в ярого ненавистника. Видел в нем опасность, угрозу, самонадеянность молодого человека, который взялся читать лекции о религии и вместо церковных, стал проповедовать свои собственные взгляды.

Для позиции Соловьева по отношению к христианству важно то, что его всегда интересовал *дохалкидонский период, период становления христианства*, период полемики с гностиками. Причем он сначала был на стороне гностиков, потом перешел на другую сторону в зрелые годы. Помимо прочего, в Чтениях» появляется формула философа как «*христианина до Христа*». Формула применялась к античным мудрецам, к античным философам. Показать, как античная греческая философия связана с христианской. Как учение о логосе трансформируется из *Гераклита* к *Филону*, логос внутренний в логос изреченный, в **логос воплощенный**. Трансформируется христианское учение в логосе. Потом этим же путем пойдет ученик Соловьева *Сергей Трубецкой*, который защитит свою докторскую диссертацию «Учение о логосе в его истории». И, начав с Гераклита, закончит Христом. Единство культур, некая преемственность, некая неразрывная связь античной философии как части духовного откровения человечества. Причем к античности он прибавляет еще египетскую

«туземную философию» в выражениях архимандрита *Иоасафа* подразумевающего Гермеса Трисмегиста (учение о логосе есть еще и у него).

Собственно, в «Чтениях о богочеловечестве», в 9-м, в 10-м, раскрывается та система начал, о которой мы говорили несколько раньше. И достаточно четко прописывается эта *идея отпадения одного из божественных начал*, центра или полюса, на периферию божественного творения. Поэтому, метафизическая модель Соловьева, она здесь все-таки в ядре своем не христианская, не платоническая, а именно **гностическая модель** – если мы говорим о том, как устроена система, отпадения и возвращения к божеству отпавшей части вместе с приросшим к ней миром.

Можно сказать, финалом этого периода будет работа «Основы религиозной жизни», которая с третьего издания будет называться «Духовная основа жизни». Это будет некий финал попыток укорениться в преподавании. Уйдя из Московского университета, Соловьев будет работать членом ученого совета Министерства народного просвещения, а потом устроится приват-доцентом в Петербургский университет и прочитает там несколько курсов с 1880 по 1882 год. Одной из причин ухода из Петербургского университета будет его выступление в Кредитном обществе. Лекция 28 марта 1881 года, когда Соловьев обратится к государю с призывом помиловать цареубийц. 1 марта на Екатерининском канале произойдет покушение на *Александра II*, который умрет от ран. И Соловьев обратится к царю со словами, что *нельзя злом отвечать на зло, надо проявить акт христианского милосердия*. Надо верить в то, что верит народ, и тогда народ пойдет за своим царем. А если царь не уважит народной веры, то народ отложится от своего царя. Вот такой не прямой намек на возможность **социальной революции** вызовет фурор. Лекции Соловьева будут прекращены. И государь, из уважения к памяти отца, историка, учителя Александра III, не применит суровых санкций к Соловьеву, а просто запретит чтение лекций.

Кстати, этот факт защиты цареубийц, вспомнится потом Соловьеву, когда после Февральской революции будет предложен план монументальной пропаганды памятниками деятелям освободительного революционного движения, имя Соловьева будет включено туда, и его вычеркнет лично *Владимир Ульянов Ленин*. Это будет аргумент – вот Соловьев все-таки встал наперекор. Здесь совсем не протест против монархии, он был монархист, его убежденное неприятие смертной казни. И об этом тоже можно найти в «Критике отвлеченных начал». Он был последовательным противником смертной казни как наказания. Царь не послушал Соловьева. 4 апреля цареубийцы были повешены. Все же прекращение его преподавания и включение в «Религиозные основы жизни» последней лекции, прочитанной в Петербургском университете 25 февраля 1882 года, «Жизнь, смысл, учение о логосе по Иоану Богослову», показывает, что роль религиозного деятеля, светского богослова становится ближе, чем роль преподавателя, профессора, которым Соловьев так никогда и не стал. Он не был избран профессором

философии. Но это уже следующий этап – этап 80-х годов. **Саму систему** Соловьев рассматривал как **единство теософии, теократии и теургии (Богомудрия, Боговластия и Богоделания)**.

Лекция 2. Философия Владимира Соловьёва. Часть вторая.

Сегодня мы продолжим наш разговор о Владимире Соловьёве. Поговорим о его теории познания и о двух Т – **теократии** и **теургии**. Я заметил в прошлый раз, что его философия делится на три отделения: **теософия**, **теократия** и **теургия** – это проект вселенского учения для вселенской религии, некоей универсальной доктрины, которую Соловьёв предлагает сначала как новую религию, затем как реформированное христианство. И условно мы можем его творческий путь поделить по десятилетиям: *70-е годы* – это реализация преимущественно первого отделения – **теософии** – философии в виде метафизики, этики и логики (или гносеологии); в *80-е годы* он занимается активно идеей **соединения церквей** и пишет «Россия – вселенская церковь», «История и будущее теократии». Он также редпринимает несколько поездок в Европу, где встречается с иезуитами, с католиками. Пытается продвинуть свой проект в католической церкви папы Льва XIII. А *90-е годы* – это как-бы возвращение на круг юношеской **метафизики**. Но это не только метафизика, это и публицистика, переводы Платона, большое количество статей по искусству: «Красота в природе», «Общий смысл искусства», статьи о поэзии и о русских поэтах. Ну и, наконец, финальные «Три разговора о войне, прогрессе и о конце всемирной истории», которые подытоживают, обобщают все или большую часть тем философии Владимира Соловьёва.

Проект свободной теософии

Надо заметить, что Соловьёв не отвлеченный философ. Можно сказать, что с Соловьёва слово «**конкретный**» обретает в русской философской мысли свой особый статус. *Трубецкой* будет говорить о **конкретном идеализме**. Конкретный, не столько в гегелевском смысле, где под конкретностью понимается понятие, выделяющее существенное, снимающее абстрактные отвлеченности, сколько в смысле практической философии. Конкретный идеализм – это *воплощение общественного идеала в социуме, в социальной жизни*, или, по крайней мере, приближение к этому идеалу.

Соловьёва, часто называют мистиком. Считают, что именно *мистическая составляющая и соответствующая ей вера главенствует над разумом и опытом*, по соловьёвской философии. Подтверждением тому служат и его собственные опыты с **Софией**, автоматические записи, в которых он как бы вступает в общение с предметом своего не только философского, но и эротического вожделения, с мировой душой, которая конкретизируется для него в идее, воплощенной в **божественной премудрости**. Да, Соловьёв, безусловно, на первое место ставит *мистическое знание*, но он не отменяет, не отрицает важность и *рационального и эмпирического знания*. Ведь свой проект он называет **свободной теософией**. Высший уровень человеческого познания –

это познание божественной реальности, абсолютного начала всего сущего, которое открывает себя в религии, но может стать так же и истиной, к которой человек, как разумное существо, может свободно прийти, интегрировав свои силы и способности в цельное знание.

Здесь и **метафизическое основание свободы совести**, которое Соловьев будет отстаивать в 80-е и 90-е годы: «Если истина является истиной, то к ней не нужно принуждать». Идущий в правильном пути или свободно ищущий человеческий разум должен прийти к тем же выводам, к которым приводит нас и богооткровенная религия. Это знание транслируется и в опыте, который не сводится только к эмпирическому опыту, но имеет и *мистический уровень*. Здесь, очевидно, и преемство Соловьева по отношению к *славянофилам*, которые, в частности *Хомяков*, относились к мистицизму значительно более прохладно. **Вера, разум, опыт** являются тремя сферами, в которых человек осуществляет *познание внешнего мира*. И потому только в триединстве религии, философии и положительной науки человек может адекватно постигать этот мир. *Эти сферы* не сменяют друг друга последовательно, как считал *Огюст Конт*, но *соприсутствуют друг другу в системе цельного знания*.

В двух лекциях о ходе русского просвещения, прочитанных 26-28 марта 1881 года, Соловьев рассматривает *историю русской мысли*, как сменяющие друг друга этапы односторонности. И конец XVIII века, время масонства *Новикова* и *Лопухина*, а затем раннее царствование Александра I – есть период **филантропического мистицизма**. 20-е, 40-е годы можно назвать временем увлечения *германской философией* и **философским рационализмом**. А в 60-е годы XIX века господствует *эмпиризм* в виде **вульгарного материализма и позитивизма**.

Надо сказать, этому немало поспособствовало *запрещение преподавания философии в университетах* в 1850 году, после письма министра народного просвещения *Платона Ширинского-Шихматова* к Николаю I, и большая часть философских дисциплин будет в университетах отменена, а кафедры закрыты. Так, будет запрет на преподавание метафизики, гносеологии, истории философии, оставят только *опытную психологию и логику* для чтения священникам.

Персональная метафизика Соловьёва

Конечно, это *философский пост*, если так можно назвать, пост в смысле воздержания от занятий философией, польза от которой сомнительна, а вред возможен, не мог не привести к господству наиболее примитивных философских доктрин, вульгарного материализма в духе *Фохта, Маленшота, Штрауса*, и собственно на этом фоне даже позитивизм была философией более высокого уровня. Это то пространство мысли, поле мысли, на которое приходит Владимир Соловьев, стремясь реабилитировать *философию* как **персональную метафизику**. По мнению Соловьева, лишь *Достоевский*

сумел сочетать в своем творчестве *подлинный мистицизм, подлинный рационализм и подлинный эмпиризм*, что сообщило его творчеству по истине пророческий статус. Критикуя односторонности рационализма и эмпиризма и прибавляя к этому аргументы против скептицизма в познании, Соловьев приходит к впечатляющему проекту как в гносеологии, так и в этике. Чтобы прийти к подлинной системе в философии, с точки зрения Соловьева, *необходимо в критическом рассмотрении из всех отвлеченных начал, хранящих в себе элементы подлинной истины, вычленив эти истины и синтезировать их в цельном философском учении.*

Однако, этот соловьевский проект критики носил в себе противоречивый характер, поскольку трудно объединить в таком синтетическом учении разнородные элементы *материализма и идеализма, эвдемонизма и этики долга, платонизма, христианства и гностицизма*, все эти типологические разнородности. Даже если посмотрим на систему понятий в метафизике Соловьева, мы увидим, как он в своей таблице начал соединяет эти разнородные учения. Триада **дух, ум, душа** – это явный след *неоплатонизма*, неоплатонической триады. Понятие **воли и представления** – это понятия *философии Шопенгауэра*. **Благо, истина и красота** – это классическая *аксиологическая триада* философии. Соловьев пытается связать их в такой логический круг, на подобие **ars magna Раймонда Луллия**. То есть, сам по себе круг понятий или начал, как Соловьев их называет, опыт такого гносеологического синтеза или **гносеологического всеединства**.

Что касается познавательной способности, с помощью которой человек соотносит себя с миром, помимо чувственного опыта и умозрительного познания, Соловьев допускает третий вид познания – *изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого*. Знание безусловное, мистическое. **Веру**, которая доставляет нам уверенность в объективном существовании предмета познания. Соловьев цитирует слова апостола в определении веры, как «уповаемых извещениях вещей обличения невиданных». То есть, здесь мы имеем дело с *гносеологическим*, а не религиозным *понятием веры*. Вера как бы удостоверяет нас в том, что мир, который мы познаем, есть действительно, а не является нашим представлением, вымыслом нашего сознания. И что истина, которую мы хотим постигнуть об этом мире, так же существует. С помощью веры предмет познания может пониматься в своей безусловности. *Радлов*, один из учеников и друзей Соловьева и издатель второго издания собрания сочинений, в связи с учением Соловьева о философской вере замечает: «Без сомнения, *вера есть опора объективного мира для человека*. Но если под понятием веры, как оно устанавливается философским анализом, то есть, веры как одного из условий возможности познания объективного мира, подводится вера в значении религиозном и из него выводится содержание *положительной религии*, то есть, исторического факта, то права на *такое подведение нуждается в особом доказательстве*».

Действительно, происходит отождествление двух вер: веры как гносеологической способности и веры в плане религиозной доктрины. Франк, который унаследует у Соловьева эту идею философской веры, замечал, что учение Соловьева о вере восходит к ранним славянофилам: «Соловьев в своем основном теоретическом труде «Критика отвлеченных начал», в котором вслед за *Киреевским* доказывает, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представленной ни в отдельном отвлеченном принципе, ни в знании, ни в морали, развивает так же своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия». Идея живознания славянофилов нам известна. Веру, в интерпретации Соловьева, можно было бы соотнести с категорией мистической интуиции, как она потом будет разрабатываться Николаем Лосским, философом-интуитивистом. Именно вера позволяет осуществить непосредственное слияние с предметом познания, даже если он не относится к сфере чувственного опыта и понятийного схватывания.

Вера связана, для Соловьева с воображением, способностью воображать идею и характер предмета в своем собственном уме, связывать идею предмета с собственной идеей познающего существа, создавать образ предмета, отвечающий сразу и существенному характеру самого предмета, и существенному характеру познающего существа. То есть, воображение – это понятие более творческое, чем представление. Ну Соловьев часто эти понятия взаимозаменяет. Воображение не следует отождествлять с фантазией. Постигание образа предмета можно сравнить с процессом интеллектуальной интуиции у Шеллинга. Здесь недостаточно схватывания и синтезирования данного чувственного опыта. Этот образ выражает собой внутреннее метафизическое взаимодействие наше с той самой сущностью, внешним проявлением которой являются ощущения человека. Такое воображение носит творческий характер, поэтому третьим элементом предметного познания является творчество. Его Соловьев сравнивает с творчеством зодчего, превращающего мертвую и равнодушную к его работе массу в прекрасную статую или величественное здание. Или с деятельностью поэта, который в человеческом слове находит не мертвую массу, а некий мысленный организм, способный воспринять и усвоить его художественную идею.

В этом видится объяснение, что сам Соловьев на протяжении всего своего творческого периода писал и стихи, и тексты в прозе. То есть, поэзия для него была, своего рода, мастерская, лаборатория, где он тестировал, апробировал свои философские идеи. Причем, не только его собственная поэзия. Он любит цитировать А. К. Толстого, стихи которого часто встречаются, особенно в ранних философских работах. Так же обращается и к Майкову, к Полонскому, Случевскому, Тютчеву, в меньшей степени к Пушкину, Лермонтову.

Говоря о творчестве, надо заметить, что здесь речь идет, прежде всего, о психическом творчестве, о том, что отнюдь не чувства, но идеи определяют предмет в

его актуальном и природном бытии, проявляющем себя для человеческих чувств. Если воображение есть процесс мысли, то *творчество есть процесс чувственного восприятия*, где *познающий субъект является активным*, сообразующим свой чувственный опыт с идеальным знанием о предмете. Конечно, здесь напрашивается та область человеческого знания, которую Соловьев не успел до конца разработать – это **эстетика**. И написание эстетики входило в замыслы его последних творческих лет. Он даже анонсировал появление книги по эстетике, но она либо не была написана, либо не вышла. Во всяком случае, мы о ней ничего не знаем.

Существенное изменение гносеология Соловьева претерпела в поздний период его творчества. Если в ранний период Соловьев отталкивается от позиции *Декарта* и разделяет идею **ego cogito** – акт мысли обращает нас к субстанциальному носителю этого акта, то есть, к *мыслящему существу, к человеку*. То в поздней философии Соловьев прощается с Декартом, радикально переосмысливает субстанциальность познающего субъекта. Когито не дает больше основания выводить из этого принципа существование сознающего субъекта как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции. Это переосмысление Соловьев предпринимает в «Теоретической философии». Это три статьи, опубликованные в журнале «Вопросы философии и психологии», общее название которым даст публикатор *Радлов*. Декартовского субъекта Соловьев в них именует «самозванцем без философского паспорта», который некогда сидел в келье схоластического монастыря, назывался *entitas, quiditas* – **сущность, чтойность, этость**, а потом вырвался оттуда провозгласил *cogito ergo sum* и занял на время престол новой философии. Это первая статья, которая называется «Первое начало теоретической философии». Теперь Соловьев утверждает *бытие субъекта* лишь в качестве *психического факта, но не в качестве метафизической сущности*. Для этого он проделывает несколько мысленных экспериментов. Очень близко к поэтике Декарта он описывает ситуацию сна, в которой человек просыпается и видит за окном срубленное дерево, и тут же в голову приходит мысль, что это соседский мужик Ферсан срубил это дерево, чтобы получить для кабака деньги. Он начинает думать, какую меру воздействия применить к мужику, и вдруг просыпается на диване. И когда он подходит к окну, он видит ровно тоже самое, что видел во сне. То есть, *сон не обязательно должен давать ирреальные картины происходящего*, мы можем видеть приближенные к реальности и даже часто повторяющиеся события. Как в истории с католическим прелатом, который благословил Владимира Соловьева сначала во сне, а потом в действительности. Таким образом, это то, что мы переживаем как данное нашего сознания, здесь слово – нашего – можно поставить под вопрос, потому, что Соловьев задается вопросом о собственном сознании. Чье сознание? Здесь он тоже рисует несколько интересных сцен, где в сумасшедшем доме человек принимает себя за Наполеона, или парижская модистка мнит себя мадагаскарской королевой, а пьяный пожарный, условно говоря, парижской модисткой. В данном случае и то, и другое является *фактом сознания* данного лица, хотя этот факт не соответствует так называемой действительности. И анализируя эти факты

сознания, отражающие как то, что имеется в действительности, как то, что является в сновидении, в грезах, различных патологических состояниях, Соловьев заключает о невозможности ответить на вопрос о собственнике сознания, потому что «*я сознаю себя всегда только как субъекта своих психических состояний или аффектов, но никогда как их субстанцию*». Феномену субстанции не быть – как он напишет в своей поэтической полемике с Львом Лопатиным, другом детства и юности: «Субъект познания оказывается пустым и бесцветным каналом, через который проходит поток психического бытия».

Некоторые историки философии пытались интерпретировать позицию Соловьева, как такую своеобразную предфеноменологию, сопоставляя Соловьева с Гуссерлем. Пожалуй, что только заход феноменологический. Переводчик Гуссерля, Владимир Молчанов, замечательный историк философии, показал все-таки, что Соловьев значительно отличается от Гуссерля уже хотя бы тем, что последний говорит об *акте сознания*, а Соловьев употребляет термин *факт сознания*, и для него принципиальна **фактичность**, а не **интенциональность**. Мне здесь видится влияние более молодого философа, который активно дружил и общался с Соловьевым, *Сергея Николаевича Трубецкого*. Еще в начале 90-х годов Трубецкой опубликует в «Вопросах философии и психологии» статью о природе человеческого сознания, где будет говорить о **соборной природе**, о том, что *необходимо подняться над индивидуализмом и коллективизмом*, в оценке сознания, и выработать иной принцип. И вот субъектом этой соборности как раз может выступать соловьевская **София**. В данном случае он не говорит об этом прямо, но здесь возникает вопрос о некоем *трансцендентальном единстве сознания*, которое распалось, как зеркало распадается на множество осколков, каждый из которых считает, что отражаемое солнце полностью содержится в нем.

Но последующие статьи этого цикла «Теоретическая философия» показывают, что Соловьев, отказываясь от субстанциализации субъекта, вовсе не отказывается от *действительности объективной истины*, заключенной в **сущем всеедином**. Кроме достоверности психического факта, он выявляет два других уровня достоверности: **достоверность разума**, открывающего законы и возвышающегося над фактом, и **достоверность замысла познать истину**. Из акта мышления выводится вовсе не факт существования субстанциального субъекта, но *наличие мыслимого бытия*, на которое направлено мышление; как *живая форма истины*, разум должен быть занят не собою, а своим *безусловным содержанием*. Перефразируя декартовское когито: не «я мыслю, следовательно я существую», а «я мыслю, следовательно существует то, что я мыслю, следовательно существует мыслимое бытие».

Здесь первым из трёх условий мышления является **память**: «Мчи меня память крылом нестареющим в милую сердцу страну», - напишет Соловьев в стихотворении. Вторым условием является **слово**, придающее этому материалу первоначальную форму

всеобщности или свободу от эмпирических условий субъективно психического процесса. Наконец, есть **замысел**, созидающий мысль, как путь к заданной цели. Вот этот вывод больше всего меня наводит на влияние *Сергея Трубецкого* потому, что ни до, ни после «Теоретической философии» мы заходов Соловьева в сторону языка не наблюдаем. Здесь же речь идет о слове, как о том, что придает мысли форму всеобщности – очень важная для Трубецкого мысль, что *в языке, по сути, мы приобретаем накопитель надэмпирической, надличностной памяти*, если угодно, резервуар соборного субъекта сознания.

В конце цикла «Теоретическая философия» Соловьев всё-таки возвращается к трем началам своей ранней метафизики. *Эмпирический субъект*, психический факт становится эквивалентом *душе*. *Логический субъект* познания – *уму*. *Философский субъект* – *духу*. Было бы возможно новое развитие и соловьевской логики и соловьевской метафизики, но он не продвинулся. Он написал три статьи, а дальше смерть оборвала возможное продолжение.

Поворот к социальной и церковной проблематике

Таким образом, завершив публикацией «Чтения о богочеловечестве» ранний круг метафизики, Соловьев совершает дрейф в сторону *социальной проблематики* и *церковной проблематики*. После дела первомагтовцев (мы уже знаем об обращении Соловьева к царю о помиловании цареубийц, после которого он получает запрет на свои публичные лекции) в 1982 году он сам уходит из Петербургского университета, написав заявление на увольнение, хотя его не увольняли. Это может быть связано с радикалами, которые предлагают ему сотрудничество в одном нигилистическом издании. Несмотря на свою фронду, Соловьев был достаточно законопослушный, он пугается и бежит из Петербурга.

И в тоже время он отходит от консервативных кругов и меняет свое представление о церкви, *дистанцируется от славянофильских представлений* об образе христианства, от идеи, что церковь одна, и она находится в истинной православной преимущественно русской церкви. И финалом этого разрыва можно считать статью «Государственная философия в программе министерства народного просвещения», которая будет направлена против *Каткова* и в которой *критикуется единовластие петербургской бюрократии под предлогом самодержавия*. А также письмо Каткову в 1886 году – призыв к изменению своих взглядов для спасения души.

Соловьев занимает двойственную позицию по отношению к контрреформам императора *Александра III*. Часто обращается как публицист к проблемам общественной жизни России, становится *критиком национализма* и *консерватизма*. Его публицистические статьи были собраны в двух томах сборника «Национальные вопросы в России». Первый том – в 1885 году, второй – в 1891 году. Именно эти статьи и эти тома

принесли общероссийскую известность. Не следует думать, что философия являлась тогда публичной сферой. Когда в конце 70-х годов Соловьев вместе со своими друзьями (приближенный ко двору генерал *Киреев*,) попытались организовать в Петербурге первое *философское общество* в 1879 году, но не получили разрешение полицейского департамента. Но за отсутствием разрешения конституировать общество нельзя. За два года до события на Екатерининском канале, до царевубийства, власть сочла, что философия может быть социально опасна.

Таким примером размежевания со славянофильством была реакция на публикацию «Записки о внутреннем состоянии России» *Константина Аксакова* (Аксаков был уже мертвым) к восходящему на престол Александру II, написанная в 1885 году, опубликованная в начале следующего царствования, и в которой он отстаивал идею *негосударственного характера русского народа*. Соловьев написал статью «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться» о духовной власти в России, по поводу последнего пастырского воззвания Святейшего Синода. Статья опубликована в «Руси» братом Аксакова *Иваном Сергеевичем Аксаковым*. В ней он предлагал видеть причину оставления русского пути не в Петровских преобразованиях, но в церковной реформе Патриарха Никона. И сравнивая *Никона* с митрополитом *Гермогеном*, убитым по приказу Ивана Грозного, Соловьев скажет, что вместо *митрополита-мученика* на патриарший престол вошел *патриарх-мучитель*. И действительно, *гонения на староверов, которые не были допустимы как легальная форма вероисповедания*, запрет и даже истребление – в этом Соловьев видел одну из причин *смуты, которая не прекращается на Руси*, и которую можно с горечью констатировать.

В 82-м году Соловьев начал обучаться древнееврейскому языку у своего друга, публициста *Файвеля Бенцеловича Геца*, который позже опубликовал статью об отношении Соловьева к еврейскому вопросу. Тема еврейского вопроса в России стала очень занимать Соловьева и не потому, что у него были еврейские корни (мать его *Поликсена Владимировна* происходила из малорусского рода). В семье существовали предания о родстве с философом *Сковородой*. Но Соловьев считал, что решение еврейского вопроса является одним из ключевых, кардинальных моментов истории. И в «Трех разговорах» мы видим, что именно евреи распознали в антихристе антихриста, потому, что он не был обрезан. И известный факт, что умирающий Соловьев на своем ложе молился за еврейский народ. Но в то же время он считал, что *евреи как мессианская нация*, в которой воплотился Бог, *должны прийти ко Христу*. Этому он посвящал свои работы: «Еврейство и христианский вопрос», «Новозаветный Израиль», «Талмуд и новейшая литература о нем в Австрии и в Германии», которые выходили в 84-86 годах. А еще раньше в университетских лекциях в Петербурге Соловьев касался вопроса дискриминации евреев. И эти лекции освещались в еврейской периодике. Была такая газета «Русский еврей», которая давала обзоры университетских лекций.

Не только еврейский, но и польский вопрос, польское восстание было у всех на слуху, которое произошло в 1863 году. А польский вопрос в своей логической черте приводит нас к вопросу о *разделении церквей*. Поляки, славянская нация, но нация *католическая*, в отличие от русских и сербов. Вот здесь Соловьев думает, как решить вопрос, и приходит к радикальному, *революционному переосмыслению некой конфигурации христианского единства*. Если в начале своего творчества Соловьев претендует на создание своей положительной религии или религии человечества, которая объединит как дерево все ветви. То в 1883 году в статье «Великий спор и христианская политика» Соловьев публикует главку «Папство и папизм», где, по сути, *упрекает римско-католическую церковь в различных злоупотреблениях*, но говорит, что римский престол является первым, потому, что Христос сказал апостолу Петру: «Ты есть камень и на камне сем созиждешь церковь». Вот это преемство апостола Петра является утверждением того, что *все христианские церкви должны объединиться вокруг Рима, вокруг Папы Римского*. Это, отнюдь, не было какой-то прозападной позицией, или государственной изменой Соловьева потому, что в его образе теократической власти есть **триединство царя, первосвященника и пророка**. И если первосвященник, в его представлении, это наследник апостола Петра, то на роль царя номинировался российский император. *Флоровский* в статье «Соловьев и Тютчев» показывает, как эти идеи о христианской монархии восходят к *Дантовскому* трактату «Монархия». Это представление о некой универсальной христианской монархии, такой теократический глобалистский проект, если угодно. И поэтому недалек от истины *Розанов*, когда он говорит, что Соловьев мечтал построить мост между Ватиканом и Зимним дворцом, между Римом и Петербургом. Собственно, Петербург создавался *Петром Первым* по образу Рима. И в каком-то смысле и был *четвертым Римом*, вопреки утверждению старца *Филофея*, о том, что «два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать». Именно город на Неве стал новым столичным градом и столицей империи, которую провозгласил Петр Первый.

Возвращаясь к этим изменениям в конфессиональной позиции Соловьева, которые будут замечены современниками, стоит сказать, что *Анна Федоровна Аксакова* даже вырвет из уже напечатанного тома трудов своего мужа предисловие В. Соловьева после его лекции «Славянофильство и русская идея» в 1887 году в Москве, где будет заявлено, что *русская идея заключается в том, чтобы объединить церкви у престола римского понтифика*. Преддверием к изменению конфессиональной позиции Соловьева можно считать сон, приснившийся ему весной 1882 года. Соловьев едет на извозчике по московским улицам, видит выходящего из дома римского прелата, останавливает извозчика и просит благословения католического иерарха. Последний поначалу отказывается благословить православного, но после приведенных Соловьевым аргументов по поводу мнимости разделения церквей, благословляет его. Вот весной 1883 года проезжая по центру Москвы, Соловьев увидел на крыльце одного римского прелата. Остановил извозчика. Подошел к прелату и сумел добиться его благословения. В

обществе состоятся *слухи о переходе Соловьева в католицизм*, которые он решительно отвергал. В 1884 году выходит книга «Религиозная основа жизни», с заключительной главкой «Образ Христа как проверка совести». Начиная с третьего издания, эта книга выходила под заглавием «Духовная основа жизни», которая по своему содержанию примыкает к «Чтениям о богочеловечестве», к университетским лекциям, комментирует начала Евангелия от Иоанна.

Идея объединения христианских церквей

К этому же времени относится восстановление контактов Соловьева с римскими католиками, с хорватским католическим священником и историком *Франьо Рачки*, переписка с иезуитом, католическим священником *Юлианом Остромовым*, переписка и общение с католическим епископом *Йосипом Юраем Штросмайером*, которого Соловьев неоднократно навещает в Загребе. С иезуитами, католическими священниками *Павлом Пирлингом* и *Иваном Мартыновым* он также ведет переписку. Невольно соприкасается с феноменом **русского католичества**. Это такая форма *духовной эмиграции*, ну, в общем-то, и политической. Большинство из этих людей уезжали из России, ведь за переход в другую религию, кроме православной, было суровое уголовное наказание. В 1886 году Соловьев издает в Загребе первый том своего сочинения «История и будущность теократии», посвященный *теократии в Ветхом завете*. В начале этого труда он объявляет свою задачу – оправдать веру отцов. Уже *не создать свою вселенскую религию, а оправдать веру отцов*. Причиной публикации книги за рубежом было то, что ветхозаветные тексты Соловьев приводит в собственном переводе с древнееврейского языка. Уроки Геца не прошли даром. А Библию необходимо было цитировать исключительно по синодальному переводу.

Работа над книгой шла в России в 1884-1885 годах, в основном в Пустыньке, в имении графа *А. Н. Толстого*, под Петербургом, на реке Тосна. Это было одно из самых любимых мест Соловьева. Два любимых места – Красный Рог под Брянском и Пустынька под Петербургом, усадьбы Хитрово вдовы Толстого, и ее дочери *Софьи Петровны Хитровой*, которая была замужней женщиной, но которую Соловьев долго и мучительно любил. Отношения с этой семьей, с которой познакомил друг Соловьева *Цертелев*, тоже философ и поэт, длились на протяжении всей его жизни.

После выхода «История и будущность теократии» Соловьев уезжает в Европу путешествовать. Он останавливается в Гапсале, Вене, Загребе. Встречается с епископом Штросмайером на альпийском горном курорте. Около трех недель проводит в его резиденции в Диаковаре. После возвращения в сентябре 86 года в Загреб он посылает Штросмайеру краткую записку про меморию, которая была написана на французском языке и издана в десяти экземплярах. В ней Соловьев доказывает *отсутствие существенных препятствий к объединению православной и католической церквей*. Один из этих экземпляров был направлен Штросмайером Папе Римскому, Льву XIII, который

сказал: «Вот овца, которая, надо надеяться, скоро войдет в дом отчий». То есть, по словам папы римского, Соловьев должен скоро принять католичество. Ни о каком соединении Папа не думал. Этот экземпляр хранится в Ватиканском историческом архиве госсекретариата Ватикана по взаимодействию со странами. Записка была переправлена в адрес статс-секретаря святого престола *Якобиния* папским нунцием, который с копией сопроводительного письма Штросмайера передал таким образом и экземпляр.

По возврате в Россию, слухи о католической активности Соловьева, о его переходе в римско-католическую церковь распространились, и поэтому Соловьеву пришлось объясняться с церковью. Он писал митрополиту Антонию, инспектору Санкт-Петербургской духовной академии, тогда архимандриту: «Я вернулся из-за границы, познакомившись ближе и нагляднее, как с хорошими, так и с дурными сторонами западной церкви, и еще более утвердившись на той своей точке зрения, что для соединения церквей не только не требуется, но даже была бы зловредной всякая внешняя уния и всякое частное обращение. На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что исповедался, причастился православной церковью в Загребе, у ее настоятеля иеромонаха Амвросия. Вообще, я вернулся в Россию, если можно так сказать, более православным, нежели как из нее уехал».

Но это не помешало Соловьеву совершить *личный акт присоединения к католической церкви*. В часовне отца А. Толстого в 1896 году на Остоженке во Всеволожском переулке Соловьев читает «Символ веры» и принимает католическое причастие. Что, однако, не делает его католиком бесповоротно, потому что последнюю исповедь Соловьев дал православному священнику. Отпет и погребен он также был в православной традиции. То есть, мы имеем дело с *личным опытом экуменической деятельности*. Тем более, что в анкетах Соловьев на вопрос о том, «какого он вероисповедания», писал, что «православно-кафолического», подразумевая под кафолической **соборность**. Ну вот пускай сами разберутся, говорил Соловьев. Одна из попыток его самоопределения происходит в письме *В. В. Розанову*, где он пишет, что «исповедуемая мною религия святого духа много шире всех существующих исторически религий». Как часто многие интеллектуалы не просто выбирают одну из религиозных традиций, а сами под себя каким-то образом создают.

В случае с Соловьевым, это сопровождалось очень интенсивно большой работой по изучению наследия церковного придания. Он читал акты вселенских соборов в Нанси, внимательно знакомился с патрологией. Планировал написать второй том «Теократии», но вместо второго тома вышла французская книжка, о которой мы еще скажем. Но вот после возвращения из первой заграничной командировки он выступает в Москве с лекцией «Славянофильская и русская идея», которая завершается призывом признать вселенского первосвященника (Папу) как главу христианского мира. А затем он отправляется в имение *Фета* в Воробьевку, что близ Курской коренной пустыни, где

живет все лето и часть осени 1887 года и переводит вместе с Фетом «Энеиду» *Вергилия* (три песни в переводе принадлежат Владимиру Соловьеву). Кроме того, в Воробьевке, которая сейчас восстановлена (там открыт литературный музей) Соловьев работает над французским сочинением, которое было призвано заменить последующие тома «Теократии». Он ищет верные названия к этой книге. Косвенной причиной ее написания послужил полученный в 1887 году от французского писателя *Леруа Больё*, через иезуита *Павла Пирлинга*, запрос изложить религиозно-философские взгляды Соловьева для его книги о России. Леруа Больё бывал неоднократно в России и был знаком с Соловьевым, еще в 70-е годы, встречался с ним в Красном Роге, у *Софьи Андреевны Толстой*. И оставил воспоминания. Соловьев начал писать для него статью и, в конце концов, она превратилась в книгу, состоящую из трех частей, которую он назвал «La Russie et l'Eglise universelle» («Россия – вселенская церковь»).

Это определение русской идеи или миссии России в мире, для Соловьева радикально расходится с поздним славянофильством, с философией *Николая Данилевского*, *Николая Страхова* и даже горячо любимого *Константина Леонтьева*, который на смертном одре разрывает фотокарточку Соловьева и пишет своим друзьям, что Соловьева надо выслать из империи после прочитанного Соловьевым реферата «Об упадке средневекового созерцания». Причиной тому – принципиально разное понимание **русской идеи**. Если для Леонтьева это *византизм*, такой *жесткий дистантизм*. Если для Данилевского это *ревани по отношению к европейской цивилизации* путем создания *славянского культурно-исторического типа*, который должен сменить на исторической арене германо-романский тип. То для Соловьева *Россия* имеет мало своего содержания, *должна стать* мостом не между Востоком и Западом, как в ранних его философских сочинениях, а *мостом между католической и православной церковью*: «Каким ты хочешь быть востоком? Востоком Ксеркса и Христа». Роль этого моста – это *Папа* и русский *Царь*. Есть еще третья позиция – это позиция *Пророка*. За уходом Достоевского, Соловьев эту роль примерял для себя, пожалуй.

Критика России Европой во втором томе «Национального вопроса» вызвала обиду у *Николая Николаевича Страхова* и даже разрыв с Соловьевым. Причем на стороне Страхова оказался близкий одно время к Соловьеву поэт *Голенищев-Кутузов*, который тоже демонстративно перестал общаться с Соловьевым именно после такой несколько вероломной критики, где Соловьев оправдываясь потом объяснял, если разбойники скрылись в лесу и нет никакой возможности их изловить, то надо поджечь лес. Вот примерно так относился Соловьев к взглядам людей, которые были когда-то близкими, и даже, как Страхов, помогли ему продвинуться в философском сообществе, в философской печати. Он обозвал теорию Данилевского ползучей, а свою – крылатой. Для Данилевского мировая история состоит из локальных цивилизаций, замкнутых на себе культурно-исторических типов, а Соловьев считал, что нужно мыслить процесс мировой истории как некий единый процесс движения к богочеловечеству. Поэтому

здесь была разница и установок, и каких-то политических ориентиров. Соловьев перешел в лагерь «Вестника Европы». Начал печататься у *Стасюлевича*, журнал которого был однозначно западным. Это не означает, что Соловьев стал западником. Он сам напишет: «Несчастное дитя, меж двух враждебных станом тебе приюта нету». Для западника он проповедовал какие-то непонятные католические идеи.

И вот снова Соловьев уезжает в Европу. В 88-м году посещает Чехию, Германию, в Баден-Бадене встречает православную Пасху. В письме матери признается, что впервые в жизни выстоял в церкви всю Пасхальную службу. Уже в это время он не исключает для себя возможности перехода в католичество, обсуждая с епископом Штросмайером возможность своего приезда в Рим и аудиенции у Папы Римского Льва XIII. Но мы не знаем, побывал ли Соловьев в Риме. Документы это никак не подкрепляют, но нельзя исключать. В Ватикане рассматривался вопрос, чтобы предоставить Соловьеву *возможность присоединиться к римско-католической церкви тайно*, чтобы не допустить его конфликт с российской властью. Священная канцелярия сделала в устной форме запрос на подготовку инструкции о присоединении Соловьева, датированную 23 мая 1888 года. Ответ поступил из госсекретариата Ватикана с благословением Папы римского Льва XIII. И инструкция предполагала запрет на причастие, на исповедание, получать благословение от священников – схизматиков, то есть православных. Но за Соловьевым сохранялось право воздерживаться от посещения католических храмов в случае угрозы его безопасности. Кроме того, предполагалось, что Соловьев примет стандартную форму вхождения в общение с римско-католической церковью, которая предусматривала и акт отречения от других вероисповеданий. Но, по всей видимости, этот проект тогда не был реализован.

25 мая 1888 года в Париже, в русском салоне парижанки, католички, княгини Зайденштейн (урожденная Барятинская) Соловьев прочитал на французском языке свой доклад, который должен был стать предисловием к его книге. В докладе он вновь высказал убеждение, что Россия должна стать инициатором соединения церквей. Выход брошюры окончательно расстроил его отношения с иезуитами, один из которых обвинил его в том, что он пользуется «самым чистым латинским золотом, для позолочения пилуль, заключающих ваш восточный яд – мы их никогда не проглотим». Эти слова Соловьев приводит в письме *Софье Михайловне Мартыновой*. В католическом журнале «Бунивер» Соловьев публикует статью «Владимир Святой и христианское государство», которая является переработкой «Лекции о славянофильстве» прочитанной в марте 1887 года. Во время пребывания у *Леруа Бульё* в Версале, Соловьев значительно перерабатывает третью часть книги «Россия – вселенская церковь», наиболее спорную для католиков, в силу ее философского мистического и гностического тона.

Надо сказать, что из «La Russie et l'Eglise universelle» мой хороший знакомый друг, покойный, священник *Патрик Лурье* переиздал на французском языке первые две

части, третью часть он опустил со словами «*совершенно гностическая часть*». Католики считали, что в этом заключается какая-то смесь непонятных им восточных мистических доктрин, а православные решили, что это католический соблазн. Каким образом эта третья глава «Троичное начало и его общественное применение» не подошла никому, ни католикам, ни православным. На самом деле, в этой третьей части Соловьев просто попытался заново по-французски изложить те свои *метафизические идеи*, которые он отстаивал в юности, которые ему не удалось опубликовать, например, о **Софии**, включая идею души мира, архетипа **Божественной премудрости**.

В 88-м году Соловьев передает рукопись «La Russie» для издания *A. Сабино*, который специализировался на выпуске литературы о России. Примерно в том же году выходит книга «Воспоминания художника Верещагина» по-французски, в этом же издательстве. Соловьев покидает Францию. Уже живет в Хорватии, в Загребе, у Рачки, у Штросмайера, где празднует с ним Божич – Рождество Христово. В письме брату Михаилу сообщает о переданном ему через Штросмайера отзыв Папы римского Льва XIII, на брошюре «La Russie»: «Прекрасная идея, однако если не случится чудо, то дело представляется невозможным». Это была последняя встреча со Штросмайером, хотя потом они еще обмениваются телеграммами.

Создаётся ощущение, что после выхода «России из вселенской церкви» (она выходит двумя изданиями или тиражами) Соловьев перестает быть интересным иезуитам, и они перестают его опекать. В России эта книга подпадает под цензурный запрет. Однако, как и в «Истории и будущности теократии», отдельные ее экземпляры ввозятся в страну. Полный перевод и «Русской идеи» и «России – вселенской церкви» появляется уже после манифеста 1905 года и в книжном варианте выходит в 1911 году, в книгоиздательстве *Морозова*.

В «Россия – вселенская церковь» Соловьев вспоминает народную притчу о *Николе и Касьяне*, о двух святых, которые в праздничных белых одеждах отправляются на встречу с Христом. А по дороге им встречается мужик, попавший в канаву. Касьян отказывается ему помочь, под предлогом боязни запачкать свои белые одежды. Святой же Никола прыгает в яму, достает телегу. И когда они встречаются со Христом, он говорит, что «вот ты помог мужику – тебя будут праздновать два раза в год, а тебя, Касьян, будут праздновать только один раз в четыре года, в високосный год». Из народной веры, из приданий, Соловьев демонстрирует, что христианство должно быть не только созерцательное, но и еще практическое, социальное, активное.

Он вспоминает так же о византийских, афонских *монахах-исихастах*, которые молятся, дабы сподобиться *созерцанию нетварного фаворского света*. И эти идеи, отнюдь, не в пользу византийских монахов. Соловьев упрекает византийское христианство в своеобразном **монофизитстве**, то есть, признании только одной *природы Христа – божественной*, и пренебрежении другой – *природой человечества*. Для него

христианство – это религия меняющая жизнь людей, оказывающая влияние на социум. И в этом смысле возникали сопоставления Соловьева с *Чаадаевым*. На что Соловьев отвечал, что до написания «Истории и будущности теократии» он не был знаком с «Первым письмом» Чаадаева. Собственно говоря, ни с чем познакомиться-то и нельзя было. А из письма-то можно было бы сделать определенные выводы. Так что, говорить здесь о прямом влиянии Чаадаева на Соловьева не следует. Но мы имеем дело с таким **феноменом религиозного западничества**, с определенным влиянием католической проповеди, транслированной через русских католиков, через князя *Гагарина*, через тот сонм иезуитов, с которыми Соловьев общался.

В «Трех разговорах» соединение церквей произойдет совсем по-другому. Это не будет объединение иерархий. Беженцы, которые уйдут от антихриста в пустыню – именно там соединятся три христианские конфессии. Среди небольшого числа верных, которые не предадут себя антихристу. То есть, эта идея, что церкви могут соединиться путем какой-то директивы или вселенского собора, по всей видимости, оставляется Соловьевым. Но во всем этом экуменическом проекте видно неудержимое стремление Соловьева к социальной практике. К тому, чтобы высказанные идеи в «Исторических делах философии», что *философия должна определенным образом влиять на дело, изменять мир*. Вот сфера религиозной христианской политики, великий спор о христианской политике, *политика, направленная на воссоединение церквей*, а вовсе не христианское требование какой-то там политики.

Третий этап творчества В. Соловьёва

В конце 80-х годов, когда Соловьев возвращается из Парижа, в Москве появляется философский журнал «Вопросы философии и психологии». Редактором журнала становится *Николай Яковлевич Грот*, приехавший из Одессы, сын петергофского историка *Якова Грота*. В редакцию входит *Сергей Трубецкой*, *Лев Лопатин* – они составляли костяк Московского психологического общества, возникшего при Московском университете в 1885 году, когда деканом был *Матвей Михайлович Троицкий* – философский оппонент Владимира Соловьева. И Соловьев дает для публикации первых номеров журнала статью «Красота в природе». И можно сказать, этой статьей обозначено начало третьего этапа философского творчества Соловьева. В том же году выходит перевод романа «Романсейра» из *Гейне*, «Ночного плавания», очень загадочного стихотворения немецкого еврейского поэта, в котором речь идет о почти криминальной истории: некую красавицу бросают в пучину волн два субъекта и возвращаются на берег: «...В невольных тяжелых цепях красота. Но час избавления пробил. Красавица слушай – люблю я тебя. Люблю и от века любил...». Чем-то это напоминает песню «...и за борт ее бросают в набежавшую волну...». Такая гибель девушки, которая должна воскреснуть, восстать как Афродита.

Стихотворение переводилось Соловьевым в 1874 году, в самом начале его творческого пути, в нескучном саду, на даче. И есть несколько вариантов, о которых написал статью мой учитель *Николай Всеволодович Котрелёв*, где он анализирует три черновика, три варианта этого стихотворения, и показывает, насколько плотно Соловьев был озадачен вот этой передачей того, что собственно произошло. Потому, что в этом мистическом акте он видел **метафору падения и восстания Софии**. Не случайно в этих темах красоты снова присутствует вот это третье отделение, третье начало его философии: «...в невольных тяжелых цепях красота...».

Красота – это некая *божественная сила, которая нисходит в мир, и которая этот мир извне, изнутри просветляет*. Не случайно он начал этот текст с образа почти гротескного влюбленного кота и влюбленного соловья – они передают одно и те же эмоции, один и тот же инстинкт, но у соловья это получается значительно лучше, нежели у кота. То есть, соловья успели ософийнить, а кота еще нет. Иными словами, *мир не является софийным, софийность проглядывает, она присутствует в мире*. Она присутствует, *транслируя себя в гармонию, в соразмерном единстве частей в целом*. Но далеко не весь мир таков. И это касается и органического, и неорганического – углерод – алмаз. Поэтому *Розанов*, который будет писать на эту статью Соловьева критику, в несколько раз превышающую сам объем статьи, будет совершенно по-другому видеть красоту – как *некое выражение внутренней витальной органической силы*. Когда человек красив? В то время, когда ему надо размножаться, когда самец привлекает к себе самок. Понятно, что для Соловьева такой зоологический образ красоты не подходит. Но в то же время, кажется небанальным то, что Соловьев отдает честь покойному *Чернышевскому*, публикуя статью «Первый шаг положительной эстетики», где юношеская магистерская диссертация «Эстетическое отношение искусства к действительности» Чернышевского вдруг заставляет Соловьева найти в ней рациональное зерно. Оказывается, что для Чернышевского *красота есть польза*, и это не совсем бессмысленно. Соловьеву тоже не нужна бесполезная красота. *Красота должна менять мир*, она должна менять человека. И стихотворение «Слово вещательное к морским чертям» как раз передает *сошествие в мир этой красоты*:

«...Знайте же, женскость вечная ныне в теле нетленном на землю идет.

В лике не меркнушем новой Богини небо слилося с пучиною вод...»

То есть, та красота, в которую не проникнут черти не осквернят, и которая будет абсолютна. Это **эпифания**, *ожидание красоты*. Достоевский скажет в «Идиоте»: «Красота спасет мир». О какой красоте это? О Христе. Это красота поступков. Это красота дела Христова. Это не просто прекрасное тело, как в античности. Эта статья Соловьева – очень важная. Она открывает путь к третьему Т – к **теургии**, которая является синтезом *этики, эстетики* и, в определенной степени, *политики*. Потому, что работа «Право и нравственность» включает в себя определенно *заход в сферу философии*

права и государства. Соловьев и здесь делает очень важный шаг. Не случайно *Новгородцев* назовет его потом основателем Московской школы философии права.

О последнем этапе соловьевского творчества, о 90-х годах, в следующей лекции, хотя определенные аспекты мы уже затронули, например, аспекты гносеологии, говоря о *теоретической философии*. Трудно разорвать целостность Соловьевской мысли, философа **всеединства** на периоды, сказать, что в этот период он был такой, а в последующий – он был другой. Он как-то удивительно цельно с юности наметил для себя основные темы и вехи своего творчества. Создал план самореализации, по которому он шел, хотя и переосмысливая для себя определенные модусы и в *отношении к церкви*, и в *отношении к субъекту*, и в *отношении к личности*. Об этом мы тоже поговорим. Так, что у нас впереди еще одна беседа о творчестве Владимира Соловьева.

Лекция 3. Философия Владимира Соловьёва. Часть третья.

Сегодня мы завершим наш разговор о Владимире Соловьёве и поговорим о 90-х годах в его творчестве, когда Соловьёв оставляет в стороне его проект единения церквей, по каким-то причинам разойдясь с иезуитами. Возвращается в круг активной философской работы. Это связано и с тем, что появляется первое философское сообщество – *Московское психологическое общество*, которое возникает в 1885 году. А в 1889 году возникает журнал «Вопросы философии и психология», который является журналом Московского психологического общества при Московском университете.

Соловьёв, профессиональный философ, жил на заработки от своих публикаций, гонорары, и у него не было постоянного места службы. В поисках постоянной работы он устраивается редактором отдела философии в энциклопедии Брокгауза и Ефрона. Энциклопедия переводилась с немецкого языка, но многие статьи писались для нее заново русскими авторами. Соловьёв взял на себя философское послушание писать статьи по философии и отчасти по богословию. Им было написано около ста пятидесяти статей в энциклопедию Брокгауза и Эфрона.

В политическом отношении 90-е годы тоже представляют собой своеобразную траекторию от весьма выраженного *либерализма* и участия в западных изданиях, прежде всего «Вестник Европы» *Стасюлевича*, к такому очевидному поправению в жизни, появлению в круге общения достаточно *правых* в политическом отношении людей и написанию «Трех разговоров о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Книжка, которая пережила своего автора, что называется, и издается до сих пор отдельными изданиями, в том числе и в массовых сериях. Недавно в 20-м году на Берлинском Биеннале был представлен фильм «Мальмкрог», который был снят по сюжету «Трех разговоров». Правда, действие было перенесено из Ниццы, где оно происходило в диалогах Соловьёва, потому, что он начинал писать первый диалог в Ницце, и даже назвал его «Под пальмами», в некую шведскую таверну, но, тем не менее, с воспроизведением всех диалогов, всей литературной канвы произведения. Три разговора, в которых вспоминаются тревожные эпизоды истории, завершаются краткой повестью об антихристе, где говорится о последних событиях, о событиях апокалипсиса.

Начало этого периода, наверное, датируется 1889-м годом. Выход первой книжки журнала «Вопросы философии и психологии», где Соловьёв опубликовал свою статью «Красота в природе», а *Сергей Трубецкой* начал публиковать «О природе человеческого сознания». Круг редакции составляли *Сергей Николаевич Трубецкой, Николай Яковлевич Грот, Лев Михайлович Лопатин*. Есть фотография, где они мирно располагаются на одном диване. И кто-то пошутил, что всю мужскую философию можно мирно усадить

практически на одном диване. Соловьев в это время занимает активную общественную позицию. Он подписывает вместе с *Толстым* декларацию писателей и ученых против преследований евреев и антисемитизма. В это время Александр III, в очередной раз, издает указ о черте оседлости – евреи не имеют право проживать в десяти крупных российских городах. Соловьева, который озабочен еврейским вопросом (одна из его работ так и называется «Еврейский христианский вопрос»), такое преследование богоизбранного народа возмущает. Даже ходят слухи, что Соловьев затевает революцию и договаривается с киевским губернатором Драгомановым о каких-то действиях, направленных на изменение режима. Это скорее слухи потому, что, вообще-то говоря, несмотря на то, что вопрос с революцией не такой простой, еще в 1881 году Соловьев выступил с публичными лекциями, в которых он *призвал царя помиловать цареубийцу* и сказал, что народ может отложиться от своего царя, если царь изменит христианским заповедям любви и прощения. Все-таки таким *политическим деятелем он не был*.

Но, может, таким крайним пунктом соловьевского **либерализма** был реферат «Об упадке средневекового созерцания», который он читает в Московском психологическом обществе в октябре 1891 года. И публикация этого реферата *запрещается цензурой*. Он выходит только по смерти Соловьева. А публика судит о нем по статьям в «Московских ведомостях» *Говорухи-Отрока*. И *Константин Леонтьев*, который относился к Соловьеву с большой личной симпатией, даже любовью, в это время умирает в Сергиево-Посадской гостинице и читает эти публикации в «Московских ведомостях». Последние его письма были наполнены желанием выслать Соловьева за пределы империи и запретить его свободную проповедь. А все от того, что Соловьев усомнился в том, что историческое христианство действительно следовало заветам Христа. Часто бывало в истории, что люди, не называющие себя христианами, на деле осуществляли христовы заветы, а инквизиторы, земная церковь, действовала наперекор христианским заветам. Здесь мы конечно, вспоминаем и «Великий инквизитор» в «Братьях Карамазовых» *Фёдора Достоевского*, поэму, рассказанную Иваном Алёше, которую воспринимали как памфлет на католическую средневековую церковь, но которую можно рассматривать и в более широком контексте. И конечно, Соловьев здесь продолжает эту тему Достоевского, но как бы радикализируя ее, поскольку Достоевский не обращал свои упреки напрямую к православию, будучи достаточно консервативным мыслителем.

Тема любви в позднем периоде творчества В. Соловьёва

К началу 90-х годов относится и острое любовное увлечение Соловьева *Софьей Михайловной Мартыновой*, племянницей поручика, убившего *Михаила Лермонтова* на дуэли. Начинается увлечение в 91-ом и достигает своего апогея в 92-ом, когда лето Соловьев проводит близ Сходни под Москвой, снимая избу у крестьянки, больной сифилисом. Боясь заразиться, он ничего не ест, кроме сырых яиц и совершает прогулки в Знаменское, где находилось имение Мартыновых, чтобы увидеться со своей пассией. Пишет ей стихи. Называет ее то Софо, то Матрена. Нужно заметить, что предмет его

воздыхания зовут *София*. То есть, и здесь он видит земное воплощение той небесной подруги, которое ему открылось в юности. И здесь снова возвращается *тема любви*, намеченная еще в юношеском трактате «София», где третья глава включала в себя главку о *трех степенях любви*. Он говорил там о **парадоксе эротической и божественной любви**. *Эротическая любовь сильная, но не всеобщая*, она избирательная. *Божественная любовь всеобщая, но не сильная*, эротическая любовь вспыхивая вытесняет ее. Надо попытаться синтезировать их в *третьей степени любви*, которая была бы одновременно и сильной, и всеобщей – **любовь к универсальному личному существу**. И Соловьев в юности выстраивает такую градацию, согласно которой каждый мужчина любит восходящей и нисходящей любовью. Но восходящей любовью мужчины первого ряда могут любить только богиню, более высоких женщин для них не существует.

Так вот снова возвращаясь к этой теме в 90-е годы под влиянием очередного неудачного романа, Соловьев пишет цикл статей «Смысл любви». Публикует их в тех же «Вопросах философии и психологии». Он состоит из пяти статей. Наиболее спорной, даже и для самого Соловьева, является пятая статья, где он говорит о высшей **сизигической любви**. То есть, Соловьев, подобно лестнице красоты Платона, набрасывает в этом тексте *лестницу любви* от первого самого негативного уровня, которую он называет *адской любовью*. Далее идет *животная, беспорядочная любовь*. Далее *любовь брачная*, где человек бракует свою животность. Но, вспоминая слова *Климента Зедергольма* – духовника Константина Леонтьева, о том, что венцы брачные приравниваются к венцам мученическим, можно сказать, что оценка брака в этом тексте Соловьева не самая лестная. Брак, по сути становится эгоизмом, но эгоизмом вдвоем или эгоизмом втроем. То есть, эгоизм не разрушается брачной любовью. Следующая степень любви – это *любовь ангельская, монашеская*. А над ней есть еще какой-то путь любви, который Соловьев называет, используя гностический термин – греческое слово **сизигия**, которым гностики обозначали пару эонов в учении *Валентина*. Ну, например, первый эон – бездна-вифос и молчание-сигия, или последняя пара эонов: София – это женский эон и Телитос – это мужской эон.

Но вообще, слово «сизигия» может означать *сочетание*, в том числе *сочетание в браке*. Но так как брачная любовь уже была, *сизигическая любовь* предполагает другую любовь, ориентированную не на рождение, а на *перерождение*. Вот есть восемь вопросов *Теодота Гностика*, о которых повествует *Климент Александрийский* в «Отрывках из Теодота»: *кто мы, откуда, куда идем*, и последние вопросы – *что есть рождение и что есть перерождение*. Вот такой гностический тип мысли, в широком смысле гнозиса, обладает неким **докетизмом**, то есть *пренебрежением к материальному существу мира*, стремлением гнущаться материей и материальным. И одним из аспектов такого пренебрежения является *отказ от деторождения* потому, что деторождение связано с физическим, половым актом, который в сознании гностиков является чем-то нечистым. И вот Соловьев как раз мечтает в пятой статье о смысле любви в каком-то будущем

рождении, который будет осуществляться помимо этого акта, который называют по-латински. По сути, мы имеем дело с учением о том, что в некоем *теургическом акте*, в некоем браке человека и природы (можно назвать его алхимическим) мир должен измениться, *мир должен преобразиться*. И задача философа есть рождение в красоте. Но не рождение детей (как у Платона, рождение детей – это низшая ступень), а **рождение более совершенного миропорядка, богочеловеческого миропорядка**. И конечно, можно видеть определенные следы платонизма. Неслучайно, *Розанов* напишет в «Людах лунного света» эссе «Прослойки содомии у Соловьева и Льва Толстого». Речь не идет о физической содомии, а скорее о *содомии духовной*. Сам Соловьев говорил о себе, что радуется тому, что никого не убил и не породил. А когда в гостинице какой-то священник принял его за отца, за священника, Соловьев ответил ему, что он не отец, причем ни в одном из смыслов этого слова. То есть, чувствуется какая-то бравада в этих словах. Нет детей – мысль симптоматичная для такого типа мышления. Ну и заход смысла любви заключается в том, что сильная любовь и любовь, имеющая много детей, много чад – это разные виды любви. То есть, у какого-нибудь Акакия Акакиевича и Пульхерии Андреевны было десять детей, а у Ромео и Джульетты не было ни одного. Но тем не менее, о любви Ромео и Джульетты, трагической любви, мы знаем, а о благополучном семейном счастье добрых обывателей нам как-то не особенно интересно слышать. Отсюда вывод такой, что *смысл любви вовсе не в деторождении*, а в чем-то другом. *В том, чтобы поднять человека над собой, над своей природой, призвать его к чему-то высшему*. Я знаю, что в православных переизданиях «Смысла любви» пятая статья обычно опускается.

В этом учении о любви мы видим определенную полемику с *Шопенгауэром*, который видел в половой любви, в деторождении некое проявление и объективацию мировой воли, толкающей друг к другу возлюбленных, которая заставляет их совокупиться для того, чтобы произвести на свет новых жертв, предназначенных к новому страданию. Для Соловьева *любовь скорее преодолевает страдание, задача любви – превзойти страдания*. Кстати, здесь стоит вспомнить об одном стихотворении раннего периода, который имеет эпиграф из *Tabula smaragdina* («Изумрудная скрижаль» - апокриф, который приписывается Гермесу): «Средневековой силы пребудет нераздельно, если обратиться в землю». Это стихотворение, написанное в 1876 году во время возвращения из первой заграничной командировки, являет нам образ сублимации, то есть перевода любовной, сексуальной энергии в энергию психическую или духовную:

«Истинно тот есть любимец Богов,
кто жизни весною миртом главы не венчал.
Кого только в грезах манила нежной рукой золотая царица Китеры.
Дарами муз и харит небогатый, пусть древнего Хроноса семя
в сердце глубоко таит он и думой угрюмой питает.
Рано иль поздно пробьется наружу сокрытое пламя,

молнией вспыхнет и землю широким охватит пожаром.
Все что в груди хранилось, что образа тщетно искало
гордого духа порывы и нежной любви беспредельной,
все то в одну непреклонную силу сольется
мощным потоком. Все думы людские обнимет.
Цепь золотую сомкнет и небо с землей сочетает»

То есть, смысл любви в том, чтобы *любовная сила, нерастраченная и затаенная в сердце*, со временем нашла выход наружу и *сочетала небо с землей*. И эта тема снова возвращается в «Смысле любви». В тексте, который будет таким эталонным, хрестоматийным в Серебряном веке. По нему будут познавать, что такое любовь, курсистки. Он задаст целую моду на «белый брак», то есть, на такие отношения влюбленных, где они не живут плотской жизнью, живут как брат и сестра. И здесь можно привести примеры: *Александр Блок с Любовью Менделеевой, Алексей Федорович Лосев со своей супругой Верой Михайловной, Валерия Пришвина и Олег Польш в «Невидимом граде»*. Такая своеобразная модель любви, которую нельзя характеризовать как традиционно-православную. Для православия уклонения от супружеской долга, отказ друг от друга, отказ от плотской жизни, от деторождения, является соблазном и грехом, если только супруги не приняли обоюдного решения об уходе в монашество. Это такое *монашество в миру* по идейным соображениям. Это все инспирировано во-многом этим текстом Соловьева. *Маргарита Собашикова* в своих воспоминаниях «Зеленая змея» тоже пишет о том, как она читала «Смысл любви».

Но здесь действительно мы видим формирование такой концепции сублимации, помимо всякого психоанализа, с которым Соловьев совершенно не был знаком. И вот интересен в этом плане текст из «Воскресных писем» Соловьева. Эти письма – цикл светских проповедей, написанных в неделю Великого поста, а потом в неделю празднования Пасхи. И вот 11 мая 1897 года он пишет «Два потока», начинающиеся с образа курьерского поезда из Москвы в Петербург, который оставил большую станцию под названием Малая Вишера и, промчавшись мимо маленького полустанка под названием Затон Большая Вишера, вдруг остановился в узкой поляне между двух лесов. Поднялась суетня и крики. Пассажиры встревожились. Выходили из вагонов, и Соловьев дальше описывает ситуацию ЧП на железнодорожной дороге, где поезд почему-то встал, паровоз сломался. И он начинает рассуждать, что такое этот паровоз, что происходит с паровозом, как заставляют через огонь и воду двигать этот поезд? Через превращение и сосредоточение сил. С помощью огня вода превращается в пар, и этот сжатый пар сосредоточен в котле и получает огромную способность механического движения. *Всякая страсть есть сила. Всякая дело есть форма работы этой силы*. Никакая сила и никакая работа не пропадает физически, но они *могут пропасть практически* для человека, когда рассеиваются и *расточаются бесцельно во внешней среде*. И то, чем человек занимается, это и есть по большей части расточение своей психической энергии.

Расточение в гневе, в раздражении, во внешних бессмысленных действиях, внушенных злобою и мстью. Такой человек прямо с головою бросается в уносящий нашу жизнь поток материальных процессов, за которыми скрываются неведомые враждебные силы, пожирающие нашу душу.

Альтернатива этому – **бесстрастие**. Заключение это в себе, отказаться от страстей, подобно буддистским или стоическим мудрецам. Но есть и третий путь, которым Соловьев завершает эту проповедь. Внешнему потоку, стремящемуся унести нашу душу, должно поставить не стоическое равнодушие, а *новое чувство, отвечающее добром на зло и рождающее внутри души другой самостоятельный поток движений и действий*, все более расширяющих и углубляющих, укрепляющих ваше существо. Воды первый поток удовлетворения страстей внешними делами лишь на минуту утоляет жажду души, воды второго потока, превращение злой страсти в доброе внутренне чувство есть постоянное и бесконечное удовлетворение духа, непрерывный прирост и утверждение жизни без всякой убыли и урона. Вот здесь идет речь не о сексуальной энергии, которая сублимируется в энергию творческую, а скорее о потоке иного рода, о потоке внешнего раздражения.

Надо сказать, что Соловьев пишет этот текст не просто так, а в определенной полемике, в определенном диалоге с *Николаем Яковлевичем Гротом*, который публикует в это время в «Вопросах философии и психологии» статью «Понятие души и психической энергии в психологии» (она выходит в двух книжках, в «Вопросах» 1897 года). И написав «Два потока» в тот же день, Соловьев отправляет эту свою заметку Гроту с таким замечанием: «Милый друг. Вот тебе, отчасти, касающееся энергии «Воскресное письмо»». То есть, он имел такой диалог с Гротом. Однако, для Соловьева здесь есть еще и религиозная коннотация, поскольку письмо подписано «Неделя о самарянке», пятая неделя после празднования Пасхи, и в Евангельской притче от Иоанна, где самарянка дала пить Иисусу, хотя Иисус, по идее, не должен был брать из ее рук, поскольку к самарянам иудеи питали ненависть и презрение. И вот господь сказал слова: «Всякий пьющий воду сию, возраждет опять. А кто будет пить воду, которую я дам ему, тот не будет жаждать вовек. Но вода, которую я дам ему, сделается в нем источником воды и текущей в жизнь вечно». И понятно, что Соловьев здесь просто пишет философский парафраз на эти библейские слова Евангелия от Иоанна.

Этико-нравственная философия В. Соловьёва

Нужно сказать, что 90-е годы – это годы полифонические в творчестве Соловьева. Здесь есть и философская работа, большая книга «Оправдание добра», 1897 года, нравственная философия, одна из немногих завершенных книг Владимира Соловьева, которую он выпустил и даже двумя изданиями. Кстати, в послании к друзьям он снабдил эту книгу философским эпиграфом «Родился я под знаком водолея. Прохожий наклонись и смело воду пей. Она не из меня, ее нашел в скале я, из камня истины исходит сей

ручей». То есть, опять тема воды, потока, водной стихии. 90-е годы – это годы, связанные с правом и нравственностью. Об этом тоже нужно сказать. *Новгородцев* будет считать Соловьева основателем Московской школы философии права. Правда в большей степени этот титул можно было бы присвоить *Чичерину*. В 90-е годы это и работа по переводу диалогов Платона вместе с братом *Михаилом Сергеевичем* и *Трубецким* – они выпускают двухтомник и некоторые переводы Соловьева до сих пор публикуются в собрании сочинений Платона.

Это и написанная как бы на полях этой работы «Жизненная драма Платона», текст очень интересный и тоже укладывающийся в аспект теургического проекта потому, что жизненная драма Платона была в том, что он почувствовал *необходимость моста между землей и небом* и увидел этот мост в герое, в *Эроте*. А слова герой и Эрот – однокоренные. То есть, это полубог и получеловек. Можно было сказать, *человекобог* или *богочеловек*. Сын Пороса-бога и Пенни-земной женщины. Поэтому платоновский Эрот все время алчет, все время вожделеет любви. Это как раз та ненасытимая вода, о которой говорит Христос в Евангелии от Иоанна. И Платон почувствовал эту потребность, эту необходимость в мосте, в *понтифике* – так римской католической церкви зовут Папу – «строитель моста». Но будучи до Христа, он не мог для себя уяснить, кто может быть этим мостом и что может быть этим мостом. Поэтому таким образом Соловьев интерпретирует законы и послезакония как концепцию идеального государства, достаточно авторитарного, построенного на кострах из книг, на идеологической несвободе, общности жен, запрете определенных жанров музыки, и так далее. Здесь как бы Платон срывается с такой почти что евангельской высоты, на которую ему удалось подняться.

Это и есть попытка создать *эстетику, учение о красоте*, которая для Соловьева немаловажна. Поскольку красота для него – это категория *Софии*, категория сущности, *категория души*. Его софийный космос требует красоты, и красота входит в систему понятий «Философских начал цельного знания». Но здесь Соловьев пишет существенный цикл статей о русских поэтах, из которых вполне могла бы сложиться эстетика и где присутствуют не только литературоведческие идеи, интерпретации, но и метафизические глубокие думы Владимира Соловьева. Например, стихотворение о поэзии *Тютчева*. Тютчев был бесспорно ближе к Соловьеву, чем *Пушкин*. И самое родное, что он увидел в его стихах – это *хаос*. Опять-таки, один из персонажей Софии зовется Дух хаоса или Дух космоса. Это порождение падшей Софии – это *сатана*. Это материальное начало мироздания. Дух хаоса и Дух космоса для Соловьева – синонимы. На это обращает внимание *Лосев*, недоумевающая в своей книге о Владимире Соловьеве, как же так, разве Соловьев не знал, что хаос противоположен космосу. Но на самом деле *космос, произведенный Софией – это и есть хаос*. И в основе космоса, в основе творения лежит **темное начало**, которое в Боге было подчинено Богу, а в твари отделилось от него. И вот поэзия Тютчева вся используется Соловьевым как иллюстрация к этой его

философеме раннего трактата: **хаос, отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного.** Вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания => Космический процесс вводит эту хаотическую стихию в пределы всеобщего строя и подчиняет ее разумным законам, постепенно воплощает в ней идеальное содержание бытия, давая этой дикой жизни смысл и красоту.

Но и введенный в пределы всемирного строя, хаос дает знать о себе мятежными движениями и порывами. Это *присутствие хаотического и рационального начала в глубине бытия* сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которых не было бы самой жизни и красоты. Жизнь и красота в природе – это *борьба и торжество света над тьмою*. Но этим необходимо предполагается, что тьма есть действительная сила. И для красоты вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена в торжестве мировой гармонии. Достаточно, чтобы светлое начало овладело ею, подчинила ее себе, до известной степени воплотилась в ней, ограничивая, но не упраздняя ее свободу и противоборство. Так безбрежное море в своем бурном волнении прекрасно, как проявление и образ мятежной жизни, гигантского порыва, стихийных сил, введенных, однако, в незыблемые пределы и не могущих расторгнуть общей связи мироздания и нарушить его строя, а только наполняющих его движения блеском и громом.

«Ты этих песен мне не пой
про древний хаос, про родимый.
Одни зарницы огневые
воспламеняясь чередой
как демоны глухонемые
ведут беседу меж собой»

Вот эти строки Тютчева иллюстрируют то, что хочет сказать Соловьев. В этой статье 95-го года Соловьев явно выговаривает может те интуиции, которые он даже не выразил с такой отчетливостью в своих философских произведениях. И тоже самое и в жизни души: ««Злая жизнь», превращающая собой любовь в роковую борьбу, должна кончиться смертью. Но в чем же тогда смысл существования? Смысл природы был создание разумного существа человека. Но разум в природном человеке оказывается лишь формальным преимуществом. Он не в силах овладеть самой жизнью, сделать ее разумною, бессмертною. На зло разуму и на погибель человеку поднимается в нем хаотическое, демоническое безумие. Как в мировом процессе природы темное начало хаоса преодолевается внешним образом, чтобы произвести светлое мироздание, увенчанное явлением человеческого разума, так теперь та же темная основа, открывшаяся на новой ступени в жизни и сознании человека, должна быть побеждена внутренним образом в самом человечестве и при его собственном содействии».

Правильно будет сказать, что в 90-е годы Соловьев начинает как-то по-другому, по-особому чувствовать *присутствие зла в мироздании*, чтобы потом в «Трех разговорах» сказать, зло – это не призрачно, не иллюзорно, и для победы над ним нужен некий мощный рычаг. Здесь недостаточно одного самосовершенствования человека, одного, такого пелагианского, нравственного восхождения.

В 90-е годы Соловьев достаточно много путешествует. Он берет обычай отправляться в Финляндию на озеро Сайма, в пансионат «Рауха» под Иматрой, где ему хорошо работается. Где он пишет стихи, пишет «Оправдание добра». Но и другие путешествия, в Британь, в Динар, где он живет у своего друга *Сергея Николаевича Трубецкого*, который снимает там виллу. Даже в Египет в 98-м году, правда ненадолго, он повторяет свое путешествие. После этого он пишет стихи вместе со своим другом *Эрастом Львовичем Радловым*, который станет издателем второго издания его собрания сочинений.

«Оправдание добра. Нравственная философия» посвящена деду-священнику и отцу-историку. Отдельные главы публикуют постепенно в «Вопросах философии». Сама книга составляется из отдельных статей, где есть вполне законченные произведения, «Смысл войны», например. Можно сказать, что это попытка дать своего рода *этику долга Канта* в религиозном исполнении. Если попытаться охарактеризовать нравственную философию Соловьева, она исходит из идеи того, что есть **некое первичное основание нравственности**, которое возможно *выделить, усмотреть вне зависимости от религиозных и конфессиональных убеждений*. В человеке есть **нравственный закон**. Нравственный закон – это *некий внутренний вложенный Богом по всей видимости голос*, точно так же как у Канта веление долга – некий внутренний голос, к которому мы прислушиваемся – **совесть**. Несмотря на то, что нравственная философия находится в теснейшей связи с религией, и по способу познания с теоретической философией, можно эту зависимость на время абстрагировать и попытаться выявить то, что является достаточным основанием этического поведения как в объективной, так и в субъективной сфере. Вот Соловьев приходит к выводу, что такими первичными данными нравственности в субъективной сфере, то есть, во внутреннем человеке является **половой стыд, жалость или альтруизм, и благоговение или страх божий**. Собственно, стыд – это *стыд своей телесности*, стыд своей животности, прежде всего половой стыд, заставляющий человека скрывать свои половые органы, скрывать свою наготу, инстинктивно. *Жалость* – это *сострадательная любовь*, потребность заботиться о других, проявлять в солидарность с другими, и в определенном смысле *Шопенгауэр* говорил о сострадательной этике: мы все являемся пленниками мировых войн, мы должны сострадать друг другу. И, наконец, благоговение – это *преклонение перед высшим*, которое составляет у человека основу религии и религиозного порядка в жизни. Преклонение может быть совсем необязательно перед божеством. Человек может

сотворить себе кумира и преклоняться перед ним. Но именно стремление найти что-то высшее и обожествить его или обожать его – это тоже человеческая черта.

Но с этим данными объективной этики можно спорить. И *В. Розанов*, который получил в подарок «Оправдание добра» (с надписью – «Прежде мною ненавидимому, а теперь лишь редко видимому Василию Васильевичу Розанову») и который потом в статье из старых писем признался, что «Оправдание добра» не читал, потому что Соловьев передал мне его нарочно. Но все-таки что-то он прочел. И по прочтении послал Соловьеву письмо, что чувство полового стыда он никогда не испытывал и считает это предметом гордости: «Это составляет для меня даже предмет тщеславия как-бы бабьего, и гораздо более серьезный, чем все мои сочинения». Ну Розанов, который уже к этому времени к 97-му году, а именно в этом году весной написано это письмо, стал заниматься темой пола. И причиной тому был его незаконный второй брак, невозможность получить развод с Суловой, незаконнорождённые дети. А это было непросто, осуждаемо, преступно, с точки зрения законодательства в Российской империи. И Розанов понимал, что над ним висит дамоклов меч. И он вступает с Соловьевым в такую полемику не только по вопросу о половом стыде. Ему также не нравится тезис о том, что та религия истиннее, чьи исповедники нравственнее – он оспаривает его. Даже Соловьев заподозрил Розанова в том, что он устроил публикацию рецензии *Шперга* «Ненужное оправдание», которая очень задела Соловьева. А молодой философ поступил как журналист, в худшем значении этого слова. То есть, он не задумался о том, что Соловьев имел в виду под *оправданием добра*, а начал ёрничать по поводу того, что добро не нужно оправдывать, а оправдывать нужно преступника, обвиняемого. Соловьев решил, что именно Розанов подстроил эту публикацию и написал ему очень обидное письмо, попытавшись с ним разорвать отношения.

Но вот эти начала нравственности конституируются в обществе потому, что очень важно, чтобы нравственное состояние человека было обусловлено состоянием общества, и общество является объективным условием нравственности. Человек относительно автономен от общества, но связан с ним. Есть русская поговорка «с волками жить-по волчьему выть», то есть, *общество накладывает на человека определенную печать*. И одно дело – общество, в котором есть идеалы, ценности, которое стремится к воплощению каких-то идеалов. И совсем другое дело – это общество, которое попирает любые идеалы и основывает себя в волчьем инстинкте добычи и потребления. Вот эти три субъективных начала нравственности проецируются в три общественных института: организованный *стыд* – это **общество**; организованная *жалость* – это **государство**; организованное *благоговение* – это **церковь**. Три общественных союза, но несколько иначе, чем в гегелевской философии права: там семья, общество и государство. Вместо семьи получаем церковь, как третий общественный союз.

«Оправдание добра» ставит ряд важных нравственных вопросов. Раз уж мы говорим о кантианской параллели этики Соловьева, вопрос *Канта* о праве, на который Кант отвечает однозначно отрицательно. Не в том плане, что человек не может лгать из человеколюбия, но в том, что ложь из человеколюбия или сладкая ложь не будет моральным поступком. В лучшем случае она будет не моральным поступком. Но Соловьев с этим не совсем согласен. И ставя вопрос о нравственной ответственности за ложь, Соловьев говорит о *цели*, о *причине*. **Любая этика должна быть конкретной.** Она должна рассматриваться в ситуации: что, где и как происходит. Люди лгут для чего-нибудь и из-за чего-нибудь. Один для удовлетворения своего тщеславия, чтобы чем-нибудь обратить на себя внимание, чем-нибудь заявить себя, отличиться. Другие – из материальных расчетов, чтобы обмануть кого-нибудь с пользой для себя. Оба этих рода лжи, из которых первое называется хвастовством, а второе надувательством, подлежат нравственному осуждению как постыдное и для самого лгущего и вредное для других. Но кроме лжи тщеславного – **хвастовства**, лжи корыстной – **надувательства**, есть более тонкий вид лжи не имеющий прямо низких целей и, однако, подлежащий нравственному осуждению, как обидного для ближнего – **ложь из презрения к человечеству**, начиная от житейского «меня нет дома», и кончая сложными политическими, религиозными и литературными мистификациями. В этой лжи, собственно, нет ничего постыдного в тесном смысле слова, но она безнравственна с точки зрения альтруизма, как нарушающая права обманываемых.

Но вот совсем иное мы имеем дело с **ложью во спасение** – скажет Соловьев. Пример, человека отводящего глаза убийце, чтобы помешать убийству – очевидно это не подходит к первым видам лжи безнравственной. Вряд ли есть возможность отнести его к последнему, к мистификации безнравственной в смысле обидной для ближнего. Не презирается ли здесь человечество в лице убийцы, который тоже человек и не должен терять ни одного из человеческих прав? Но к этим человеческим правам никак не может причисляться право убийцы на мое пособничество в совершении убийства. А именно такое пособничество и только оно одно имеется в виду при его вопросе о местонахождении жертвы. Позволительно моралисту создавать заведомые вымыслы, особенно когда дело идет о жизни человека? А чем же иным, как не заведомым вымыслом было бы предположение, что убийца при своем вопросе думает сколько-нибудь об истине, интересуется знать истину. И что, следовательно, он, как и всякий другой человек, имеет право на точный ответ со стороны знающих эту истину. Ведь на самом деле ничего этого нет.

Мы видим здесь, что, разбирая этот нравственный кейс, Соловьев предельно конкретен. Мы не можем мыслить оценку поступка человека, человеческого поведения формально, вне конкретных задач, ситуаций, нравственных мотивов, не только одного человека, но и его визави, которые я должен учитывать в своем поведении. Иначе образуется ситуация господина Де ла Рю в «Трех разговорах», которую Соловьев

описывает в стихах специально, чтобы изобразить, что бывает с человеком, взявшим себя в качестве морального императива непротivление злу силой. Там разное происходит с этим господином, который благодарит за всё. И в конце убийца вонзает в него кинжал, и Де ля Рю отвечает «благодарю». Поэтому из такого морального кейса из человеколюбия или не-лжи, нового поведения рождается и вопрос насилия, который для Соловьева далеко не последний.

И вот здесь надо сказать, что Соловьев конечно не *Иван Ильин*, но это такой серьезный ответ *Толстому* на его учение о непротivлении злу. Возможна ли война, допустима ли война? И этому посвящена целая глава «Смысл войны» в «Оправдании добра». Война есть зло. *Зло* же бывает или *безусловное*, например, смертный грех, вечная гибель. Или *относительное*, то есть, такое, которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним должно считаться добром, например, хирургическая операция для спасения жизни. Смысл войны не исчерпывается ее отрицательным определением как зла и бедствия. В ней нечто положительное. Не в том смысле, что она должна быть сама по себе нормальна, а лишь в том, что она бывает реально необходима при данных условиях. Эта точка зрения на ненормальное явление вообще не может быть устранена. И на нее приходится становиться не в противоречии с нравственным началом, а напротив, в силу его прямых требований. Хотя всякий согласится, что выбрасывать детей из окошка на мостовую есть само по себе дело безбожное, бесчеловечное, противоестественное. Однако, если во время пожара не представляется другого средства извлечь несчастных младенцев из пылающего дома, то это ужасное дело становится не только позволительным, но и обязательным. Очевидно, право бросать детей из окошка в крайних случаях не есть самостоятельный принцип наравне с нравственным принципом спасения погибающих, напротив это *последнее нравственное требование* остается и здесь единственным побуждением действий, *никакого отступления от нравственного здесь нет*.

И, таким образом, Соловьев допускает оправдание войны, как действия относительного злого, но необходимого для восстановления добра, для восстановления справедливости. По этому поводу много будет копий сломано, но следует сказать, что и «Три разговора», которые дают нам образ генерала как героя русско-турецкой войны, который рубил башибузуков, уничтоживших христианскую деревню, спаливших армянскую деревню. И то описание панихиды после этого боя, которую отслужил некий сектант, который случайно прилучился – все это показывает, что все общее настроение Соловьева отнюдь не пацифистское. Последнее стихотворение, написанное им перед смертью, когда в Китае вспыхивает восстание боксеров, восстание Ихэтуани, и канцлер Вильгельм и император Николай отправляют туда войска. Соловьев пишет стихотворение «Дракон», Зигфриду говоря: «ты понял, крест и меч – одно». Поэтому, неслучайно, для Соловьева «Смысл войны» выделялся из «Оправдания добра» и даже издавался в Первую мировую войну, когда из религиозно-философской библиотеки

Новоселова этот текст распространялся на фронте среди бойцов. А в 1916 году был сделан и японский перевод этого текста, и это был один из первых текстов русской философии, который был распространен в Японии.

Надо сказать, что «Оправдание добра» имеет к себе такое важное приложение, но в то же время имеющее и самостоятельный характер – это небольшая брошюра «Право и нравственность». В ней Соловьев говорит о соотношении права и морали. Причем исходит из принципа их взаимной связи и взаимной зависимости. **Право** определяется им как *минимум добра*. Соловьев выделяет **преступную волю** и **злую волю**. То есть, злая воля направлена на *саморазрушение*. Человек приносит вред себе. Злоупотребляя алкоголем, курением, разрушая себя внутренней злобой, ненавистью. Когда эта злая воля распространяется на других и мешает им жить, наносит им вред, эта воля становится *преступной*. И ее необходимо регулировать, пресекать с помощью права. Поэтому концепция права, которую предлагает Соловьев, основана на естественном законе. Отсюда происходит школа, которую будут называть **нормативистской школой права**. То есть, существует некая высшая суверенная норма, которая определяет все остальные нормы, и эта высшая норма усматривается философски как некое философское определение, исходящая из того, что является субстратом права, что регулирует право. И Соловьев дает такое определение, что *субстратом* или подлежащим правом является *свобода* и *формой* права является *равенство*. То есть, можно определить право как **свободу, обусловленную равенством**.

Свобода является неотъемлемым и характерным принципом личности. И то, что в основе философии права представление о **лице**, о **личности**, которая имеет, отнюдь, не только *юридическое*, но и более чем юридическое значение, *богословское значение*, для Соловьева, делает его концепцию права, конечно, *либеральной концепцией права*. Но это такой *умеренный либерализм*, который включает в себя определенные ограничения. Из определения видим, что свобода обусловлена, ограничена равенством. Некий баланс – *моя свобода как право, а не только сила, прямо зависит от признания равного права всех других*. Ну и, безусловно, понимая право, как в значительной степени зависящее от нравственного закона и регулирующее нравственный закон, Соловьев вводит концепцию **минимального добра**: есть определенная планка, пасть ниже которой, право человеку не должно позволить.

Надо сказать, что эта планка все время понижается, к сожалению. Но так или иначе, уголовно наказуемым или преследуемым являются те действия, которые разрушают общественную норму, разрушают равенство, общественное согласие, ну и в конечном итоге противоречат общественному идеалу, на основании которого должно строиться общество. Вот работа Новгородцева, написанная уже к Революции, об общественном идеале, к 17-му году, будет опираться как раз на соловьевские идеи нравственной организации общества. И в связи с этим вырисовывается отношение к

смертной казни, убежденным противником которой Соловьев был. *Смертная казнь недопустима* именно потому, что она не выполняет две функции права: функцию *возмездия* и функцию *воспитания*. То есть, если преступник может компенсировать украденное, выплатить некую компенсацию за принесенный физический ущерб, то жизнь погубленного человека уже не компенсируешь. И воспитать казнимого тоже невозможно. Это не мера воспитания, а мера устранения человека. По сути мы не воздействуем на лицо, на преступника, а просто уничтожаем, устраняем его. Поэтому *смертную казнь трудно рассматривать как наказание*.

Я бы тут заметил, что Соловьев был врагом смерти. Само слово «смерть» носит однозначно негативную окраску в его философии. В отличие, например, от *Льва Карсавина*. Или даже в отличие от отца *Сергия Булгакова*, который напишет «Софиологию смерти». И здесь можно вспомнить *Николая Федорова*, мысли которого повлияли на Соловьева. В начале 80-х годов, где Федоров говорит о том, что мы все приговорены к смертной казни: конец нашей жизни – это смертная казнь. Поэтому, мы должны *озаботиться орудием воскрешения*. Мы должны *воскресить наших отцов*. Вот такое позитивистское, магически понятое христианство в проекте Федорова, объяснимо вот этой этикой неприятия смерти. Поэтому и смертная казнь как уголовное наказание для Соловьева тоже не является частью правовой системы, правового воздействия на преступника.

90-е годы подводят нас постепенно к финалу, потому, что Соловьев умирает в 19-м веке, 31 июля 1900 года. 1900-ый год – это еще 19 век. Здесь надо сказать, что происходят некоторые события в жизни Соловьева. Это и католическое причастие, которое он принимает 19 февраля 1896 года, в день памяти Льва Великого, по католическому календарю, в униатской домашней церкви во Всеволожском переулке на Остоженке, у священника *Николая Толстого*, который перешел в греко-католичество из сана православного священника. После чтения Тридентского Символа Веры, Соловьев заявил «я принадлежу к истинной православной церкви, ибо именно для того, чтобы в неповрежденности исповедовать истинное православие, я не буду латинянином, признаю Рим центром вселенского христианства. По свидетельству епископа *Дарбиньи*, от Соловьева не потребовали отречения от ереси, необходимого для присоединения к католичеству. Он прочитал собственную формулу присоединения: «Как член истинной досточтимой восточной православной греко-российской церкви, говорящей не голосом антикатолического синода и не голосом чиновника, поставленного советской властью, а голосом свои великих отцов и учителей, я признаю высшим судьей в деле религии апостола Петра, живущего в своих приемниках». Ну собственно, это из книги *Дарбиньи* «Newman Russe», где он сопоставляет Соловьева с этим деятелем англиканства, который пришел в католичество и проповедовал такое вселенское единство христианской веры.

Это присоединение к католической церкви оспаривается, поскольку все-таки на смертном одре Соловьева исповедует и причащает православный священник храма Казанской Божьей матери в селе Узкое. И отпевают его в храме Святой Татьяны Московского университета и хоронят на православном кладбище по православному обычаю. Поэтому по последнему причастию Соловьева можно считать умершим в лоне православной церкви, несмотря на все его старания совершить на личном примере такой **интеркоммунион**.

Последняя работа, написанная в 1899 – 1900 годах – «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» со включением «Краткой повести об антихристе» является таким философским завещанием Соловьева. Текст, который заставил многих усомниться в его душевном здоровье. Студенты, после того как он прочитал «Краткую повесть...» в здании Петербургской думы, написали ему – «не сошли ли вы с ума, господин профессор?». И действительно, эти мутные апоплексические прорицания казались многим беспочвенными, ни на чем не основанными. Но в его версии эсхатологии в «Краткой повести...», принадлежащей старцу Пансофию – «всемудрому», в переводе на русский язык, и прочитанному в конце книги господином Z, героем, который является как бы рупором авторского голоса. Хотя в одном из черновиков Соловьев ставит на полях – *Страхов*, а еще более *Константин Леонтьев*. То есть, в господине Z мы слышим поздние леонтьевские пророчества о том, что мировая история кончается, что все человечество старо, и немолоды и мы. Главный герой «Краткой повести...» – человек, ставший антихристом, представлен как молодой и успешный политик возглавляющий Соединённые штаты Европы. Он социалист, гуманист, и филантроп, автор книги «Ко вселенскому миру и благоденствию», оказывающий знаки внимания всем христианским конфессиям в виде грантов. Православным дает на открытие ризницы. Протестантам – на изучение Библии. Католикам – на восстановление института папства. Причем Папа перебирается в Петербург, будучи изгнанным из Ватикана.

Протоиерей *Георгий Флоровский* считал, что в книге антихриста нельзя не узнать намеренного намека Соловьева на его собственные грехи прошлых лет, о великом синтезе «Открытый путь ко вселенскому миру и благоденствию». «В повести об антихристе, - пишет Флоровский, - Соловьев отрекался от иллюзий соблазнов всей своей жизни и осуждал их с полной силой». Так этот или нет, об этом можно спорить, но действительно в эпохе, предшествующей появлению антихриста, мы видим, как вся Европа, освободившись, путем масонского заговора, от нашествия новых монголов, от панмонголизма, придается увлечению каким-то синкретическим учениям. То есть, это было, как пишет Соловьев, в общем, повторением *александрийского синкретизма*. И если иметь в виду, что сам Соловьев квалифицировал свою систему как синкретическую, то действительно **религиозно-философский синкретизм** пролагает путь к таким последним временам. Не отказываясь от экуменических идей в «Трех разговорах...»,

Соловьев радикальным образом *переосмысляет надежду на соединение церквей вокруг папского престола*. Христианство должно быть проповедано по всей земле, однако большее число христиан не распознает антихриста. И лишь немногие останутся верными Христу, удалятся в пустыню и вокруг трех представителей крупнейших христианских конфессий, православного старца Иоанна, Папы Петра и профессора Паули, произойдет объединение церквей.

Эсхатологический оптимизм в «Трех разговорах...» сочетается с ожиданиями *хилизма*, чаянием второго пришествия Христа и *тысячелетнего царства в конце земной истории*. Здесь мы можем видеть свойственную для русской философии двоицу понятий хилизм / апокатастасис. То есть, и то, и другое Соловьев не миновал.

Он читает «Краткую повесть...» и своим друзьям. Есть в «Арабесках» описание *Андрея Белого*, как студентом он слушал «Чтение» Соловьева у его брата *Михаила*, который жил в том же доме, что и *Борис Николаевич Бугаев*, отец Андрея Белого – Арбат 55. Само описание навеяно каким-то пророческим духом, который А. Белый потом передаст в своих романах. В романе «Петербург» «Чтение» Соловьева будет атрибутом главного героя. Ну и главное – катастрофа в русско-японской войне. Катастрофа под Сусимой вдруг как-то актуализирует в общественном сознании пророчество уже ушедшего Соловьева.

Именно в конце 90-х годов Соловьев знакомится и общается с *Анной Николаевной Шмидт*, нижегородской журналисткой, которая пишет мистические тексты «Третий Завет» и «Пророчества об апокалипсисе». Она узнает в Соловьеве Христа, явившегося во втором пришествии и даже вписывает это в свой Символ Веры. Их встречи, из переписки несколько дошедших до нас писем (я их опубликовал!) свидетельствуют о том, что высочайшая нота теософических прозрений иногда совпадает с *трагедийно-комическим романом* потому, что искомая Соловьевым небесная премудрость воплощается в этой полусумасшедшей женщине в заштопанной юбке, покупавшей каждый день курицу для своей больной матери. То есть, трагедия превращается в комедию, в фарс. В конце концов – смерть. Уход Соловьева, совершенно внезапный. Когда в мае, к Пасхе он публикует «Три разговора», *Розанов* пишет ёрническую рецензию: «Я умираю, я почти умер, но я написал книгу, там про антихриста, она продается в лавке у Смердина за 3 рубля».

Действительно, предчувствие, образ смерти, о котором Соловьев говорит в предисловии, не обманули его. Надо сказать, что «Три разговора» издается еще и с его «Воскресными пасхальными письмами». Это такой целостный текст. То, что он пишет в «Воскресных письмах», в определенном смысле и предвещает, и объясняет то, о чем говорится в художественной форме в диалоге «Три разговора». Соловьев приезжает по делам в Москву, приезжает из Пустыньки, где он традиционно гостит у *Софьи Петровны Хитровой*. Посещает редакцию «Вопросы философии и психологии». Ночью чувствует

себя плохо. Это происходит в день его именин, в день святого равноапостольного князя Владимира, 15 июля. Он приходит к своему знакомому *Николаю Давыдову*, просит отвезти его к *Трубецкому* в Узкое под Москвой, где в имени брата Трубецкой проводит лето. Давыдов с начала отнекивается, ведь его пугает больной вид Соловьева. Но тот настаивает, бредит в пролетке. Там его кладут на диван, обшитый восточными тканями, в кабинете философа. И, проведя две недели, в полубреде, в забытии, Соловьев на этом диване умирает. Было ему сорок семь лет от роду.

О судьбе идей Соловьева мы еще поговорим в наших последующих лекциях. Значимость этой фигуры в том, что он задает целую линию философской традиции, религиозно-философской традиции и линию художественной традиции. *Вячеслав Иванов, Брюсов, Блок*, ряд поэтов – символистов, живут и творят по заветам Соловьева. Хотя сам Соловьев успел в третьем издании стихов, которое он выпустил в 900-м году, в год смерти, опубликовать свои замечательные пародии на русских символистов. Эти пародии сыграли роль неплохой рекламы, тем самым, великий мыслитель приветил и отметил нарождающееся молодое племя в русской литературе.

Лекция 4. Философия Василия Розанова.

Сегодня мы с вами о **Василии Васильевиче Розанове**. Розанов не только писатель, яркий литератор, литературный критик серебряного века, но и философ – об этом свидетельствует его книга «О понимании». И первое десятилетие его литературной деятельности было непосредственно и тесно связано именно с *философией*. В ее сфере он имел амбиции, хотел совершить революцию. В области знания он хотел ответить на последние вопросы, которые есть у человечества.

Образование и становление

Розанов всего на три года моложе *Владимира Соловьева*. Родился в 1856 году, в Ветлуге, Костромской губернии. В русскую культуру он вошел значительно позже, чем В. Соловьев, и это неспроста. Все-таки Соловьев – сын профессора Московского университета, и в его доме бывали выдающиеся люди русской культуры. Розанов – *провинциал*. Рано потерял своих родителей, и его воспитанием занимался старший брат, который был директором гимназии. И благодаря ему Розанов получил образование. Он учился какое-то время в Симбирской гимназии, потом в Нижнем Новгороде, и потом поступил в Московский университет на историко-филологический факультет.

Поступил в те времена, когда Соловьев лекции уже не читал (его пребывание в университете было достаточно коротко), а философию преподавал *Матвей Михайлович Троицкий* – философ-позитивист, эмпирист, сторонник английского эмпиризма, *Бэкона*, *Локка*. О Троицком он был не очень высокого мнения, написав как-то, что, когда он увидел его портрет в мундире и с орденами, он понял, для чего Троицкому нужно было заниматься философией. Троицкий был деканом историко-филологического факультета. Он был основателем Философско-психологического общества и, как мы увидим, лекции Троицкого не прошли даром для Розанова. У Троицкого была такая черта: он не любил сильных учеников, боялся конкуренции. И поэтому, Розанов, несмотря на то, что он получил премию за одно из своих студенческих сочинений, и после окончания университета, получив степень кандидата, не был оставлен для написания диссертации, а отправился преподавать историю и географию в уездные гимназии.

В это время, а это по сути десятилетие, жизнь провинции с нравами уездного города N, который Розанов смакуя описывает в тех же «Литературных изгнанниках», конечно, наложила большой отпечаток на характер Розанова, но, в тоже время, если сравнивать его с Соловьевым, поместила его в такую ситуацию *литературного изгнанника*. То есть, он не шел по пропилям, по такому блестящему пути, а должен был сам пробивать себе дорогу.

Первые годы преподавания ознаменованы тем, что Розанов женится. Этот брак становится трагической ошибкой. Он женится на женщине значительно старше себя (на двадцать с лишним лет) – *Аполлинии Дмитриевне Суловой*, эмансипированной женщине, в прошлом любовнице *Федора Михайловича Достоевского*. Это же надо было так любить Достоевского, чтобы взять в жены его любовницу. Женщина была вольного нрава, и, прожив венчанном браке с Розановым около пяти лет, сбежала со студентом. Ну а разводы по законам Российской империи были если и допустимы, то при выявлении вины одного из супругов в супружеской измене, человек в последствии в брак вступать не мог: на него накладывалась церковная епитимья. Сулова развод Розанову не дала. Измены своей не признала, и так до конца своих дней, а умерла она кажется в 16-м году, состояла с Розановым в законном браке.

А Розанов нашел себе мещанку *Варвару Дмитриевну Бутягину*, вдову с ребенком, которую он полюбил и с которой он тайно венчался. И соответственно, все дети, которые рождались во втором браке, были незаконнорожденными. А сам Розанов, по сути, мог понести уголовное наказание, очень тяжелое, с лишением имущества, ссылкой, если бы этот факт стал предметом публичности. А надо сказать, что когда Розанов переезжает в Петербург из провинции, это 1891 год, *Тертий Иванович Филиппов* помогает ему устроиться в госконтроль чиновником, где он общается с кругом консерваторов. *Победоносцев*, обер-прокурор Синода, в общем, знал об обстоятельствах личной жизни Розанова.

Вот причина, вот исток последующей **философии пола** Розанова. Одна из его книг называлась «Семейный вопрос в России» и собирала многочисленные письма от людей, несчастных в браке, священников, которые были согласны с Розановым, как протоирей *Устинский*, что нужно менять брачное законодательство и что церковь очень сурова к людям, потерявшим любовь и ставшим перед необходимостью расторгнуть брак.

Ранний период творчества Розанова

Но вот эти первые годы жизни в Белом, где Розанов преподает в гимназии, ознаменованы не только ссорами с женой, но и написанием первой философской работы Василия Васильевича, книги «О понимании», которая имела достаточно обширный подзаголовок: «Опыт исследования природы границ и внутреннего стремления науки, как цельного знания» (Москва, 1886 год, 773 страниц). Удивительно, что молодой философ пишет книгу не для магистерской диссертации, не для докторской, он ее пишет для себя. Причем пишет в совершенном упоении, набело, без черновиков, фактически без сносок. Иногда в день до пятидесяти страниц, как сам Розанов признавался. И задачей труда было дать ответ на вопрос о природе знания, о природе науки.

Понимание – это такая общая категория, из которой выстраиваются все остальные категории в этой книге. Она достаточно хорошо структурирована. Несмотря на то, что Розанов воспринимается часто как спонтанный философ, который пишет без плана, уединенно, в стихии внутренней жизни, внутреннего мира философа, в «О понимании» *материал излагается очень систематически*. К книге прилагается три таблицы, три схемы колоссального размера. Первая схема – это древо, которое вырастает из одного понятия – понимание. Что необходимо понять? Необходимо **понять мир**, необходимо **понять человека**, и необходимо **понять само понимание** – вот первая троица, дивергенция понятий. Понимание – это *нечто отличное от знания*. Можно знать, но не понимать. «Тела при нагревании расширяются, а почему?», задает вопрос ученый. И ответ на этот вопрос – «Броуновское движение молекул» – есть понимание того, почему происходит тот или иной физический феномен.

Розанов говорит, что понимание в большей степени присуще юноше, который размышляет о нравственных основаниях бытия и о смысле жизни. Или мальчику, который смотрит на пламя и задает вопрос «почему оно горит?», «почему оно обжигает?», чем профессору, который пишет докторскую диссертацию для того, чтобы получить ученую степень. То есть, само по себе понимание бескорыстно, незаинтересованно. Это *Аристотелевское* представление о науке, которой занимаются свободные люди не ради каких-то внешних целей, например, получения грантов, или обогащения, а *ради чистоты самого знания*. Розанов задает вопрос о том, почему стремление понять, этот огонь знания затухает, и отвечает на него, что потеря интереса к миру связана часто с потерей религиозного чувства. То есть, *наука не противоположна религии*, а напротив *религия с ее верой в сложность и таинственность мира, пробуждает интерес и стремление к пониманию*. При этом Розанов не является церковным или христианским мыслителем. Его отношение к христианству весьма общекультурное в этот период жизни.

Книга «О понимании» была издана им на свои деньги, сбереженные от учительской зарплаты. Она потерпела фиаско. Это был такой философский «Титаник». Две рецензии вышли в газетах. Обе странные. В одной Розанова назвали Кифой Мокиевичем. В «Литературных изгнанниках» Розанов даже описывает сцену, как в дом пришел родитель одного ученика выяснить вопрос о неуспеваемости своего оболтуса, и в какой-то момент он снял с полки книгу Розанова, бросил на пол и помочился на нее. Было ли это, или Розанов придумал, мы не знаем, но по всей видимости даже если придумал, то это яркое выражение того чувства униженного таланта, который написал гениальную книгу, а она оказалась никому не нужна.

Комментируя письма *Страхову* в «Литературных изгнанниках» (а Страхов, кстати, помог спасти часть тиража, выкупив 120 экземпляров книги «О понимании» для библиотек реальных училищ, то есть, не классических гимназий, а для реальных училищ,

где готовили будущих инженеров), Розанов пишет: «Меня прямо-таки обнял бы как родного грек *Парменид* за V главу моей книги - «О существовании». И действительно эта удивительная глава, где Розанов говорит, что прежде, чем мы будем понимать все остальное, нам *необходимо понять существование*. Что такое существование? Что существует? И он выделяет в этой книге семь схем понимания, по сути, подобных *аристотелевским категориям*. И первой схемой понимания, то есть, потенциальностью разума является именно существование. **Существование, сущность, свойство, происхождение, назначение, сходство различия и число** – вот семь этих схем понимания, которые могут быть поставлены в один ряд с априорными категориями у *Канта* – это некая потенциальность разума. Это, если угодно, некое подобие *врожденных идей*. Речь идет о некой матрице, на которую накладывается все наше знание о мире, о чем бы то ни было, чего бы мы не познавали. Это такой двигатель книги Розанова. О чем бы он ни говорил, он все подводит по эти семь категорий, под эти семь схем разума. «Понимающий разум – это нечто, замкнутое в себе и глубоко самостоятельное. Не человек обладает им, но он живет в человеке, покоряя себе его волю и желание, но не покоряясь им. Скорее заставляет человека забывать о всех нуждах и потребностях своих, нежели служит им».

Он пытается дать ответ на вопрос о том, что такое существование. И это действительно такое аристотелевское удивление, которое он испытывает перед *существованием*, перед *бытием*. Он пишет: «Понять существование есть первая и самая трудная задача науки как цельного миропонимания. Выходя из внутренней определенности, разум, прежде всего, встречает его, познавая себя, и то, что совершается в себе, мышление обращается к тому, что лежит вне его. И первое невольное удивление, невольный вопрос его – что это такое? что существует этот мир? и что такое это существование мира? что лежит в мире? отчего он существует? что такое существование само по себе?».

«Что существует этот мир?» – это не опечатка, не оговорка. Про существование можно спросить «что такое само существование?», прежде, чем мы будем говорить о том, что существует лошадь, что существует стол. Что означает существо? Это вопросы ребенка, где-то между семью и одиннадцатью годами. Маленький ребенок становится почемучкой. Он обо всем спрашивает «а почему?». Это и есть **подлинное стремление к пониманию, стремление разобраться во внутренних причинах всякой вещи**, которое взрослому человеку кажется очевидностью, и эти вопросы не задаются.

Человеком, который возвратил его к пониманию, к читателю, был *Владимир Вениаминович Бибихин*. Он очень любил Розанова. Не только переводил Хайдеггера, но и написал предисловие к книге «О понимании», когда она вышла благодаря стараниям *Петра Сукача*, исследователя Розанова. Я помню там такие слова: «Просторная и светлая как мир книга». Действительно она просторная потому, что она большая. И надо

сказать, что она четко структурирована. Сам текст книги, более двадцати глав, есть, по сути, экспликация тех самых схем, которые к книге приложены. И первое что приходит на ум, когда читаешь ее – это «Органон» *Аристотеля* и «Новый Органон» *Бэкона*. Не случайно профессор Троицкий так любил Бэкона и читал лекции по английскому эмпиризму: его лекции даром не прошли. Хотя Розанов будет писать, что университет он проспал, но все-таки к университету он относился с пиететом. И дарил свои книги Московскому императорскому университету, и я надеюсь, что еще и сегодня в хранении, в фонде библиотеки можно отыскать книгу Розанова с его автографом.

Уже будучи на краю смерти, после Революции, в Сергиевом Посаде, Розанов специально приезжает в Москву, чтобы поцеловать ручку своему университетскому профессору *Герье*. Это дорогого стоит – такая память об университете.

Конечно, первое, что приходит на ум – это Аристотель, когда мы видим дефиниции в книге «О понимании», и это неспроста. Потому, что Розанов – первый переводчик «Метафизики» Аристотеля. Вместе со своим коллегой по гимназии, преподавателем классических языков, *Перловым*, они перевели первые шесть книг «Метафизики, и Розанов написал к ним подробный комментарий. То есть, если Перлов отвечал в первую очередь за язык, то Розанов отвечал за *смысл* и за *понимание* того, что Аристотель хотел сказать. Поэтому, если будет позволено, можно применить такую метафору: *Соловьев*, старший современник Розанова – *платоник* (и действительно, он переводил Платона), а *Розанов* – *аристотелик* в русской философии. Для Соловьева философия начинается с вопроса и сущем, сущем всеедином, об абсолютном первоначале всего, о существующем. А для Розанова философия начинается с вопроса о существовании, о существующем. И только потом ставится вопрос о сущности.

Розанов как бы стремится в своем письме (*Грикалов Алексей Алексеевич* говорит «русское письмо Розанова», и действительно, Розанов – один из авторов самобытного русского письма) *обессмертить все существующее*. Обессмертить вентилятор, который шумит. Обессмертить письма гимназического друга, который никак не состоялся и спился. Розанов приводит их в «Опавших листьях». Обессмертить даже вот этот опавший лист. Когда мы у *Андрея Платонова* находим интенцию героя поднять опавший кленовый лист, положить его за пазуху, сказав «ты не напрасно жил», в каком-то смысле, это такая розановская интенция. «Люби лишь то, что редкостно, но мнимо, что крадется окраинами сна...», - напишет потом *Набоков*. Это любовь к тому, что есть в повседневности. Поэтому прозвища, которые получит Розанов, иногда забавные, иногда уничижительные: «гениальный обыватель», «большой талант с органическим пороком».

Уже в «О понимании» мы находим будущего Розанова. Потому, что уже здесь проявляется целиком главная тема Розанова – это **тема потенциальности**, это **тема несводимости бытия к действительному существованию**. В бытие есть *уже не* и *еще не*, есть потенция. В желуде в потенции содержится дуб, и это великая тайна, но из

желудя не вырастет крыжовник, и не вырастит береза. Из желудя может ничего не вырасти. Но если он прорастет, то будет непременно дуб. В семени заключается потенция человека. И отсюда такой интерес Розанова к *полу*, к *семени*, к *деторождению*, к разного рода фаллическим темам в древних культурах: египетской, иудейской, греческой. Это все говорит о теме потенциальности, которая начинается как **потенциальность разума**, как схема понимания, о которых он говорит в «О понимании».

Кстати, следующую книгу он так и хотел озаглавить «О потенциальности». «И, написав ее, - говорит Розанов, - я хотел закрыть все вопросы, которые существуют в науке». Розанов пишет: «Я продал часть экземпляров на рынок для оберточной бумаги». Опять-таки, стоит ли ему верить? *Алексей Михайлович Ремезов* сообщает, что в 1905 году, когда он был секретарем журнала «Вопросы жизни» в Петербурге, Розанов принес тридцать экземпляров «О понимании» для раздачи всем желающим. И в редакцию стали приходиться библиофилы и с удовольствием брать экземпляр потому, что это была книга уже известного литератора, который создал себе имя в русской литературе. То есть, если эта книга была жива, существовала двадцать лет спустя после ее выхода, то означает, что Розанов берег ее, ценил ее и относился к идеям, высказанным в этой книге, с любовью.

И ещё заметим в связи с книгой «О понимании», *идею о важности настроения в познании*: «Сознание беспричинности настроения, или, что то же, их чистоты как произведения духа, выразилось и в языке: “груститесь, радуется, чувствуется неудовлетворенность, или жаль всех”, - говорят обыкновенные люди, когда и у них временно проступают настроения, которые вообще присущи только великим характерам. Значение настроений в истории нельзя достаточно оценить. Все великое в ней произведено ими. Религии и революции, искусство и литература, жизнь и философия – все одинаково получают свой *особенный характер в настроении тех, кто создает их*». Вот это, опять-таки, **потенциальность**. И Розанова будут упрекать в том, что утром он печатался в консервативной газете, а вечером – в либеральной. Что это флюгер, человек без хребта, без устойчивого мировоззрения. А чего бы не допустить, сказал бы Розанов, что утром мои взгляды такие, а к вечеру под влиянием факторов они поменялись. И я фиксирую, я ощущаю то, что я чувствую в данный момент времени. Поскольку эмоции мои переменчивы.

Неслучайно и неспроста Розанов мог быть и *противником Революции*, критиком революционных идей. А начинал он с весьма последовательного христианского консерватизма и *симпатизантом Революции*. «Когда начальство ушло» называется его книга. Речь идет о первой Революции. Потому, что ко второй Розанов относился однозначно отрицательно, выброшенный из Петербурга в Сергиев Посад и лишившийся всех накоплений в результате инфляций.

Но вот его путь в культуре не так уж мал – тридцать с лишним лет, между «О понимании» (1886 год) и «Апокалипсисом нашего времени» (1918 год). И опять-таки повторюсь, Розанов почти что ровесник Владимира Соловьева, и для нас это все будет позже. Для нас Розанов – это *человек эпохи модерна*, человек эпохи *серебряного века*, автор «Уединенного» и «Опавшие листья».

Вот первая известность к Розанову приходит после выхода его статьи, а потом и отдельной брошюры «Место христианства в истории». Это был его доклад, речь в Елецкой гимназии, где он преподавал. Учениками его в Ельце будут и *Сергей Николаевич Булгаков*, и *Михаил Михайлович Пришвин*, которого Розанов выгнал из гимназии за ссору с учителями, то есть, с ним. Пришвин, который боготворил Розанова как писателя, не мог ему простить ему эту историю, недоразумение, которое случилось в гимназии. Видимо, Розанов не был очень искусным преподавателем. Гимназисты дразнили его «козлом» за козлиную бородку. Вряд ли у него была сильная учительская харизма. И в последствии, участвуя в философских собраниях, обществах, Розанов никогда публично не выступал. Если была необходимость, он писал, посылал текст своего выступления. Всё говорит о том, что он *не был публичным оратором*. Это был *человек интимного, кабинетного мышления*. Вот письмо, вот передовая статья в «Новое время», где Розанов проработал более двадцати лет, став наряду с *Михаилом Меньшиковым*, главным нововременским публицистом и колумнистом.

Так вот, в докладе «Место христианства в истории» Розанов, выступая к дате «903-е Крещение Руси», говорит о синтезе, о том, что христианство состоялось потому, что оно смогло применить к себе два начала: арийское начало (начало *объективное*, направленное на внешнее, порождающее государства, искусство, право), и семитическое начало (еврейское начало, направленное на *внутренний мир*, на внутреннюю душевную и религиозную жизнь человека, породившая религию личного Бога). И, собственно говоря, христианство как мировая религия произвело синтез этих двух начал.

«Новый завет» Розанов оценивает так: «Вместо духа исключительности и строгости Ветхого завета, который веет величием и ужасом, в Евангелии – дух светлой радости, дух прощения и примирения, любви к людям. По характеру он одинаков с арийским духом. Небесная радость, которая слышится в Евангелии, склоняется к земной радости, которой проникнута арийская жизнь. Она просветляет ее собой, но не отрицает уже». Вот такое очень комплементарно-оптимистическое понимание христианства, которое в последствии Розанов будет изживать, как раз возвращаясь к Ветхому завету, с его плотью и кровью, с его деторождением, с жизненными соками. «В Иисусе Сладчайшем мир прогорк», - скажет он в 1907 году.

Но ранний Розанов – это попытка христианского, я бы даже сказал, *православного философствования*. Розанов поступает как яростный анти-католик, анти-западник, анти-

экуменист. Эта статья «Место христианства в истории» и стала причиной его размолвки с В. Соловьевым, который заметил юного публициста (разница между ними была три года) и написал небольшую рецензию в положительном ключе. Соловьеву вообще нравится, когда что-то примиряется, что-то образует синтез. И вот Розанов, который очень берег письма самых разных людей, переплетал их в отдельные тома, и клеивал такие бандерольки, небольшие записочки с характеристикой этих людей, по поводу В. Соловьева написал: «Заказное-то и было причиной Порфирия Головлева и проч. Я ему ничего не ответил, и великий был оскорблен. Так бывает, что гора родит мышь, а то и мышь – гору. Пророки навек рассорились, разойдясь в адресах, значит у Гоголя: “Чинчина – почитай”».

Вот пророки рассорились и разошлись в адресах. Здесь надо сказать, что в отношениях между Розановым и Соловьевым были самые разные периоды. В сочинении «Порфирий Головлев о свободе и вере» Соловьев ополчается на розановскую статью «Свобода и вера», где Розанов, по сути, выступает *против свободы совести*, говоря, что вера – это истина, и никакая свобода от истины не может быть допущена государством. Соответственно логику Розанова Соловьев называет логикой Иудушки Головлева из соответствующей повести *Салтыкова-Щедрина*. Но именно это было крайней точкой охлаждения, а потом был процесс постепенного сближения. Розанов публикует рецензию на «Красоту в природе» Соловьёва на сто страниц – «Красота в природе и ее смысл». Потом они встречаются лично в Петербурге. Розанов подсказывает Соловьеву идею *антихриста*, «Трех разговоров». «Я сказал ему, что антихрист будет не тот, кто все у людей отнимет, а тот, кто им все даст, но во имя свое», - вспоминает Розанов.

И поэтому вторая часть этой записочки совершенно другая по тональности. И я думаю, она воспроизводит дарственную надпись на «О понимании», книги, которая будет подарена В. Соловьеву: «Братья мы истинно по духу. Не гордо ли, однако, не суесловно ли, ибо закричали о чудесах, когда мир их исключил. Убоялись антихриста, когда мир не боится и Христа».

Тема взаимоотношений Розанова и Соловьева могла бы стать предметом отдельной книги. Пока обозначим только то, что Розанов написал более двадцати статей о Соловьеве. Он постоянно отмечал выходящие тома собраний сочинений. Но когда в письмах другим он характеризует Соловьева, как например в письме Страхову, в комментариях по поводу страховских «Писем»: «В Соловьеве какой-то осколочек антихриста сидел, он весь был SOLO – один». То есть, такой гений, который *противопоставляет себя человечеству*, возвышается над ним. А человечество этого не прощает.

Опять-таки, ранний Розанов – это соотнесение себя с *Федором Достоевским* и *Константином Леонтьевым*. Два, казалось бы, антагониста. С Леонтьевым Розанов знакомится и заочно общается в переписке, которая длилась последние месяцы жизни К.

Леонтьева. Розанов задумывает статью о Леонтьеве под названием «Эстетическое понимание истории». И он шлет Леонтьеву первые параграфы этой статьи, и Леонтьев говорит: «Меня опустошаешь!». Он нашел человека, кто правильно понял его мысль. И начинает постоянно писать Розанову, поясняя какие-то моменты в своих текстах, приглашает его в Оптину пустынь навестить. Розанов так и не собрался. Личная встреча так и не произошла. И потом Розанов скажет, что «я знал, пожалуй, трех людей умнее себя, ну и еще К. Леонтьева».

С Достоевским личной встречи, по всей видимости, также не было. Хотя по идее Розанов мог даже быть и при его «пушкинской речи». Но мы не знаем об этом. Но Розанов его боготворит. И Розанов является автором первого предисловия к первому незавершенному тому «Собрания сочинений» Достоевского, которое дальше не пошло. И Розанов является автором книги «Легенда о великом Инквизиторе». Именно с легкой руки Розанова этот текст стали называть легендой о Великом Инквизиторе, хотя в романе Достоевского он называется «Поэмка». Иван Карамазов рассказывает эту поэмку Алеше. И именно этот небольшой текст становится предметом целой книжки Розанова, где талант Достоевского оценивается отнюдь не только комплиментарно. Это, как скажет Михайловский, «жестокий талант». И Розанов говорит о том, что Достоевский все время погружает читателя в мир швов, каких-то зазоров, которые существуют в бытии, и это такой замораживающий ужас. Привлекательность этого мира – бездна человеческой души. «Как ни привлекателен мир красоты, есть еще нечто более привлекательное, нежели он – это падение человеческой души. Странная дисгармония жизни, далеко заглушающая ее немногие стройные звуки. Он не избирает не одной картины в природе, чтобы любить ее и воссоздавать. Его интересуют только швы, которыми стянуты все эти картины. Он, как холодный аналитик, всматривается в них и хочет узнать, почему весь образ божьего мира так искажен и неправилен. Туда, туда, - зовет он, - в мир искажений и страданий, и рассмотрения самих швов, которыми скреплена природа. Туда можно пойти действительно, забыв и мир красоты, открываемый в искусстве и поэзии, и холодные сферы науки, слишком далекие от нашей бедной земли, но которые мы забыть никак не можем».

Тема «швов» отразится и на других писателях. Потом *Сигизмунд Кржижановский*, один из потрясающих писателей советской эпохи, практически не печатавшихся тогда, напишет текст, который будет называться «Швы». Я думаю, он пошел немного по стопам Розанова.

Но вот эта закраина Достоевского, которая выражается в его *подпольном человеке*, в его «Записках из подполья», вступает даже в какой-то конфликт со светлым образом христианства, который хочется видеть Розанову. И он его видит и принимает в Достоевском, его анти-католичество, его критику Запада легко принимает. Он не хочет принимать *трагический разлом*, может даже более языческий, более античный, чем

христианский. Вообще это сравнение, **язычество и христианство** – это вечная тема Розанова. «Опавшие листья» не рождаются из ничего. Они рождаются уже на полях розановского творчества, которое идет от больших масштабных произведений типа «О понимании», от «Длинного дыхания», статьи на 120 страниц – к маленьким фрагментам, из которых соткана буквально ткань «Уединенного». В «Эмбрионах», которые публикуются в сборнике «Религия и культура» (это такие зачатки «Уединенного», зачатки «Опавших листьев», которые появляются уже в конце 19-го века) есть *сравнения стоицизма с христианством*: «**Стоицизм** – есть *благоухание смерти*. **Христианство** – *пот, муки и радость рождающей матери, крик новорожденного младенца*. Христианство без буйства, без вина и опьянения, есть полная веселость, удивительная легкость духа, и никакого уныния, ничего тяжелого. Ангелы и мученики были веселы: одни – в пустыни, другие – идя на муки. Есть неуловимая *тонкая черта, соединяющая стоиков с фарисеями*. Оба брезгливы по отношению к миру. Один уходит от него в ванну и вскрывает себе жилы, читая «Федон», другой отходит от него в сторону и становится на молитву».

Где-то к концу века, в 1898 году Розанов отправляется в итальянское путешествие и пишет «Итальянские впечатления». Оказывается, и католицизм не так страшен: он видит факельные шествия в Колизее в страстную пятницу, потом присутствует на Пасхальном богослужении в соборе святого Петра, которое ведет кардинал *Рамполла*, и один из текстов так и начинается: «А на утро я встал и пошел к язычникам». То есть, переживая эту католическую страстную неделю и принимая участие в католическом праздновании Пасхи, Розанов не отменяет мысль, что вот надо посетить храм богини Весты.

Темы аскетизма и пола в философии Розанова

И эта тема все больше и больше преобладает в творчестве Розанова потому, что из такого консервативного понимания христианства он переходит к идее **христианства как сада вер, не соединения, но примирения**. Добрые соседи, по обе стороны от забора сидят и мирно пьют чай. А уже потом – к **критике христианства**, поиску **альтернативы в язычестве**, альтернативы в культурах древнего Востока: «Возрождающийся Египет», в эллинских мистериях «Во дворе язычников» – это все названия книг Розанова. И действительно, человек, что называется, глубоко укорененный в лоне христианской культуры, начинает изнутри задавать какие-то неудобные вопросы. И прежде всего эти неудобные вопросы связаны для него с **темой пола** и с **темой аскезы**. Не случайно Розанова иногда называют *русским Фрейдом*. Но никакого Фрейда Розанов не знал. В лучшем случае он ссылается на *Отто Вейнингера*, на «Пол и характер», на идею мужа дев, не биологического, но *гендерного определения пола человека*, который идет от Вейнингера, австрийского писателя, гомосексуалиста, покончившего жизнь самоубийством.

Тема аскетизма тоже отнюдь для Розанова не тема отказа от пола, а скорее тема **сублимации пола**. Его интересует не аскетизм с зажатыми зубами, Анжело у *Пушкина* или средневековый инквизитор, а аскетизм как любовь к плоти человеческой, аскетизм, который лучится великой нежностью. Доктор *Федор Гаас*, будущий преподобный *Сергей Радонежский*, святой *Франциск Ассизский* – он отмечает, что подлинны аскеты есть аскеты с юности: «Самые гениальные прозрения начинались в науке и философии, возникали в тот самый возраст кончающегося отрочества и начинающегося мужества, которым Достоевский в одном месте с недоумением заметил: “Не знаешь о человеке в ту пору, уйдет ли он в монастырь или пойдет и спалит деревню”. Поэтому и аскетизм, он приходит в эту пору, влетает как буря, как вихрь, но опять он налетает именно в этом возрасте. Великие подвижники суть отроки. Подвижники, которые затем до могилы лучатся в молитве».

Поэтому Розанову интересны не только аскеты, но и различные девиации: люди, занимающиеся онанизмом, гомосексуалисты, лесбиянки, люди третьего пола. Он начинает искать эти прослойки содомии у всех, даже у *Льва Толстого* и *Владимира Соловьева*, анализируя «Крейцерову сонату» и «Смысл любви». Так рождается тема книги «В темных религиозных лучах», которая будет запрещена цензурой в ее сущем виде и разбита на две книги «Темный лик. Метафизика христианства» и «Люди лунного света». Это эмблематические для Розанова книги, которые в советское время также было трудно достать, как и труды *Фридриха Ницше*. Эта тема третьего пола, тема связи христианства, христианского аскетизма с измененными половыми состояниями человека, вплоть до того, что в «Апокалипсисе нашего времени» он будет утверждать, что сама суть христианства в содомии, обозначая ее буквой С или S в латинском языке. Большая часть его переписки с отцом *Павлом Флоренским*, с которым он дружит и тесно общается вплоть до смерти, именно об этом. Не стоит скрывать, что Розанов ставил и личные эксперименты. В «Уединенном» он напишет: «О, мои грустные опыты с С». Он признается в этом Флоренскому. Хотя, казалось бы, основной пафос Розанова – это семья, деторождение, любовь, тайна рождения, но здесь Розанов касается каких-то краев, очень волнующих, таинственных и страшных. Поэтому глубина, на которую пловец ныряет, иногда становится опасной. Но в этом и какая-то чарующая привлекательность. Розанов нырнув, старается потом вынырнуть. Но это также и зловещая будущность, потому что из его четверых детей только одна дочь Татьяна дожила до пожилого возраста и написала воспоминания о своем отце. Одна дочь покончила самоубийством. Сын умер от тифа в 18-году. И абсолютное отсутствие потомства. Нет внуков, нет потомства у человека, который писал о поле и деторождении. Можно привести здесь слова самого Розанова из «Уединенного»: «Я говорил о браке, о браке, о браке. А мне шла все смерть, смерть, смерть».

Вот начало века – это время религиозно-философских собраний. Когда в Петербурге по инициативе группы литераторов *Мережковского* и *Гиппиус*, а также

разных философов (Розанов, в общем-то, к ним примыкает) начинаются такие собеседования интеллигенции и представителей церкви, полиция и обер-прокурор дают разрешение, и в зале Географического общества начинаются **религиозно-философские собрания**. Они проходили на протяжении 1901-1903 годов. Было в общей сложности двадцать два заседания. Появился журнал «Новый путь», который редактировали Мережковский и Гиппиус, и где печатались протоколы религиозно-философских собраний. Председателем собрания был епископ ямбургский *Сергий* в последствии патриарх *Сергий (Старгородский)*, который в 1943-м году станет патриархом.

И действительно, эти собрания были удивительным явлением. Там обсуждались самые разные темы. И тема семейного вопроса, и отношение к инославным. Выступал *Волконский* – русский католик, директор императорских театров. И тема отношения церкви и государства. И вот на 13-ом заседании религиозно-философских собраний Розанов прислал свой доклад «О некоторых подробностях церковного воззрения на брак», доклад, который долго потом будут вспоминать. Даже 25 лет спустя, митрополит *Антоний Храповицкий* будет говорить, что совсем Розанов предлагал в храме бордель устроить. Но бордель в храме устроить он не предлагал, а вот что он предлагал, говоря о таинстве брака, таинстве венчания, и о том, чем должны, собственно, заниматься брачующиеся: «*Несоответствие храма и венчающихся* в нем поразительно. Это как рой пчел, залетевших в комнату. Остаются они здесь, задержись, или они пережальют людей или люди передавят их. Сделаем опыт секундный, страдальческий, мысленный. Но окончательно решающий вопрос о чистосердечии благословения на брак. Но задержись в храме пчелиный рой новобрачных не на час, а на неделю, не для внешнего выслушивания слов о чадородии, а также и для выполнения заповеди, цепляясь за слова “брак честен, ложе не скверно”. И вдруг пелена *fata morgana* спала бы с глаз мира». Он по сути говорит о том, что почему бы новобрачным не остаться в храме для первой брачной ночи, если уж это таинство является таким святым. И в качестве параллели приводит Кану Галилейскую, куда Христос пришел, чтобы воду превратить в вино. У евреев брак всегда совершался на дому и именно в покоях дома окружавших куппу, самодельный переносной шатер, где новобрачные оставались наедине: «От того Спаситель их не видит в евангелиевском рассказе, что их среди гостей уже не было. Вот такая куппа, бывшая в Галилее, не противоречившая Ветхому Завету – завету обрезания, совершенно не совместима с Заветом Крещения и не возможна в церкви нашей». Заметим, что Христа Розанов все-таки называет Спаситель, то есть, на церковном языке. Со временем укрепляется это настроение Розанова, что *Ветхий Завет* более прав в отношении к полу, в обрядах (говорит о иудейской **микве**, омывании), чем *Новый Завет*, (который видит скверное и нечистое в половом акте, в сочетании, даже в сочетании супругов. И женщина, родившая ребенка, должна пройти через какой-то период молитв очищения.

Все это очень настораживает Розанова, и в 1907-м году в Религиозно-философском обществе в Санкт-Петербурге он выступает в дискуссии по докладу *Мережковского* «Гоголь и черт», где Мережковский говорит о том, что отец *Матвей*, духовник *Гоголя* и есть тот, кто отвратил его от творчества и лишил его духовных творческих сил, кастрировал. Розанов читает доклад «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира», где он говорит о том, что во Христе мир прогорк, что на чем-нибудь надо остановиться: «Или этот мир свят, и все то, что в этом мире – свято: и деторождение, чувства удовольствия, наслаждения. Или тот мир за гробом свят, но тогда этот мир с его чувственной жизнью не свят». Христос остановился на этом, и мир во Христе прогорк. Вот собственно, вот этот *дуализм мира того и мира этого* – это не совсем христианское ощущение. Это в большей степени **гностическое ощущение**.

Гимназический ученик Розанова *Сергей Булгаков* будет выстраивать свою философию совершенно из иных понятий. **София** и **обожение мира**, где все в мире, в том числе и *материальное имеет религиозную ценность*. Религиозный реализм – так назовет *Струве* мировоззрение Булгакова, а еще раньше это словосочетание *Соловьев* употребит для характеристики мировоззрения евреев. Поэтому, отношение Розанова к евреям – это очень двойственная и сложная тема. Известно, что когда было дело *Бейлиса*, Розанов попытался стать на сторону его обвинителей. То есть, дело это было сфабриковано по поводу Бейлиса, который был обвинен в ритуальном убийстве христианского младенца *Андрюши Ющинского* в Киеве. И вообще, это дело рассматривалось как такая *черносотенная подоплека еврейских погромов* и преследования евреев. И вся либеральная интеллигенция встала на защиту Бейлиса. И тут Розанов написал книгу «Обонятельные, осязательные отношения евреев к крови», где он на сотнях страниц попытался доказать, что если Бейлис и не убивал христианского младенца, то в принципе такое убийство могло быть возможным. Розанова показательно исключили из Религиозно-философского общества, подвергли остракизму.

Но в конце жизни Розанов пишет письма прощальные своим друзьям и в том числе пишет письмо евреям, говоря о том, как он их любит. Даже завещает им права на свои издания. Так что творческий сегмент Розанова находится где-то между *филосемитизмом* и *антисемитизмом*. Как и в политических вопросах, здесь тоже нет ничего устойчивого.

Специфическое письмо Розанова

Наверное, нужно подойти к тем текстам, которые обессмертили имя Розанова в серебряном веке. Это «Уединенное» почти на праве рукописи, и еще девять книг были написаны им в таком стиле: «Опавшие листья» (два тома), «Мимолетное», «Смертная», «Сахарна». Многие из них не были изданы при жизни Розанова и выходили посмертно. Но найдя эту манеру, Розанов уже не мог от нее отказаться. Это можно сравнить с блогом, с ЖЖ – живым журналом, с таким *гипертекстом*, где по поводу одной мысли

может быть своя ветвь комментариев, дискуссий. То есть, задолго до интернета, Розанов по сути попытался воплотить этот принцип в своем письме. В письме, Виктор Борисович Шкловский, автор небольшой брошюры «Розанов 20-го года» охарактеризует его сочинения как **романы без мотивировки**. Где есть восемь тем, включая *литературу, евреев, Бога и ад, революцию, друга* (так он называл Варвару Дмитриевну, свою гражданскую жену) и ее *болезнь*. Потому что, когда «Уединенная» публикуется, его жену разбил инсульт, и ему пришлось ухаживать за ней. И эти темы находятся в таком музыкальном порядке. Они лишь по видимости случайно чередуются, но они вперемешку продолжают развиваться и по-новому раскрываться. Вот такой принцип романа без мотивировки, который отмечает Шкловский, возводя жанр «Опавших листьев» к «Дневнику писателя» *Достоевского* и «Простой речи о мудреных вещах» позднего *Михаила Петровича Погодина*.

Я бы еще сказал, что это жанр достаточно психологически близок *японской литературе средних веков Исэ-моногатари*. Весьма свойственно японской литературе любовью к смакованию бытовых и чувственных подробностей. Это то, что шокирует Розанова потому, что есть сферы, которые не принято было придавать публичности. Но это касается и самой мотивировки автора, которую Розанов сразу же заявляет вначале «Уединенного»: «Для кого я пишу, кому это нужно? Просто мне нужно, добрый читатель. Я уже давно пишу без читателя. Просто потому, что нравится. Как без читателя и издаю. Просто так нравится. И не буду ни плакать, ни сердиться, если читатель, ошибкой купив книгу, бросит ее в корзину. Выгоднее не разрезая, лишь отогнув листы, продать со скидкой пятьдесят процентов букинисту». И дальше он посылает читателя то к черту, то к Богу, говоря ему «Au revoir!»-«До встречи на том свете!». Такое циничное, пренебрежительное отношение к читателю, которое в общем-то является литературным приемом и провокацией. Розанову, конечно же, надо, чтобы его книгу купили, чтобы она окупилась, и вопрос денег для него всегда стоял ребром. И для книги, несмотря на то, что она вызвала скандал в обществе, это был хороший пиар.

Книга была раскуплена, и можно было продолжать писать в таком духе два тома «Опавших листьев». Каждый фрагмент занимает отдельную страницу, и у него есть подпись: «за нумизматикой», «на транспаранте», «на извозчике», «в вагоне конки». Он не только фиксирует свою мысль, но и место или иногда время, где и когда все это пришло. Иногда мысль о Боге приходит в ватерклозете – почему, нет? Место уединения. В «Опавшие листья» Розанов вкладывает фотографии семейные, причем без рамки. Это сыграет эффект как бы забытой фотографии в книге. В конце он дает алфавитный указатель, даже не предметный по словам, а просто алфавитный указатель. Поясняет: «Каждая моя строка – Священное Писание. “Как вы смеете?”, - возмущается читатель. “А вот так и смею”, - смеюсь, ему в ответ». То есть, Священное Писание не в том смысле, что это новое Евангелие или новая Библия, как «Заратустра» *Ницше*, а в том плане, что каждый элемент бытия достоин бессмертия: «Моя душа сплетена из грязи, нежности и

грусти». Или еще: «Это золотые рыбки, играющие на солнце, но помещенные в аквариум, наполненный навозной жижицей, и даже не задыхаются. Даже тем паче. Неправдоподобно. И, однако, так. Бог меня всего позолотил. Чувствую это. Боже, до чего чувствую». *Позолотил* - выделено курсивом потому, что *золотарь* – это человек чистящий нужники. Вот и догадайся, что сделал Бог с Розановым. Все это создает впечатление с одной стороны *интимности, самокопания, психологического дневника*, выпадающего за грань интимности, с другой стороны определенной *литературной игры, мистификации*. Но темы розановские остаются теми же.

Но надо сказать, что появляются и новые темы. Вот, например, **тема дара**: «Не додашь чего и в душе – тоска. Даже если не додашь подарок. Девочка на вокзале. Киев. Которой хотел подарить карандаш – вставочку, но промедлил, и она с бабушкой ушла. А девочка та вернулась, и я подарил ей карандаш. Никогда не видала и едва мог объяснить, что за чудо. Как хорошо ей и мне». Чудо – опять выделено курсивом. То есть, *дар бескорыстный* – это чудо потому, что *сама жизнь является даром Божьим*. Благодать является даром Божьим. Тема дара, безусловно, *христианская тема*. И в философии конца 20-го века она возникнет у *Жака Деррида*, в книге «Дар смерти». Можно вспомнить здесь Розанова, где эта тема присутствует.

И, наконец, последняя книга Розанова, которая тоже в известном смысле написана в подобном жанре «Опавших листьев» – это «Апокалипсис нашего времени». Эта книга рождается уже в голодные революционные годы. Розанов переезжает из Петербурга в Сергиев Посад, в надежде, что там ему удастся найти немножко больше пропитания для своей многочисленной семьи. Снимает дом священника *Беляева*, ректора семинарии. Дом большой и трудно отапливаемый, требующий много дров для тепла. И чтобы как-то прокормить семью, он придумывает издавать такие брошюры объемом в один лист, которые можно продавать как серию. И не только продавать, но и рассылать по подписке. Он собирает порядка сорока подписчиков со всей России, которые присылают заявки на эти тетрадки.

У «Апокалипсиса нашего времени» сначала название было другое: «Троицкие березки». Он хотел подражать *троицким листам*, которые раздаются в Сергиевой лавре с проповедями, с наставлениями. То есть, хоровод березок до сих пор стоит возле дома священника Беляева в Красюковке, в районе за Сергиевом Посадом. И тема апокалипсиса объединяется книгой «Откровения» - это единственная ветхозаветная часть в «Новом завете». Здесь мы видим солнце, небо, звезды, жену, облаченную в солнце, здесь мы видим всадников апокалипсиса. Динамика этой книги кажется Розанову совершенно отличной от всех остальных новозаветных книг. И рассуждая о тяжелейшем кризисе, в который повергла Россию Революция, Розанов рассматривает это на религиозном фоне: «Последние времена. Солнце загорелось раньше христианства. И солнце не потухнет, если христианство и кончится. Вот ограничение христианства,

против которого ни обедни, ни панихиды не помогут. Еще об обеднях. Их много служили, но человеку не стало легче. Христианство не космологично. На нем трава не растет. И скот от него не множится, не плодится. А без скота и травы человек не проживет. Значит, при всей красоте христианства человек все-таки с ним одним не проживет. Хорош монастырек. В нем полное христианство. А все-таки питается он у соседней деревеньки. И без деревеньки все монахи перемерли бы с голода».

Ну вот такие страшные, в общем-то, упреки христианству. И рассуждения о том, что «вернулись со спектакля, а шубы с вешалки в гардеробе пропали». Или: «Одна шестая земной части суши стала смертью и могилой для огромного количества людей. Мы умираем как фанфароны, как актеры, ни креста, ни молитвы. *Уж если при смерти чьей нет ни креста и молитвы, то это у русских.* И странно. Всю жизнь крестились, богу молились, вдруг – смерть, и мы сбросили крест. Просто, как православным человеком русский никогда и не жывал. *Переход в социализм, значит полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно в баню сходили* и окатились новой водой. Ты кто, блуждающий подсолнечник? Я – нигилист. Я только делал вид, что молился. Я только делал вид, что живу в царстве. На самом деле я сам себе свой человек. Я рабочий трубочного завода. А до остального мне дела нет. Мне бы поменьше работать. Мне бы побольше гулять. А мне бы не воевать. И солдат бросает ружье. Рабочий уходит от станка. Земля, она сама должна родить. И уходит от земли. Известно – земля божья. Она – всем поровну».

Ну вот такие драматичные тетрадочки, из которых только треть была издана, а две трети написаны, но были выпущены только в собрании сочинений Розанова, в тридцатитомном, которое издал *Александр Николаевич Николюкин*. Уже оно было закончено в нулевые годы. Сейчас издается второе «Собрание сочинений» Розанова. Поэтому «Апокалипсис...» – это еще не до конца прочитанная книга Розанова в русской культуре.

Но надо сказать, что умер он православным, 5 февраля, 1919 года, исповедовавшись, причастившись не у *Флоренского*, которого он не пожелал видеть (слишком сложен), а позвав простого приходского попа к себе домой. То есть, примирение с Христом было предречено в «Уединенном»: «Гуляй душенька, гуляй милая, а к вечеру возвращайся к Богу». Розанов, конечно, один из самых больших путаников в русской культуре. Но один из самых драматических, трагических, и талантливых писателей потому, что письмо Розанова ставит его в один с *Леонтьевым*, с *Достоевским*, с *Толстым*. И сегодня мысль Розанова и даже формулировка «Апокалипсис нашего времени» актуальны, как никогда.

Лекция 5. Философия Сергея Трубецкого.

Сегодня мы поговорим о философии *Сергея Николаевича Трубецкого*, философа, который был ректором Московского университета, но очень недолго. Всего 27 дней. Он был *первым выборным ректором университета*, когда университет, в годы революции 1905 года, получил автономию. И, по сути, защищая Московский университет, в возрасте 43 лет он получил инсульт в кабинете министра народного просвещения, вскоре уйдя из жизни. Вот такая небольшая жизнь, но очень яркая. И очень значительная фигура в истории русской философии.

Становление и творческие вехи С. Трубецкого

Вот часто говорят, что **соборность** – это одно из основных понятий русской философии. И отсылают к *славянофилам*. К *Хомякову*. Но, вообще-то говоря, для Хомякова соборность была признаком церкви потому, что в символе веры говорится о единой, святой и апостольской, соборной церкви, то есть, это не философское понятие. Скорее *теологическое понятие*. А вот у Сергея Николаевича Трубецкого была статья о соборной природе сознания, человеческого сознания – здесь соборность встречается как *философский и гносеологический термин*. То есть, он пытается свою теорию личности, свою теорию познания, свою идею родовой памяти, интерпретировать через понятие соборность. Соборное понятие – **соборное сознание**.

Трубецкой, представитель старинного дворянского рода. Имя происходит от реки Трубеж. Родился он в 1862 году в имении Ахтырка, под Москвой. Это было родовое имение, купленное еще его дедом, вернее матерью деда – пробабкой Сергея Николаевича. А дед его *Петр Иванович Трубецкой*, князь, сенатор, генерал поставил монумент на могиле матери в Ахтырке, написал очень трогательные стихи, высек на мраморной стеле. И вот что удивительно, родовое гнездо Трубецких, проданное в 50-х годах с молотка, до нас не дошло, оно было уничтожено в результате пожара в 1920 году. Его подожгли крестьяне. А вот церковь Божьей матери и вот эта стела, поставленная дедом философа на могиле, сохранились. Сегодня их можно видеть. Поскольку Ахтырка находилась в двенадцати верстах от Троице-Сергиевой лавры, то первенец семьи *Николая Ивановича* и *Софьи Алексеевны* (урожденной Лопухиной), получил имя преподобного Сергия. Сергей Трубецкой назван в честь великого игумена земли русской.

Отец, *Николай Петрович Трубецкой*, был очень увлеченным человеком: первый создатель «Русского музыкального общества», вместе с *Николаем Григорьевичем Рубинштейном*, а в 60-е годы – Московской консерватории. По сути, вкладывал свои средства для создания консерватории и разорился. В имении постоянно были музыканты. Был Рубинштейн, был скрипач *Ауэр*, исполнялись трио, квартеты, звучала

музыка. А младший брат Сергея Николаевича – погодок Евгений, тоже станет замечательным русским философом и правоведом. Мы о нем обязательно поговорим. Вот они растут в этой музыкальной атмосфере.

И не только в музыкальной. Мать воспитывает детей в духе *уважения к личности, к человеческому достоинству, к равенству и к бережному и уважительному отношению к крестьянам* и крестьянским детям. Так в «Воспоминаниях из прошлого» Евгений Трубецкой говорит, что мать очень сердито наказала братьев, когда они в день какого-то церковного праздника пряниками кидались в крестьянских мальчишек, стараясь больно ударить их. Но вот это представление о человеческом достоинстве, этот **закон универсальной соотносительности** (а именно так Трубецкой назовет свой метафизический закон, когда будет писать философские статьи), эта **коллективная чувственность** (еще одно понятие Сергея Трубецкого, где чужая боль переживается как своя собственная) – все это с молодых лет было присуще мальчику.

И вот Евгений Николаевич в «Воспоминаниях из прошлого», которые он пишет 1917-м году, в марте, в революционной Москве, вспоминает ушедшего в 1905 году старшего брата в главке «Покойный брат Сергей Николаевич Трубецкой». И вот он пишет о духовной атмосфере в Ахтырке. В этой атмосфере он до конца жил всем своим сердцем. А сердце – самое высшее в человеке и самое большое, что он может дать людям. Самое яркое из моих воспоминаний в его детстве – это именно воспоминание об этом сердце: «Я был тогда мал, очень мал. Мы шли с лопатами копать наш ахтырский сад, огород, тот самый, о котором было уже упомянуто. По дороге мы оба залюбовались какой-то необыкновенно красивой бабочкой. Ее тут же поймал и с детским легкомыслием сорвал ей крылышки. Никогда не забуду, что тут сделалось с Сережей. Он весь задрожал, заплакал, закричал и сильно ударил меня по ноге лопатой. После того мы долго ревели. Я от боли и отчасти от стыда. А он от ужаса перед тем, что я сделал. Так он с детского возраста переживал страдание живой твари». Ну и вслед за этим вспоминает уже последние годы жизни брата, когда Сергей Трубецкой, профессор Московского университета, сострадал молоденькой барышне, сидевшей в тюрьме, и, видимо, она участвовала в революционных выступлениях, демонстрациях и перестукивалась с женихом, сидевшим рядом. Этого молодого человека она видела один раз в жизни, когда его провели мимо нее в другую камеру. И без памяти его полюбила. Чувства с обеих сторон передавались посредством стука из камеры в камеру. Потом ее освободили. Его куда-то сослали. И она теряла надежду его увидеть, и вот он заботился о том, чтобы возлюбленные все-таки нашли друг друга...». И Евгений пишет: «Это была все та же боль о бабочке с разорванными крылышками. И в этом он был весь самой сердцевиной своего существа».

Может быть, поэтому похороны Сергея Трубецкого в октябре 1905 года превратились в многотысячную революционную демонстрацию, с революционными

знаменами. Хотя Сергей Николаевич, отнюдь, не был революционером и не был марксистом. Напротив того, в сборнике «Проблемы идеализма» 1902 год он будет критиковать философию *Маркса* и *Энгельса*. Это был либерал – человек, ценивший свободу и боровшийся за нее. Это был философ, который философски обосновывая, оправдывая идеализм и идеалы, мечтал о создании систематической идеологии. Иными словами, *учение об идеалах*, на основании которого можно улучшать земную жизнь человека, стремясь к более разумному, более гармоничному обществу, которое Сергей Трубецкой называл **метафизический социализм**.

Возвращаясь к юности философа, а юность его прошла сначала в Москве, надо сказать, что он учился в Московской гимназии Креймана, в третьей. Потом отец 1877 году был назначен калужским вице-губернатором, и семья уехала в Калугу. Братья перешли в калужскую гимназию, которую они и окончили. И здесь, конечно, сначала было увлечение социализмом, *Дарвином*, *Спенсером*, вульгарным материализмом. Так на совет матери, что надо больше жить сердцем, чем умом, Сергей отвечал: «Что такое сердце, мама? Это же ведь мускул, разгоняющий кровь вниз и вверх по телу».

Но вот уже в старших классах гимназии братья заинтересовались философией. Сначала позитивизмом *Конта*, *Спенсера*, *Миля*, а затем *немецким идеализмом*. Причем ключом к немецкому идеализму было чтение томов «Истории новой философии» *Куна Фишера*. Надо сказать, что они так неплохо изучили историю западной философии, что когда они стали студентами Московского университета и слушали лекции *Матвея Михайловича Троицкого*, они были крайне не удовлетворены уровнем преподавания философии в Московском университете. Потому, что знали о философии уже больше, чем их университетский профессор.

Но вот, кроме Куна Фишера, братьям попался *Хомяков*, тома его «Собрания сочинений». И надо сказать, вот этот *славянофильский идеал оказался им очень по сердцу*. Именно учение Хомякова о **цельном разуме**, о **живознании** во многом легло в основу философской концепции Сергея Трубецкого, хотя надо сказать, что вся его творческая судьба – это такое *удаление от Хомякова* и даже от хомяковщины, под которой он будет понимать узкий конфессионализм, воспринимая *христианство* все-таки как *мировую религию*, в которой есть и западное христианство: и католичество, и протестантизм. И Хомяков напрасно сводил западное христианство только к рассудочности, только к силлогизму, то есть, к схоластике, Трубецкой открывает богатство в *западноевропейских мистиках*. Он видит, что и там есть свое представление о сердце, о чувстве, хотя и понимает, и критикует ограниченность религиозного мистицизма.

Но тем не менее, и благодаря *Владимиру Соловьеву*, с которым братья знакомятся в 86-м году, будучи студентами Московского университета. Они не могут пройти мимо «Критики отвлеченных начал», «Духовных основ жизни», «Великого спора и

христианской политики», работы Соловьева 83-го года, где он меняет свое отношение к папству, к католицизму, и все это вызывает, с одной стороны, резкое неприятие и возмущение, но через это они меняют (во всяком случае первый это делает Сергей, который в этом отношении становится более западным, более ориентированным на западное христианство, чем Евгений) свое отношение к наследию Хомякова.

Кстати, говоря о юношеском мистицизме, стремлении расширить философию за счет таинственного и неведомого, можно привести еще фрагмент из «Воспоминаний...» Евгения Трубецкого о том, что в юности Сергей вдохновенно работал над сочинением о святой Софии, которое считал главной своей философской задачей. Но кроме сочинения о Софии, о которой мы еще скажем, он писал небольшой этюд об астрологии. И здесь мысль юного философа вдохновлялась апостольскими словами: «Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; звезда бо от звезды разнствует во славе». Трубецкой пишет: «Нет таинственной загадки, чем эти бесчисленные огни, горящие над нами. Миры отозваны в бесконечном пространстве и взаимно отчуждены в своем бесконечном отдалении. Но в предвечной любви собран этот распавшийся мир в предвечном замысле. Всеедино: и звезды, и мы, люди, которые созерцаем из нашего беспредельного отдаления. Люди духовно связаны со звездами, и от того-то, говорится в писании, о каждой грядущей славе людей, облеченных в солнце и звезды. У каждого своя звезда. Не в переносном, а в буквальном значении этого слова. Ибо в мире каким хотел и предвидел от века Бог, нет мертвого вещества. Все вещество должно собраться вокруг перворожденного всей твари человека и в нем одухотвориться, и тогда соберется вокруг человека, очеловечится все земное и небесное, тогда мир увидит человечество, облеченное в солнце и звезды. В этом и заключается та грядущая слава человека и мира, о которой говорят слова апостола».

Вот эти самые слова «...иная слава луны, иная солнца...» Евгений будет приводить в своих очерках о русской иконе «Три очерка о русской иконе», которую напишет в годы Первой мировой войны. «Умозрение в красках» - первый очерк. Это очень известные тексты. Можно сказать, это *исток русской философии иконописи* и опять-таки, интерпретируя на иконе звездное небо («небо усеяно сонмом золотых звезд»), он будет обращаться вот к этим апостольским словам и к юношеской думе своего брата. О том, что звезды не так далеки от нас, и есть какая-то *метафизическая природная связь между звездами и человеком*. Мысль, достаточно чужда христианству. Хотя, опять-таки, нужно вспомнить, что к новорожденному Христу – младенцу пришли звездочеты, волхвы («Небо звездою служащее и звездою учах уся»), то есть те, кто учился по звездам пришли поклониться звезде богоявленской, в свете которой родился бог-младенец. То есть, отношение христианства к звездочетам и к астрологии, как мы видим, все-таки не однозначно огульно и отрицательно. И Сергей, который воспитывался в церковной среде, церковной семье, в лоне церковной жизни, тем не менее, мог себе позволить предаваться в юности таким астрологическим рассуждениям.

И, кстати сказать, этот очерк о звездах пока не напечатан, не опубликован, насколько мне известно.

А вот что касается Софии, о которой упоминает Евгений, да, Сергей пишет магистерскую диссертацию так же, как и Соловьев в свое время докторскую диссертацию хотел написать о Софии (начал этим заниматься в Каире, во время своей первой заграничной командировки). Но я думаю, Сергей не знал ничего об этом опыте Соловьева. И обратился к этой теме совершенно самостоятельно. И этот текст, написан примерно в 1885 году – это был год выпуска Сергея из Московского университета, год, когда он получил степень кандидата и стал задумываться о магистерской работе. Этот текст дошел до нас в двух главах. Они хранятся в Государственном архиве РФ и которые были опубликованы *Ильей Семеновко-Басиным* в журнале «Вопросы философии» в 1995 году.

И этот текст действительно очень интересен. Это две главы, и они дают нам любопытный взгляд на **христианский гнозис**. Это идеал для Трубецкого. Для того, чтобы этот идеал разработать, он должен подвергнуть критике гнозис лжеименный или лжеименной, гнозис гностиков: *Василида, Валентина, Карпократа* и других гностических гносеархов. Но он идет дальше и говорит и о **германском гнозисе**. Он воспринимает немецкую философию, немецкий идеализм как своеобразное германское язычество, подавленное латинством, в корне которого лежит обоготворение гнозиса как такового. Иными словами, сознание личности, ее потенции, гипостазирована, то есть возводится в положительное, абсолютное начало. Таким образом, личность становится на место церкви, а гнозис – на место Софии. Относясь к гнозису, он не отрицает гнозис как таковой. Он говорит, что в древних гностических системах был ложен не гнозис (он был ложен как лжеименной гнозис), но греховна была София падшая, из коей он вытекал. Так точно и в германском гнозисе греховна она, греховен *отвлеченный рационализм знания*, возводимого на месте Софии Вселенской. А сам гнозис, взятый сам по себе и здесь, и там – совершенно законный элемент перед церковью. И он даже доходит до того, что формулирует фразу **истинный православный гнозис**, подчеркивая, что не только *Климент Александрийский*, но и каппадокийцы *Григорий Богослов* и *Василий Великий* исходили из Александрийского христианского гнозиса.

Во всей церкви христианской значение гнозиса, умозрения было весьма велико для отцов Церкви. На чем мы умышленно должны особенно остановиться. Из-за некоторых устарелых предубеждений враги высшего гнозиса не знают не только творения святых отцов, но не понимают и писания, где можно найти более *божественный идеальный и недостижимый образец христианского гнозиса*, чем, например, в творениях *апостола Павла*. Пока дух свободы жил в церкви божьей, пока не наступили смуты, дух тирании и рабства, пока Рим не стал светскою церковью, гнозис оставался свободным. Гнозис по-гречески – это *знание*. Но это не просто знание, это

знание с оттенком мистицизма, таинственного и поэтому на русский язык это лучше всего перевести как **ведение**. *Знать* и *ведать* – это несколько разные отношения к реальности. Медведь словно ведаёт мед, а не знает его. Потому что, не обладая рассудком, рациональным мышлением, медведь понимает, что мед – это нечто вкусное, его нужно найти и съесть. В этом отношении гнозис в нашей философской дисциплине лег в основу понятия **гносеология**. Но стоит задаться вопросом, является ли гносеология чем-то сакральным и таинственным, или это просто *теория познания*.

Ну вот это одна глава из двух, которые до нас дошли. А вот другая, десятая глава, она более концептуальна, и она продолжает как-бы эту идею, но в сторону того, чтобы создать некую **христианскую физику богоматерии**, которая и должна быть выражением этого самого христианского гнозиса. Что такое физика богоматерии? Это представление о мире как о *мире церковных таинств*, ибо там действуют таинства церкви, и поэтому *мир не только физичен, но и духовен*. Духовное действует в мире и изменяет его. Вот собственно, само слово **богоматерия** – это понятие, которое Трубецкой берет у *В. Соловьева* в его «Трех речах о Достоевском». По сути, не надо путать с Богоматерью это представление о особом рода духовной телесности, о материи, которая преобразуется духовным светом. Причем, не только материя, но, наверное, и чувственность. *Ильин* потом скажет – **просветленная чувственность**, когда чувства человека омываются, включаясь в эту мистерию.

Если таинства действительны, если таинства не просто символ, то таинства должны действовать в истории. И надо сказать, что совершенно молодой философ, двадцати пятилетний философ, он пытается осмыслить для себя философские предания церкви и жизнь в церкви, которая для большинства его ровесников, современников представляет голую обрядность. То есть, некое *бытовое исповедничество*. Нет, за этим, что что-то стоит, что подлежит *философскому осмыслению*. И вот Трубецкой пишет в десятой главе «Софии»: «Дело дошло до того, что первый, кто попытается теперь изобразить таинства церковные как процесс органический, кто попытается *построить философию церкви как умозрительную физиологию божественного тела, физику богоматерии*, тот рискует, наверное, прослыть еретиком в глазах мнимых ревнителей православия, смешивающих его чистоту с отвлеченной пустотой мусульманской мечети. Конечно, такая философская задача опасна и трудна. Она законна, однако, и даже необходима в современной и грядущей православной философии, ибо только такая религиозная высшая физиология может дать нам ключ к разумению тайны жизни всех существ и вместе создать христианскую науку, христианское естествознание. Такая религиозная физика одна в силах *победить материальную безбожную физику* нашего века и не внешним образом только, а посредством внутреннего раскрытия истины ее по избытку. *Физика эмпирическая* не уничтожится, она *лишь войдет и воспримется в высшую физику, которая введет ее в церковь*, окрестит ее в себе, ибо эмпирическая

физика, не возвышающаяся за пределы сил материальной природы, эти немощных стихий мегаявлений, есть еще сплошь физика языческая».

Конечно, эти идеи встретят улыбку у довольно многих представителей естественнонаучного знания, но этот проект Трубецкого можно видеть как некое продолжение теургической идеи В. Соловьева, который в последствии отразится и в грезах, а может в конкретных проектах, в том числе и художественных, **нового религиозного сознания модерна** начала 20-го века. И Трубецкой – это не столько архаика, столько все-таки модерн, модерное сознание. Это подтверждает его интерес, например, к музыке *Скрябина*. Он будет один из первых вдумчивых музыкальных критиков, кто будет писать отзывы на скрябинские прелюдии, его концерты, другие сочинения.

Другой интересный фрагмент десятой главы – это попытка обратиться к **народному мировоззрению**. И видеть в нем некий смысл, некую глубину, мимо которой проходит *мировоззрение интеллигентское*, отошедшее от народа, отслоившееся от народной жизни. И тоже в 80-е годы – это время, когда происходит, пожалуй, впервые, *художественные выставки икон*, когда на икону обращают внимание как на *произведение искусства*. Существенная разница между тем, что пишет об иконе Лесков и Сергей Трубецкой. Для Лескова икона – некая *примитивная форма художественности*, это аналог лубочного искусства, это искусство для неграмотных, это библия для неграмотных, Трубецкой видит в иконе какой-то более *символический смысл*. И надо сказать, что «Три очерка о русской иконе» *Евгения Трубецкого*, написанные в 1915 году, они уже имплицитно содержатся в этих юношеских текстах его старшего брата. Например, он пишет: «В наше время церковь как тело Христово или еще более как духовная телесность, тело духовное есть для всякого интеллигента или величайший соблазн, нелепость уродства или же наоборот величайшее открытие. Между тем, при более нормальном развитии философское сознание разумения этих истин было бы лишь естественным переходом от образного представления веры. В настоящее время картина Страшного Суда, обратившая святого Владимира, и с ним всю духовную Русь, картина, перед которой поучались миллионы наши отцов и братьев, возбуждает в нас лишь насмешку или даже негодование, и мы смеемся не над грубостью или наивностью рисунка, а над самой иконописью, над реальностью веры и ее воображения. Крестные ходы являются нам чуть ли не остатками язычества, и нас возмущают уродливые по-нашему иконы, чтимые народом как чудотворные, для поклонения которым он часто странствуют многие сотни верст».

Это понимание, что дело не в символичности или наивности рисунка, а в *реальности веры и воображении*, которые *воплощаются в иконе*. Как напишет Хайдеггер, далеко не самый православный философ, в «Истоки художественного творения»: «Бог на иконе изображается не для того, чтобы мы знали какой он есть. Икона

дает Богу пребывать», то есть, Бог изображается для того, чтобы Бог пребывал в этом своем изображении. И стоит вспомнить о том, как *Врубель* оказался на Торчелло в Венеции, в Санта-Мария-Ассунта, и он увидел мозаику страшного суда, потрясающую мозаику X века. И он был на столько поражен, что остался на несколько месяцев работать в этом храме для того, чтобы соприсутствовать, сопереживать с этим величайшим художественным творением, которое поразило художника.

Но, как-бы то ни было, поставив много интересных вопросов, которые потом всплывут у отца *Павла Флоренского*, который не просто так будет в нескольких темах его творчества идти за Сергеем Трубецким. Это его университетский ученик, слушатель лекции Сергея Николаевича Трубецкого, несмотря на то, что Трубецкой читал на историко-филологическом факультете, а Флоренский учился на физико-математическом. Это не мешало студентам разных факультетов посещать лекции профессоров других факультетов.

Несмотря на богатство этого текста, который дошел до нас лишь фрагментарно, в двух главах, Трубецкой не стал делать из него магистерскую диссертацию. Здесь он послушался советов *Лопатина* и *Соловьева*, с которым они стали общаться после 1886 года. Соловьев, видимо, объяснил ему свой неудачный опыт и посоветовал предложить диссертацию более историко-философского свойства. И вот как раз такой первой магистерской диссертацией станет работа «*Метафизика в древней Греции*», посвященная древнегреческой философии. Это будет и предметом курсов, которые Трубецкой будет читать в Московском университете. А докторская, уже защищенная в 1900 году, будет называться «*Учение о логосе в его истории*». Это фундаментальный труд, и о нем несколько позже скажем.

С начала 90-х годов Трубецкой активно выступает в научной и общественной печати. Он публикуется в «*Вестнике Европы*», либеральном издании *Стасюлевича*, в котором в это время печатается и В. Соловьев. К этому времени относятся такие статьи, как «*Разочарованный славянофил*», посвященная критике идей *К. Леонтьева*. Или статья «*Противоречия нашей культуры*», где он полемизирует с генералом *Киреевым*, «*последним из могикан*» славянофильства. Они представляют Трубецкого как христианского либерала, как публициста достаточно западного типа. Но это не банальный западник. Это все-таки религиозный западник. В этом смысле здесь линия *Чаадаева*, *Соловьева*, а не линия *Герцена* и *Бакунина*.

Соборное христианство

Интереснейшая переписка братьев Сергея с Евгением недавно вышла в свет старанием фонда Трубецких, его руководителя иерея *Георгия Белькина* и *Ксении Борисовны Ермишиной*, которая подготовила этот фундаментальный том, где совершенно детализировано, по-новому, ярко, предстают отношения двух братьев, но

предстает и образ *Ольги Николаевны Грубецкой*, сестры, которая тоже была очень просвещенной, и философски грамотной женщиной, и благодаря которой эти документы и дошли до нас.

Летом, например, Сергей отдыхал на западе Франции, в Динаре, и, кстати сказать, одно лето у него гостил В. Соловьев, еще в 1897 году, если мне не изменяет память, несколько месяцев. Вот из Динара Сергей пишет Евгению летом 1891 года: «С одной стороны, ты как бы противопоставляешь Христа церкви, признавая во имя его целостность ее авторитета, самый крайний протестант удовлетворится этим, ибо Лютер еще признает, что вне церкви христовой не признается Христос. С другой стороны, ты признаешь, что одно православие непогрешимо против Христа, ничего не прибавив к чистой христологии. Соловьев справедливо полагает, что и бесы – православные богословы. Я же признаю не только действительность, но и **авторитет всецерковного сознания**. Ибо есть начало авторитета в земной церкви, я считаю вполне нормальным и спасительным. Я думаю, что *мы погрешаем против Христа и церкви, погрешая против других исповеданий и ненавидя братьев*».

То есть, главное в христианстве для него – это не догматика потому, что «здесь можно бесконечно аргументировать против *филиокве* от разума и авторитета (это католическая прибавка – символ веры, которая означает «и от сына») и обличать католиков и протестантов в ими же осужденных ересь, чтобы получить от них обратно ту же монету». И далее: «Здесь мы как дети, помогаем кучеру править, держась за кончик вожжей. Ничего нового мы здесь не выдумаем и не сделаем, потому что все выдуманно и сказано, все места писания сочтены, взвешены обеими сторонами, все диалектические аргументы изведены и обтрепались. Обоим противникам, как анекдотическим дуэлистам, стало ясно, что они находятся относительно друг друга... каждый из них ниже другого, во взаимной низости, так можно перевести. Поэтому дело надо поставить иначе. *В церкви самая первая и главная – сама церковь*, то есть Христос в церкви, а не догматы; вещи, а не слова. Имея это в виду, *нам не следует смущаться несовершенством и незаконченностью храма, построенного греками*. Ибо в Евангелии **царство Христово**, которое они нам передали, заключается в плане более великого и славного храма, который и следует построить по образу, виденному на горе». То есть, для него реальная жизнь христианская и исповедания веры важнее любой догматики.

Мне вспоминается мое общение с внучатым племянником Сергея Грубецкого *Николаем Михайловичем Осоргиным*, который был регентом хора Сергиевского подворья в Париже и более пятидесяти лет преподавал там литургику. Осоргин был удивительно русский человек. Я спрашивал его – не собираетесь ли вы вернуться в Россию? На что он отвечал мне: «Я в России, здесь моя Россия, я живу у себя дома». И действительно, он родился там, на Сергиевском подворье, в 24-м году и прожил девяностолетнюю жизнь. Вот он рассказывал мне о том, как летом они выезжали на дачу

под Бордо, на океан, и там был романский храм XI века, где католический священник уступал православным некоторые воскресения, чтобы служить там православную литургию. И приходили местные бабушки французские, которые вставали к причастию. Им трудно было объяснить, что в это воскресение причастие не для них, и что Христос воскрес только для русских. И в этом Осоргин видел какое-то *удивительное единство веры*. Ведь эти бабушки не менее верующие, чем русские бабушки. Вот это проявление веры, жизнь во Христе, гораздо важнее любой догматики для Сергея Трубецкого.

И вот он пишет в одном из следующих писем 91-го года: «С какого права ты признаешь папу маленьким антихристом и как при таком условии ты упасешь себя от хомяковщины? Если кто должен понимать заслуги Соловьева, несмотря на его ошибки, так это мы. Рассуждение твое об относительной непогрешимости церкви мне так же не совсем понятно. Что касается до меня, то я вижу в Ватиканском Соборе великую победу и приобретение римского католицизма, свидетельство миссии и силы среди XIX века».

В учении о логосе в докторской диссертации, опубликованной в 1900 году, Сергей Николаевич начнет с *Гераклита* и с досократиков, а закончит пятой частью, которая называется «Христос». То есть, для него есть некая непрерывность и континуальность между античным учением о логосе и логосом воплощенном в христианстве. Это будет крайне раздражать некоторых представителей церкви, которые выступят с критикой «Учения о логосе» Трубецкого, но он будет твердо стоять на своем потому, что еще *Августин*, философ-апологет II века, говорил об античных философах, о языческих философах как о *христианах до Христа*. Хотя есть существенная разница между логосом воплощенным и логосом абстрактной идеи (или речью и смыслом). Ну вот, собственно говоря этому и посвящена огромная монография С. Трубецкого, которая была им написана на уровне европейской науки того времени.

Трубецкой много занимался и католическим, особенно протестантским богословием, общался с *Адольфом Гарником*, занимался всерьез классической филологией. Собственно говоря, историко-филологическое образование он получал именно по классике. Поэтому многие его достижения, открытия, не просто были на уровне открытия в мировой науке, но и опережали западноевропейскую науку того времени. В частности, его подробные *исследования иудейских корней гностицизма*. Трубецкой спорил с Гарником относительно того, что гностицизм – это острая римизация христианства. Он считал, что *гностицизм не следует рассматривать как парафилософский феномен, как эллинизацию Евангелия*, посредством индоктринации учений античных философов. Что и аналогия гностицизма, *учение о архонтах и ионах*, больше связано с иудейскими сектами. Вот эти еврейские корни гностицизма – это тезис, который нашел подтверждение в последующей исследовательской литературе о гностицизме.

Конкретный идеализм С. Трубецкого

Если говорить собственно о философском учении С. Трубецкого, которое мы можем обозначить как **конкретный идеализм**, то нужно вспомнить две его статьи, опубликованные в «Вопросах философии и психологии», в журнале, членом редколлегии которого с самого начала стал С. Н. Трубецкой, а с 1901 года он будет соредактором этого журнала, вместе со *Львом Николаевичем Лопатиным*, вплоть до своей смерти в 1905 году. И вот статья «О природе человеческого сознания» публикуется буквально с первого номера, в целой серии номеров. Она достаточно большая и обстоятельная. Здесь Трубецкой задает серьезные философские вопросы. Сознание – оно индивидуально или оно коллективное? Является сознание функцией отдельной личности, возможно психологическим проявлением этой личности, или же сознание – функция некоего трансцендентально субъекта или коллективного субъекта? Коллективного разума всего человечества, например? Здесь Трубецкой делает очень нетривиальный вывод: **сознание человека не индивидуально и не коллективно, сознание человека соборно**. Потому что я внутри себя всегда держусь соборно, вместе со всеми.

Подчеркну, что этот акт соборования осуществляется внутри человеческой личности. *Внутри себя держу собор вместе со всеми*. Местом апробации соборования является мое я, моя **личность**, которое понимается Трубецким как некое *духовное существо человека*. Задавая вопрос о том, что такое личность, Трубецкой говорит о том, что в истории под личностью разумеют три или четыре вещи, и часто весьма различные, а иногда и связанные между собой. Под личностью понимают *эмпирическую индивидуальность каждого человека*, как она является нам со всеми особенностями и характерными чертами. Но это все-таки индивидуальность. Под личностью понимают также эту индивидуальность, видимую изнутри в свете самосознания (то есть, *ретроспективное постижение* нами своей индивидуальности). В-третьих, я как *необходимый субъект сознания* (всегда тождественный себе), обуславливающий единство самосознания. И наконец, *душа* – тот невидимый субъект твоей воли и мысли, носитель всех твоих способностей и деятельности, которая проявляется эмпирически во внешнем и нравственном облике каждого человека, и который сознает свою я как свое личное местоимение.

Действительно, *Лосский* потом будет и дальше развивать философию я, говоря о том, что для нас *важно различать я и не я*, и часто сложно определить, кому принадлежат эти переживания. Телесная боль, по всей видимости, принадлежит не я. Она мне дана. «У меня болит зуб», - говорю я. Точно также данными мне воспринимаются ощущения высокого полета – **озарения** – мысль, которая вдруг пришла ко мне, как к *Архимеду*. Поэтому, *достаточно трудно очертить эти границы я*. Отец С. *Булгаков* скажет, что это некий *онтологический крюк*, на который мы подвешиваем наши суждения о предметном мире. И вот *душа*, которая является неотъемлемым элементом личности,

есть реальное я человека потому, что тело понимают как данное мне. «Дано мне тело. Что мне делать с ним?», - написал *Мандельштам*. Телесную боль я воспринимаю как данную мне. Я не хочу, чтобы у меня болело, а оно болит.

К этому добавляется некое *нравственно-юридическое понятие о личности*. Личность как то, что является **субъектом правоотношений**. Вот если душа – это некое религиозное представление, религиозное учение о душе, где предполагаются определенные идеи (*бессмертие души, воскресение души, переселение душ*), то личность, понятая как правовой субъект, предполагает такие идеи, как **признание прав личности, неприкосновенности личности, достоинство личности**. И здесь достоинство связано с понятиями о грехе и святости, о возмездии и божественном суде, о том, как достоинство наше будет оценено. И опять-таки, здесь тоже мы видим некий религиозный горизонт, перспективу личности, сознание *безусловного достоинства человеческой личности*, приобретаемое в нравственно-религиозной жизни народа, развивается в веру о ее бессмертии. Точно так же, как высокая оценка индивидуальности человека верит в ее воскресение.

Вот это понятие о личности – очень важная составная часть размышлений Трубецкого о природе человеческого сознания. То есть, *личность оказывается отнюдь не только принадлежностью индивида*, некой границей самости. **Личность включает в себя очень много того, что заставляет нас превзойти себя**. Превзойти в обществе. *Человеческий дух объективен лишь в обществе*, в общественной деятельности, в общении с разумными существами. Там, где они существуют не только истинно, в себе и для себя, но и в других, и для других, где другие существуют в нем и для него.

Вообще аристотелевское определение человека как «животное политическое» (или скорее, *животное общественное*) предполагает, что *человек трансцендирует всегда в обществе*. То есть, *он немислим вне общения*, он не мыслим вне общества, и это уже некий трансцензус личности. Ну а религиозное представление, опять-таки, трансцендирует нашу личность в пределы нашей физической земной жизни. Кстати сказать, любое право по сути религиозно потому, что признает право на наследство, признает завещание, оно признает то, что *активность правовая нашей личности не заканчивается с нашей физической смертностью*. А наше распоряжения, указанное в завещании, обязательно должны быть выполнены. Хотя, казалось бы, человек уже больше не существует. Если он абсолютно конечен, то какого рожна выполнять эти обязательства? Так что в праве тоже есть религиозный горизонт.

И вот сознание оказывается тоже в очень непростой ситуации соотношения я – подающего субъекта, и того, что в нашей сознательной деятельности принадлежит далеко не нам. И Трубецкой обращает внимание на эти элементы, говоря о том, что *чувственность, память, воображение* – все эти способности человека предполагают родовое сознание. Знания человека, его способности, инстинкты, страсти, все настоящее

в его психической жизни, вытекает из прошлого его рода и есть продолжение предшествовавшего сознания.

Прежде всего, *память*, и здесь Трубецкой дает очень интересную аналитику идеи **родовой памяти**, коллективной памяти, предвзято социологов и философов 20-го века *Мориса Хальбвакса*, который будет говорить об *исторической и коллективной памяти, субъектом которой выступает*, отнюдь, не атомарный индивид, а выступает *род*, выступает *нация*. Действительно мы встречаем в своей памяти то, что не входит в поле нашего опыта, то, что передается нам от родителей, от наших предков, причем совсем не обязательно как информация, но может передаваться в языке, в каких-то словах, в каких-то конструкциях языка. Высоцкий об этом сказал: «Час зачатия помню не точно – значит память моя однобока. Но зачат я был ночью порочной и явился на свет не до срока...». И действительно, человек не способен помнить час своего зачатия, он не способен помнить миг своего рождения. Не способен помнить свое раннее детство, которое запечатлевают для нас фотографии, а как их делали и кто – мы тоже не помним. Но тем не менее восстанавливаем, как бы *реконструируем свою память в прошлое*, в то время, когда активной и концептуальной памяти у нас еще не было.

Но и *Герцен* в «Былом и думах» вспоминает, что, проводя время в людской, он слышал рассказы о 1812 годе, о нашествии Наполеона, и он сердился на то, что он тогда был новорожденным младенцем и не мог ничего видеть и ничего помнить. Но тем не менее, опыт 1812 года он получал из рассказа кухарок и дворников.

Таким образом этот феномен коллективной памяти есть не только ее данное, но и сами *механизмы, которые мы получаем от коллективного опыта запоминания*. Память есть способность запоминать и вместе с совокупностью ею запомненного, ибо она есть *нечто действительное* и не может быть чистой потенцией. Ничто не запоминается нами, если не придется к тому, что мы помним уже. И сама способность к памяти находится в некоем прямом соотношении с богатством памяти – *герменевтический круг*, как сказали бы философы 20-го века.

Трубецкой пишет: «Как бы глубоко не простирались наши наблюдения, *мы нигде не можем указать начало памяти*, ибо если у нас сохранилось воспоминание, которое мы считаем первым в нашей жизни, воспоминание о каком-то событии, о каком-то лице, то это только первое из сохранившихся сложных воспоминаний, которое мы не могли бы усвоить, сознать и хранить в себе, если бы в нас не было целого множества *предшествовавших простейших воспоминаний*. Наконец, эти последние, насколько мы можем судить, не могли бы образовываться и сохраняться в нас, если самой нашей чувственности, в нашей чувственной организации не было **унаследованной родовой памяти**. Без этого они не были бы узанными, сознанными, удержанными. Таким образом *память и чувственность впадают друг в друга*. Если одни объясняют память без чувственности, то в свою очередь *чувственность необъяснима без памяти*».

Ну вот, относительно чувственности здесь Трубецкой продолжает *Канта* с его идеями о *пространстве* и *времени* как **априорных формах чувственности**, но с другой стороны, идет туда, куда Кант нас не пускает. То есть, если для Канта *в чувственности нет никакого познания*, то для Трубецкого, по сути, эта *чувственность дает нам уже некий род интуиции и некие формы нашего отношения к миру* (то как мы, допустим, переносим боль). Это обусловлено не только нашими психофизическими особенностями, но и формами нашей культуры: с раннего детства нас учат не плакать, когда мы ударились – быть мужчиной, терпеть. И в разных культурах это отношение к боли разное, соответственно и разный порог чувствительности.

То же самое, наверное, и в психологических особенностях, отношения к ближнему, к другому: ласка, нежность, или наоборот суровость, аскетизм в отношении к родителям, к матери, к ровесникам. Все это задается некими *априорными*, если можно так сказать, *формами культуры*, которые мы получаем, которые мы наследуем, как говорил *Чаадаев*, «с первой улыбкой матери, с первой лаской отца».

Вот я уже произнес здесь имя Мориса Хальбвакса, французского социолога 20-го века, погибшего в концлагере. И в своей работе «Коллективная историческая память» Хальбвакс как раз вспоминает о таком детском начале памяти, о котором Трубецкой говорит: это *требует некой ассоциации сложных впечатлений*. Это очень интересно, поскольку у Хальбвакса это связано с первым представлением о том, что такое *наука* и что такое ученый: «Я помню, это одно из первых моих воспоминаний, что перед нашим домом на улице Гейлюссак, там, где сейчас находится Институт океанографии, рядом с монастырем располагалась небольшая гостиница, в которой остановились русские. Они в меховых шапках и тулупах сидели на крыльце со своими женами и детьми. Может быть, не смотря на странность их одеяния и вида, я бы не стал так долго обращать на них свое внимание, если бы не заметил, что прохожие останавливаются, и даже мои родители вышли на балкон, чтобы посмотреть на них. Это были сибиряки, которых укусили бешенные волки и которые на некоторое время устраивались в Париже, чтобы лечиться у Пастора в Высшей нормальной школе. Я в первые услышал это имя. И впервые понял, что *существуют ученые, которые делают открытия*. Впрочем, я не знаю, в какой мере я понимало то, что слышал об этом. Может я всецело понял это лишь позже. Но я не думаю, что *это воспоминание осталось бы в моем сознании с такой отчетливостью, если бы по случаю этого впечатления мои мысли не обратились бы к уже новым горизонтам*, к неведомым областям, в которых я чувствовал себя все менее и менее одиноким».

Этот опыт научной работы, которой в зрелости человек отдаст всю свою жизнь без остатка, ретроспективно выявляет и один из первых детских опытов восприятия мира науки и ученых безотносительно к тому, были ли это гости французской столицы, или это были русские из Сибири, кусали их бешенные волки, или всего-навсего собаки, ну и

так далее. То есть, тот опыт, о котором говорит здесь социолог, кстати разделяющий понятия *коллективной памяти* и *исторической памяти* – если последний свидетель войны умер, значит *коллективная память переходит в историческую*. Для Трубецкого это не очевидно. Для него имеет место некая континуация коллективной памяти, и весьма важно, что эта **память рода**, а для дворянского ощущения, дворянского переживания родословной, предков, это очень важно. Во многом, думаю, и под впечатлением от Трубецкого отец *Павел Флоренский* будет заниматься историей своего рода, родословной, которую он оставит как некое завещание своим детям и напишет уже в Сковордино, в своем предпоследнем лагере поэму «Арон» про мальчика-арапчонка, оленевода, который делится своей историей со ссыльным грузином, и где возникает метафора мерзлоты, как метафора родовой памяти, где *много чего таится, где много травм, где много болезненного*. И Флоренский говорит: «Не троньте мерзлоту!» Иначе вы можете испытать травматический шок от того, что будет на поверхности, что оттаит – это хорошо знаем по опыту 20-го века: чего стоит разморозить взаимные обиды и неприязни, которые существуют между нациями, которые, казалось бы, ушли в прошлое.

Вернемся к Трубецкому, он заключает, что память не есть особый акт или вид сознания, отделимый от прочих. Ибо *без памяти* не только узнавание предметов, опыт и знание немислимы, но *нет никакого осязаемого перехода от одного состояния к другому*. Сознание возвышается над отдельными состояниями над моментами времени и пространственными отношениями, и оно воспринимает их только потому, что заключает в себе *идеальный синтез последовательных и отдельных моментов состояний и отношений*. То есть, сознание, опираясь на память, возвышается над памятью. Но есть еще способность нашего духа – это **воображение**, которое тоже проникает собою всю область нашего сознания и подобно памяти обуславливает собою сознание, и если воображение немисливо без памяти, то сама память, сами актуальные воспоминания немислимы без воображения.

В общем-то, **история** – это и есть воображение прошлого. То есть, мы не имеем в подлиннике доступа к историческому факту. Мы *воображаем* его. И воображая, мы не только пишем учебник по истории, мы пишем былины, сказы, легенды, песни, то есть прошлое превращается в предмет коллективного воображаемого. Причем, у разных групп, у разных наций это коллективное воображаемое может быть иногда взаимно исключаящим. Это не просто миф (и потом *Лосев* назовет высшей эту форму постижения мира): недостаточно очиститься, освободиться от него, надо с ним работать. Потому, что в каком-то смысле это высшая форма постижения мира, чувственно-рационального постижения.

Здесь и религия, где миф является признаком богов, созданным *коллективным воображением* их племени, ребенок пугается тех сказочных *образов*, которые были некогда богами его предков. И все мы тешимся образами, гоняемся за призраками и

боимся их. Химеры и призраки угнетают человека в его частной жизни и наполняют ее ложью. В исключительно болезненных случаях мы наблюдаем настоящую одержимость человека представлениями. В более слабой степени мы находим аналогичные явления на каждом шагу в нормальной душевной жизни. Каждое заметное различимое представление, каждое воплотившееся чувство или страсть, каждая *мысль, принявшая образ*, живет в нашем сознании. Это *живые элементы*, с которыми не всегда легко совладать.

И вот это коллективное воображение создает определенную **социальную психологию** (если не сказать **социальную мифологию**). И Трубецкой говорит пророческие слова: «Всякое великое событие в жизни какого-либо народа превращается в *социальное представление*, которое продолжает жить и развиваться в нем. Всякая великая личность иногда еще при жизни канонизируется в бессмертном образе героя. И в такой канонизации, в своем социальном представлении великие личности и великие события истинно переживаются, усваются всем народом, становятся его историей, пребывающей элементами или факторами общественного сознания. История народа превращается, таким образом, в его *откровение*, иногда в Библию, и такое откровение народа нередко значительней, историчней самой действительности, тех случайных, давно минувших событий, которые послужили его остоном. И история не есть простая совокупность событий, случившихся с каким-то народом, но то, что действительно пережито».

Но вот *Рикер* в конце 20-го столетия, издаст большое исследование «Время и рассказ». По сути этот рассказ есть форма некоторой *реактуализации этого коллективного воображения, коллективной памяти коллективными чувствами народа*. И в этом во-многом заключается и проекция его будущего, которое часто делается из прошлого. Все эти проблемы мы находим уже в «О природе человеческого сознания» Трубецкого. Я думаю, бесполезно говорить о том, насколько это актуально и важно, и даже болезненно для нас сейчас. Но вывод такой, что если мы находим в нашем сознании коллективную чувственность, родовую чувственность и коллективную память (родовую память), коллективное воображение и родовое воображение, то как можно свести сознание только к автономной деятельности психического индивида? Сознание есть нечто большее, выводящее нас за пределы нас самих. И вот это слово **соборность**, то, что я внутри себя держу собор вместе со всеми – оно употребляется порядка тринадцати раз в этой статье «О природе человеческого сознания», но оно имеет здесь далеко не религиозной коннотации, отнюдь не только религиозный смысл, а скорее образ оригинальной *гносеологической концепции*.

Социальный проект Трубецкого

Работа заканчивается неким проектом, я бы даже сказал социальным проектом. Потому, что отсюда следует, что это гносеологическое всеединство, **гносеологическая**

универсальная соотносительность. Это понятие Трубецкой будет разрабатывать в следующей своей статье «Обоснование идеализма». Она должна выражаться и в *общественной практике*. В том, что общество должно быть построено на признании другого, признании человеческого достоинства, на признании любви, а не вражды, как некой организующей общественной силы. И вот здесь тоже можно найти ряд таких пророческих слов. Например, любовь – извечная тема философии. Но вот как ее решает С. Трубецкой: «Мы знаем любовь как естественную склонность, как нравственный закон, как идеал. Она является человеку как *инстинкт*, затем как *подвиг*, затем как *благодать*, дающаяся ему. Ибо, по мере нравственного развития, он все глубже проникается ее сознанием. Сначала он естественно ощущает **расположение** к некоторым людям и в своей семейной жизни учится сочувствовать и жалеть их. Затем, по мере того, как его общественный кругозор расширяется, он сознает *общее значение нравственного добра*. Он видит в любви свой **долг**. Понимает ее как всеобщий закон и признает как заповедь над собою, чтобы наконец, поверить в **любовь как в божество**.» Вот такая вот версия толкования любви.

Если мы видим, что у *Соловьева* смысл любви представляет собой *пятиступенчатую лестницу*, то здесь три ступени, но не все люди, что называется, пройдут эти ступени до конца потому, что естественная склонность, инстинкт, симпатия – эти чувства известны практически каждому. А вот любовь как подвиг, любовь как нравственный закон, и тем более **любовь как идеал, как благодать, как божество** – это уже некое особое призвание, в которое хочет верить философ, который вообще-то всю жизнь реализовывал как служение этому идеалу.

В известной степени можно сказать, что этим образом соборного сознания был для Сергея Трубецкого Московский университет потому, что он *служил университету*, он был создателем научного студенческого общества историко-филологического факультета. Он организовывал поездки в Афины для научно-ознакомительной практики. Это была редкая в те годы, да и в наше время не встречающаяся практика работы со студентами. Он писал, и в его собрании сочинений опубликованы статьи о студенческом быте, об организации студенческих столовых. Это тоже способность ученого очень высокого полета снисходить до нужд и потребностей обычных студентов.

И надо сказать, что в истории русской философии Сергею Трубецкому повезло потому, что у него был замечательный брат, который закончил юридический факультет и стал профессором права, читал лекции права. И вот после ухода Сергея, его брат Евгений, по сути, поднимает упавшее знамя философии, знамя **конкретного идеализма**. Он продолжает за братом его философское дело, по сути, переквалифицировавшись из правоведа в философа. И это отдельный разговор.

Но нужно вспомнить еще и о других членах семьи. И о сыне Сергея Николаевича Трубецкого *Николае Сергеевиче Трубецком*, который пишет в эмиграции, публикует в

1921 году в Европе, в Софии «Европа и человечество» и становится основателем **евразийства**. Евразийство и его культурологические исследования, морфологические исследования, рождаются на полях большой лингвистической работы. Н.С. Трубецкой становится лидером Пражского лингвистического кружка, основателем науки «**фонологии**». Таким образом, он достойно продолжает линию своего отца, хотя и несколько в другой сфере философии.

Мы коснулись сегодня несколько аспектов творчества Сергея Николаевича Трубецкого и продолжим говорить об этой семье в лекции, посвященной *Евгению Трубецкому*.

Лекция 6. Философия Евгения Трубецкого.

Два философа на семью – много

Сегодня мы поговорим о философии и мыслях князя *Евгения Николаевича Трубецкого*, брата ректора Московского университета и профессора *Сергея Николаевича Трубецкого*, о котором мы вспоминали в предшествующей лекции. Они погодки. Сергей 1862, а Евгений 1863 года рождения. Оба родились в дворянской семье. Отец из Трубецких, мать Лопухина. Родились в Ахтырке, имении подмосковном, недалеко от Троице-Сергиевой Лавры, и Евгений вспоминает в своих «Воспоминания из прошлого» о той удивительной музыкальной атмосфере, которой были наполнены детские годы. Отец дружил с *Николаем Рубинштейном*, дома постоянно звучала музыка, приезжали скрипачи, виолончелисты, играли трио, квартеты. Во время обучения в калужской гимназии, куда отец был назначен заместителем губернатора, они увлеклись философией, пройдя через период увлечения атеизмом, естественно. И уже к концу гимназического периода обучения достаточно хорошо разбирались в новой европейской философии прочитав тома *Куна Фишера*.

Мама решила, что философом должен быть старший брат, а два философа в семье – много. Поэтому младший должен поступить на юридический факультет, и если Сергей закончил историко-филологический и преподавал, занимался античностью, то Евгений Николаевич в Московском Университете был профессором права и преподавал на юридическом факультете. Его обе диссертации назывались «Религиозно-общественный идеал христианства». Магистерская была посвящена IV веку, блаженному *Августину*, а докторская XI веку, *Папе Григорию VII*. Вот само это словосочетание – *религиозно-общественный* – достаточно новое для русской культуры и, наверное, может быть сопоставлено с *Владимиром Соловьевым* с его идеалом христианской политики.

Братья действительно очень любили друг друга, но Евгению довелось пережить Сергея на пятнадцать лет. Сергей умер внезапно, от инсульта в 1905 году, на посту ректора Московского университета. Его похороны превратились в красную демонстрацию, шли тысячи, а может и десятки тысяч людей. В Москве похоронили его на Донском кладбище. А вот Евгения провожали три человека и хоронили его в не обшитом гробу, в Новороссийске, на границе России потому, что в 18-ом году он покинул Москву и отступал с Белой армией. Но остался в своей любимой России.

Вот так по-разному складываются судьбы философов, судьбы братьев. Есть воспоминания их младшего брата *Григория Николаевича Трубецкого*. Он на десять лет младше Евгения. Очень любопытна похожесть и разность двух братьев: «Оба брата, такие дружные и близкие, вместе, в гимназии еще, пережившие период религиозных сомнений, и затем возвращение к вере и увлечение философией, были вместе с тем

совершенно различными натурами. Сережа живой, отзывчивый на все. Женя однодум, всецело ухोдивший с головой в то, чем интересовался в данную минуту, рассеянный, ничего не замечавший, что делается вокруг него. Почему-то в юные годы братьев, мама и ее сестры думали, что у Сережи настоящее призвание философа, а Женя, по существу должен быть общественным деятелем. И будто увлечение философией у него наносное от Сережи. Это глубоко задевало Женю и было совершенно не верно. Занятие философией переживалось им не менее глубоко, чем Сережей, и ощущалось им как основной двигатель жизни, в том же освещении, которое было присуще обоим братьям». Ну вот внешне в его чертах Григорий отмечает такую массивность, неповоротливость, недаром его дразнили медведем. У Жени была своя какая-то *особая простота*. Он был похож на неотесанную глыбу гранита, он и в обществе всегда сидел так, как будто бы никого не было. Он был немножко первобытным человеком. *Никакие впечатления мысли никогда не были скрыты от него*. Завершая воспоминания, брат пишет: «Где бы он не сидел, у него почему-то всегда одна из штанин поднималась почти до колена. Он левой рукой чесал правое ухо. Словом, трудно было представить себе более цельного непосредственного человека со счастливой и чистой душой».

Такое простодушие и абстрактная отвлеченность, а он любил погружаться наедине с собой в философские размышления, отнюдь не мешала и практической деятельности. Евгений Трубецкой – один из основателей **кадетской партии**. Правда вышедший из нее сразу после *Манифеста* и основавший свое политическое движение *центристского* толка «Партия народного обновления». Издавал на протяжении ряда лет московский еженедельник, еженедельный политический журнал в котором он написал более 150-ти статей. И был депутатом *Первой Государственной думы*. А в последствии принимал участие в *поместном Соборе* русской православной церкви 1917 года. Так что можно назвать его политиком в философии или, если угодно, философом в политике потому, что для него **стремление к общественно-религиозному идеалу** (так он назвал две свои диссертации: первая посвящена блаженному Августину – «Религиозно-общественный идеал христианства» в 4-ом веке, а вторая – Папе Григорию VI) и **представление о нравственных требованиях в политике и политической деятельности** было даже может быть не созвучно с духом своего века.

Молодым преподавателем он работал в ярославском демидовском лицее, преподавал право. Ездил в Ярославль раз в неделю на ночном поезде. Поезд шел тогда ночь. Снимал там квартиру. Иногда читал там две лекции и сразу же, чтобы освободить вторую неделю. А в Москве работал, ходил в библиотеки, и жил светской жизнью. Братья редко посещали балы. Сергей вообще на них никогда не был. Евгений был редким гостем. Зато бывал на средах у *Лопатиных*. И в 1886 году познакомился там с *Владимиром Соловьевым*. Дело в том, что Соловьева они читали еще студентами, и «Чтения о богочеловечестве» производили на них колоссальное впечатление. Потом же их несколько шокировал переход Соловьева в лагерь филокатоликов, его идеи о

христианской политике. И вот как раз об этом шел спор при первой встрече, когда Трубецкой начал рьяно отстаивать перед Соловьевым единство церкви по *Хомякову*, а не кафоличности престола Апостола Петра. В какой-то момент Евгений отвернулся, ушел, Соловьев подумал, что он обиделся, извинился за возможную резкость, и они продолжили разговор в дружелюбной манере, и впоследствии очень подружились. Не случайно Владимир Сергеевич придет умирать к его брату Сергею, в Узкое, в 1900 году. Кстати, в последние дни болезни Соловьева братья теряют отца. *Николай Петрович Трубецкой* умирает в конце июля 1900-ого года.

Философское наследие и основные темы творчества Е. Трубецкого

Но потом, и основная философская работа Евгения Трубецкого будет посвящена именно Соловьеву – «Мирозерцание Владимира Соловьева». Книга, которая выйдет в книгоиздательстве «Путь» в двух томах, в двух частях. Интересно само понятие **мирозерцание**, а не мировоззрение, не мироощущение. Например, *Лосев* назовет свою статью о *Скрябине* «Мироощущение Скрябина». Но Соловьев все-таки не композитор, а не философ, и поэтому здесь используется именно такое, несколько архаическое, слово «мирозерцание». Казалось бы, это книга очень Соловьевская. Она начинается с очень большого личностного Владимира Соловьева, где Евгений Трубецкой предается воспоминаниям о смехе Владимира Соловьева, на который обращали внимание все его современники.

Но это книга и полемическая, то есть там есть много идей, по которым Трубецкой не соглашается с Соловьевым, даже пытается его как-то корректировать. И прежде всего это расхождение в идее **теократии** как *политической формы власти*. Соловьев был сторонником, а Трубецкой считал, что идея теократии является куда более утопической и даже вредной. Поэтому период 80-х годов в творчестве Соловьева он называет утопическим. Он *не видит возможности земного государства создать, утвердить по лекалам евангельской морали*. Государство – это все-таки земной институт, земной инструмент. Поэтому наделять божественными функциями, делать его соучастником работы по спасению человеческой души никоим образом не стоит. Ну в общем-то и сам Соловьев, по мнению Трубецкого разочаровался в теократии и отошел от нее в 90-е годы. Во всяком случае в «Оправдание добра» теократии посвящено меньше страницы.

Не только теократия, но и представление об **эросе** занимали Трубецкого. Для Соловьева эрос является той *силой, которая соединяет с Богом*. У Трубецкого более умеренное, трезвое представление об эросе, которое должен занимать свое место в человеческой жизни, но никоим образом *не является божественной любовью*. Возможно, здесь сказались и личные отношения Евгения Трубецкого с *Маргаритой Кирилловной Морозовой*, сыгравшей большую роль в его жизни.

Маргарита Кирилловна была спонсором философской жизни начала 20-го века. Она на свои деньги содержала «Вопросы философии и психологии». Создала издательство «Путь», где книги Трубецкого выходили исключительно с грифом «Издание автора». То есть, тем самым подчеркивала финансовую и денежную независимость от издательницы. В то время книги *Бердяева, Флоренского, Франка, Булгакова* выходили с издательской маркой «Путь».

Маргарита Кирилловна была очень умной женщиной. Она десять лет переписывалась с Евгением Трубецким. Переписка длилась с 1908 по 1918 год – год отъезда Трубецкого. Часть ее опубликовал мой друг *Александр Алексеевич Носов* в 1994 году. Он сидел в рукописном отделе Ленинской библиотеки, снимал копии с этих писем. В журнале «Новый мир» под заголовком, взятым из одного письма Маргариты Кирилловны: «Наша любовь нужна даже России».

Она мыслила их любовь как нечто важное для дела философского, интеллектуально просвещения. И сама была очень неглупой женщиной и мыслителем. Так книга «Мирозерцание Соловьева», которая складывается из семинара, который Евгений Трубецкой вел в университете Шанявского в 1910 году, покинув Московский университет, когда несколько сотен профессоров ушли из университета в знак протеста по делу Минакова. И стал вести семинары в нынешнем РГГУ. Готовясь к своим лекциям, он общался с Маргаритой Кирилловной, переписывался, и видно, что многие идеи этой книги обсуждались совместно.

Но надо сказать, что еще важное событие вокруг книги – это его спор со *Львом Михайловичем Лопатиным*, который возревновал Соловьева к Трубецкому потому, что если Трубецкой познакомился с ним уже выпускником университета, то Лопатин общался с пятилетнего возраста. И напомним, что именно в доме Лопатиных, в Гагаринском переулке, в доме декабриста *Шпенгеля*, в ампирном особняке и произошло знакомство Трубецкого с Соловьевым. Поэтому, когда Трубецкой решил выступить в роли главного толкователя и интерпретатора Соловьева, Лопатину это могло показаться слишком дерзким и неуместным.

Но важно, что и в метафизических вопросах Трубецкой весьма расходился с Соловьевым. Так в учении Соловьева об отпадении Софии от Бога Трубецкой видит следы непобежденного *гностицизма*, платоновского или даже шеллинговского типа. Вот это идея падшей Софии или души мира, появление некой сущности в самом мире, по идее Божественной субстанции, которая становится субстанцией мира, становящегося во времени, была абсолютно неприемлемой для Трубецкого, который *мыслит Софию как неотделимую от Христа Божью мудрость и силу*. Мир, становящийся во времени, есть нечто другое по отношению к Софии. София может появляться и осуществляться в мире, и есть много символов такого явления – это и радуга, это и солнечный луч, это и

пенье жаворонка, трель соловья. Но она ни в коем случае не может быть субъектом развития и совершенствования во времени.

Мир как-бы становится к Софии, в мире выявляются элементы – *космос идей, которые замутнены в творении*. Но это не значит, что мир софиен даже в потенции. И вот поэтому отношение к личности у Трубецкого тоже несколько иное, причем оно в большой степени расходится даже с Лопатиным, а не с Соловьевым. То есть Трубецкой считает: **личность** – это некая *потенциальность*. Человек обладает сверхфеноменальной личностью поскольку он, говоря по *Канту*, осуществляет **трансцендентальный синтез апперцепции**. Он поднимается над миром как *феномен жизни*. Но личность эта *не является сверхвременной*. Иными словами, для того, чтобы стать сверхвременной, человек должен совершить усилие. Он должен пройти *становление из ничто – в меон*, в потенциальность, в некое достойное бытие.

И Льву Лопатину это кажется прямо-таки оскорблением, потому что *спиритуалистическая* позиция Лопатина заключается в том, что *личность обладает некой динамической субстанцией*. И эта субстанция, **субстанциальное бытие личности**, понимаемое не в духе *Лядова*, а в духе *Гераклита*, то есть, эта субстанция может развиваться, может становиться, является источником творческой причины. То есть, если в *мире природы* мы встречаем *механическую причину*, в мире вещей, в котором управляют физические законы, то в *мире человеческих личностей* имеет место *творческая причинность*. Человек полагает от себя новые цепочки причин, человек обладает **свободой воли**, и в следствии этого он *способен самостоятельно совершать такие волевые целеполагания*. Вот динамические субстанции, как писал Соловьев, «субстанций динамических мешок снести к реке и массой незримой, вдруг, запрудить весь гераклитов ток».

Это абсолютно не устраивает Трубецкого, который считал, что в личностях нет еще ничего субстанциального. Личность – это только **ипостась**. А ипостась, в переводе с греческого, обозначает подставка, подкладка. То есть, будучи подставкой, *личность должна вобрать в себя некое безусловное божественное содержание*. И личность, если говорить языком неокантианцев, не дана человеку, а задана. Но это абсолютно не устраивало Лопатина, который говорил, что позицию Трубецкого можно прочесть следующим образом: «У человека нет бессмертной души, она только в последствии будет приобретена кем-то из людей».

Поскольку Лопатин считал, что человек, который не прошел это становление в нужной мере, который выбрал отрицание Божественной идеи, который отказался быть сотрудником Божественных творческих сил, этот человек отсекает себя от полноты и заменяется другим элементом. Можно это сравнить с отсеченной ветвью дерева, которое сгорает на костре, а вместо нее вырастает другая здоровая зеленеющая ветвь. Эта

позиция вызвала подозрение Лопатина, что у Трубецкого есть *сомнение в существовании бессмертной человеческой души*.

Трубецкой создает впечатление такого критика Соловьева справа, с православной позиции. Он стремится сочетать свою мысль, свою философию с каноническим учением православной церкви и, конечно, он более церковен, чем Соловьев, и об этом свидетельствует то, что он участвует в поместном Соборе 17-го года.

Но еще очень важный момент расхождения с Соловьевым и в этой книжке, и в финальной и очень важной для Евгения Трубецкого книги «Смысл жизни» 1918 года – это некое **онтологическое расхождение**, указывающее на то, что Евгений Трубецкой в значительно большей степени дуалист. То есть для него мир, отнюдь, может не весь быть интерпретирован как такое проращение божественной субстанции. Это свойственно для пантеизма или панентеизма соловьевского или булгаковского толка. Причем объектом критики для Евгения Трубецкого оказывается не только и не столько Соловьев, сколько *Сергей Николаевич Булгаков*, который в эти годы пишет «Философию хозяйства», «Свет невечерний» и становится неутомимым пропагандистом соловьевского наследия. Князь Евгений задает вопрос: могут ли быть идеи о паразитах, о бациллах, эхинококках? К этому присоединяются такие вещи, как кочерга или спальный вагон. Являются ли эти вещи софийными? Или они не софийны? А может быть даже антисофийны? У *Достоевского* один из героев говорит: «Паук по стене ползет – я и пауку молюсь». То есть и паук в этом мире Богом для чего-то создан. Божественна ли бактерия вируса?

Евгений Трубецкой на этот вопрос однозначно отвечает – нет. И есть любопытное письмо Маргарите Свет-Кирилловне из Берлина 1910 года, где Евгений описывает посещение синематографа. Потом это описание войдет в очерки о русской иконе: «Вчера вечером, в день приезда в Берлин пошел с мальчиками шататься по улицам и от нечего делать зашли в театр «Синематограф». Там неожиданно я получил такое *сильное впечатление*, что даже заболела грудь, напала тоска и даже до сих пор не могу отдышаться от кошмара. Среди плоских немецких лиц, шуток и добродетельных мелодрам вдруг одна *правдивая реальная сцена*. Просто внутренность аквариума. Жизнь личинки хищного водяного жука. А потом самого жука. Все это увеличено во сто раз, так что личинка с надписью «очень прожорливая» имела вид огромного живого дракона, который с четверть часа пожирал всевозможные живые существа: рыб, саламандру и тому подобных, которые отчаянно бились в его железной челюсти. Я не мог бы представить себе более наглядного и ужасного изображения бессмыслицы естественного существования. Это та *неумышленная, беспощадная, бесплодная борьба за существование, которая наполняет всю жизнь природы* с тех пор как есть животный мир. Ты не можешь себе представить, как сильно в эту минуту я ненавидел пантеизм и захотел убежать из этого мира. Редко так сильно ощущал «фонское» настроение. Может ли быть клевета на Бога грустнее той, которая утверждает, что это Божественное. *Ужас*

мира, покинутого Богом, подчеркивается невероятной бессознательностью и подлостью немецкой обстановки. Особенно кельнерами, которые предлагали напитки, пока дракон пожирал свою живую еще добычу и музыкой, которая неизвестно зачем, этому аккомпанировала сентиментальными аккордами».

Кинематографу всего десять, а уже появился свой «попкорн». На сцене показывают всякие страсти, челюсти, а в зале разносят освежительные напитки. Вот этот дуализм мира, в котором есть ужас, и потом этот ужас, эту анти-божественную суть Трубецкой будет описывать, когда он будет говорить о войне. А ему довелось стать свидетелем катастрофы Первой мировой войны, а потом катастрофы России, и мы будем видеть то же самое описание. Тот же самый *двойственный характер негатива и позитива*, если сравнивать с фотопленкой. Ну вот, например, слова из «Смысла жизни»: «Что может означать при данном состоянии человечества чья-либо полная и всесокрушающая победа в мировой войне? Это не торжество какой-либо правды в мире, а лишь частное проявление всеобщей неправды, царящего в человеческих отношениях биологизма. Победы организма, более приспособленного к борьбе за существование. Эта победа, в конце концов, подпадает к тому проклятию, о котором вещает пророческая драма Вагнера. Символ мирового владычества, кольцо Нибелунгов, обрекает на гибель его обладателя, ибо оно вооружает против него всех, делает его предметом всеобщей ненависти. *Счастливый победитель должен бесконечно возобновлять войну и вести ее доколе сам он не станет жертвой логики войны*. Рано или поздно наступит и его очередь. И каковы бы ни были его силы, разрушающее действие войны, скажется и в его судьбах».

Ну вот этот мир, где есть война, где есть зло, война, в прямом смысле, как *торжество зверочеловечества*, как *потеря человеческого образа*, а война связывается Трубецким с поражением, прежде всего, человечества, с унижением человеческого достоинства, с потерей человечности. Это и в природе в самой происходит, где идет борьба этих анти-идейных живых существ, коей является эта личинка водяного жука.

То есть попытка увидеть все в одном свете, «ложь с правдой, с благом и зло», - как писал Соловьев в своем раннем стихотворении «Промете»: «Когда в одном увидишь свете ложь с правдой, с благом зло и обоймешь в одном любви привете все, что есть и что прошло» - это не для Трубецкого. Ведь мир не терпит компромиссов. Мир не терпит подмен. И для него это такая онтологическая неоднородность мира: *позитив и негатив*.

В 17-м году, в марте, во время эсеровского мятежа в Москве, он пишет свои «Воспоминания из прошлого», и снова возникает **образ смысла**. Казалось бы, когда мир повержен в полнейший хаос, мир тонет в убийстве и зле, как может он говорить о смысле мира? Необходимо перевернуть негатив, необходимо повернуть вертикаль, необходимо *утвердить человека в духовной правде Христа*. Крест символизирует для Трубецкого горизонталь и вертикаль. **Горизонталь** – это социум, это те отношения, которые

складываются между людьми, общностью и классами, партиями: это сей мир. **Вертикаль** – это то, что призывает нас превзойти этот мир, и *без вертикали нет и горизонталей*.

Позднее описание, которое мы встречаем в военных статьях, которые мы встречаем в «Смысле жизни», конечно, более драматичны и даже трагичны. Говоря о **всеобщем избирательном праве**, которое требуется буржуазной республикой, всеобщее полное тайное и равное, он приводит метафору *кладбища*. Именно на кладбище в полной мере реализуется всеобщее полное тайное и равное потому, что все равны, все уравниваются землей. Но возвышается *церковка*, и это доминанта. Это вертикаль. Это то, что говорит нам о *чаяньях воскресения*. Так и в обществе. Общество, в котором нету вертикали, нет опоры на правду нравственную, евангельскую, правду духовную – это общество тяжело больно, оно мечется между зверем и кабаком. Вот письмо к Маргарите Кирилловне (она отдыхает в Сен-Лозине, а он пишет из Москвы): «Не верь разлуке, посмотри на небо и слушай, что тебе поет твой жаворонок. Он поет про истину и твердь. Что не земля есть твердь, хотя она нам кажется твердью, а что *твердь есть лазурь, синева, солнечный свет*, словом все то, что нам кажется нетвердым, призрачным и что не небо держится землей, а земля – небом».

Он видит мир в опрокинутом виде. Но в этом он прав: «Наш мир – это только негатив истинного мира. Чтобы увидеть позитив, надо опрокинуть негатив. Поняла или не поняла? Не заключаю из всего, что я усвоил себе привычку стоять кверху-ногами, но ходить на голове я, от времени до времени, буду. От восторга, когда буду тебя видеть. И право же, человек, ходящий на голове, более нормален, чем стоящий на ногах. Последний представляет *мир какой он есть*, а первый *мир как он должен быть*». И дальше начинается уже что-то ницшеанское: «В заключении послесловия, беру тебя за обе руки начинаю обычный танец, чтобы в вихре полететь туда, где тебе поет жаворонок. Милая, не верь пространству, не верь разлуке, тогда ее не будет, она уничтожится, верь только жаворонку».

В одном из писем уже военной поры 1915 года Маргарита Кирилловна пишет Трубецкому о его философских работах: «Как твоя работа? Что ты делаешь с Кантом? По-моему, теперь как раз момент, чтобы разоблачить эту безнадежную бесплодную немецкую философия последнего времени. Как тебе не тяжело, но ты уж не поленись и основательно всех их разоблачи, и растолкуй всем». Здесь Трубецкой начинает свой вклад в победу, начинает писать «*Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*», книгу, которая выйдет в «Пути» в 1917 году.

Но, опять-таки, когда мы говорим о вкладе в победу, то надо иметь в виду, что *Трубецкой не принадлежал к той партии славянофилов*, которые считали русский народ богоносцем, миссией, превозносили его перед всеми остальными европейскими народами, утверждали в нем какую-то особую общинность, соборность. Трубецкой

выступал в качестве *критика национализма*, как, собственно, и положено аристократу духа, который видит в национализме одно из искушений. Он полагал, что община есть и в других народах, и других культурах. Это скорее свойство неразвитости, первобытности, чем свойства особой цивилизации. Поэтому он экономически весьма поддерживал идею *разрушения крестьянской общины и внедрение фермерских частных-экономических, частных-хозяйственных элементов* – по этому пути шел и Столыпин. Но не испытывая к Столыпину большой симпатии, Трубецкой тоже считал, что должно происходить *становление капиталистического земледелия*. Поэтому, когда мы говорим о его вкладе в победу, здесь надо иметь в виду, что, скорее, для Трубецкого все человечество является тяжело больным, потому что болезни свойственны современной цивилизации, а не какому-то одному народу, или какому-то одному европейскому государству.

«На наших глазах, - пишет он, - апокалиптическое видение зверя, выходящего из бездны, облекается в плоть и кровь. Господствующая в современной жизни тенденция выражается ими в превращении человеческого общежития в усовершенствованного зверя, попирающего всякий закон божеский и человеческий. К этому результату ведут *головокружительные успехи современной техники*, с одной стороны и столь же головокружительно *быстрое падение человека и человечества* – с другой. Звериное начало утверждает себя как безусловное начало поведения, которому должно быть подчинено все в человеческой жизни, в особенности современное государство, с его *аморализмом*, с его стремлением использовать всю культуру как средство для осуществления животных целей коллективного эгоизма, являет собой конкретное воплощение начала **зверочеловечества**».

Заметим, что здесь он говорит не о российском государстве, а о государстве вообще, о том, как оно стало пониматься в **макиавеллистской политике эпохи**, приведшей к мировой войне. Для государственных целей может быть полезен палач, или шпион, человек, готовый за деньги на всевозможные мерзости. Государство иногда нуждается в услугах кокоток и проституток, могущих узнать чужие дипломатические тайны. Ему вообще иногда *бывает нужна подкупная человеческая совесть*. Для него может быть полезно, чтобы все его подданные стали совершенными орудиями войны, жестокими и безжалостными к людям другой расы, воспитанными на резкость и злобу и готовыми отречься от всякой нравственной заповеди в тех случаях, когда этого требует государственная необходимость. **Государство хочет быть для человека безусловной ценностью**. Оно вообще не склонно признавать никаких высших над собой ценностей, в том числе и ценности человеческой души, или безусловного достоинства человека. Это гоббсовское определение государства, как смертного бога – Левиафана.

И вектор философии Трубецкого не в том, чтобы оправдать государство, а в том, чтобы увидеть то **пространство духовной самости человека**, которое не может быть

попрано и покороено никаким государством и никакой войной. «Метафизические предположения познания», работа очень глубокая и, кстати, до сих пор, на сколько я знаю, не переиздавалась с 1917 года. Это некий спор, спор с *Лопатиным*, спор с *Кантом*, спор с *Флоренским*. Но есть некое понятие безусловного, *безусловного сознания*, которое является таким предельным понятием этой работы, и это безусловное всегда является условием какого-либо познания, либо знания человека.

Вступая в процесс познания, мы знаем, что истина есть. Но не знаем еще, в чем она. Но мы хотим ее познать. Мы выбираем ее в качестве **безусловной нормы** для нашего познавательного процесса. Здесь мы слышим отзвуки Соловьевской работы «Теоретическая философия»: «Если истина только норма для наших суждений, то она по существу антропологична, вне нас ее нет. С уничтожением психологических субъектов, могущих ценить, подчиняться долженствованию и признавать значение, уничтожается и истина. Есть только один способ избежать этого психологизма в теории познания – нужно признать, что истина есть, хотя бы тех субъектов, для которых она служит нормой и вовсе не было». То есть, есть безусловно все те содержания сознания, которые утверждаются нами как истина. Соответственно эти содержания мыслятся нами не как акты наших сознаний не как наши человеческого долженствования, а как *акты сознания безусловного.*

В данном случае безусловное он не отождествляет с божественным потому, что речь здесь идет о **гносеологической перспективе**. В безусловном сознании суд истины над нашим восприятием, которое составляет искомое нашего познания. Всякое даже ничтожнейшее наше восприятие в этом суде определено в своем безусловном отношении и значении, все равно в положительном или отрицательном.

Ну, в общем-то, безусловное здесь не объяснение происхождения нашего познания. а некая наличная необходимость обоснования достоверности нашего познания. То есть, нам необходим критерий иной, чем антропологический. Иной, чем релятивный критерий наших временных, хоть может быть и сверхвременных (хотя с этим Трубецкой не соглашался) человеческих я. Условно говоря, будет ли существовать содержание тех знаний, которые заключены в библиотеке, если библиотека не будет иметь читателя? А если она сгорит? То вот эти приобретения останутся, истина останется или она будет зависеть от новых поколений, которые придут и заново установят истину?

В этой работе есть немало любопытных замечаний и по поводу *Канта*. Например, сама *категория вещи-в-себе ставится под вопрос*. То есть, по сути, мы тем самым уже полагаем *некое бытие за границей видимого*. Утверждение вещи в себе как границы для познания, включает неизбежный выход за границу. И это потому, что всякая попытка положить познанию какую-либо антропологическую границу, внутренне противоречива. Сознать, что наше человеческое познание как таковое ограничено, уже значит подняться над ограниченной точкой зрения.

Вот здесь интересна отсылка к кантовским **антиномиям**. Дело в том, что сторонниками антиномизма в познании были *Флоренский* и *Сергей Николаевич Булгаков*. Они считали, что само наше познание устроено таким образом, что мы можем смотреть на мир только сквозь призму или сквозь очки противоречий потому, что в целостности мир дается только божественному сознанию. Но вот здесь для Трубецкого нет никакой предельной безысходности. Он считает, что *ум подлежит преобразению вместе со всем человеком*, и что человеческое сознание совершая над собой некое усилие, способно все-таки возвыситься до **всеединого сознания**, в котором антиномий нет. Во всеедином сознании их нет потому, что *во всеединстве нет места для противоречий утверждений об одном и том же*. Там высказывания, которые кажутся нам противоречивыми не сталкиваются между собой потому, что они *отнесены к различным пластам сознания*. То объединение мировых противоположностей, которыми выражается **всеединство истины**, и есть утверждение противоречия или механического сопоставления начал, взаимно друга исключаящих. Это объединение органическое, в котором противоречия изнутри поглощаются и снимаются как таковые. То есть, антиномизм есть, да, мы смотрим на мир сквозь призму антиномий, но не нужно думать, что это нормальное должное положение дел, что это абсолютная оптика.

Ну и вот второе замечание Маргариты Кирилловны, которая осенью 15-го года пишет Евгению: «Что твоя работа? Надеюсь, что ты начал *Гуссерля*. Забудь пока о *Шмидте* и *Бердяеве*. Не стоит тебе размениваться. Времени тогда не хватит на большое и главное. Когда ты разработаешь свое теоретическое обоснование своей солнечной мистике, то тогда ты повергнешь этих пигмеев с *Зубовского бульвара* между прочим, но в самом корне». Вот «пигмеи *Зубовского бульвара*» - это, по всей видимости, *Вячеслав Иванов* и *Эрих*, которые живут вместе в одной квартире на *Зубовском*, и *Сергей Николаевич Булгаков*, который тоже в это время снимает квартиру на *Зубовском бульваре*. Это **неославянофилы**. Это те самые сторонники духовной мобилизации. По всей видимости, здесь речь идет о чем-то другом, а не о полемике против национализма.

Да, Маргарита Кирилловна отмечает замысел, который может быть до конца не был реализован. Замысел некой **солнечной мистики**. И в смысле жизни, мы можем находить следы этого замысла, где речь идет о *проникновении света в другое, сочетание различных элементов бытия*. Солнечный луч сравнивается Трубецким с мечом *Зигфрида*, который пронизывает толщу косного, темного, злого бытия, и который призывает к восстанию все органические силы природы. Как в опере *Римского-Корсакова* «*Жошей Бессмертный*», которая как раз была написана к Революции, первый и третий акт открываются хором неких духов, которые выползают на сцену и поют: «На свободу, на свободу, на свободу...».

То есть, под солнечным лучом этот призыв слышат *дремлющие силы бытия*, и цветок тянется к солнцу, он питается солнцем, он раскрывается навстречу солнцу,

совершает как бы свое солнечное зачатие. А человек постигает мир через солнце – гелеопсия. Здесь я отсылаю к своей статье «Солнечная мистика Евгения Трубецкого». Она вышла в томе «Евгений Николаевич Трубецкой. Философы России 20-го века» потому, что эту позицию надо рассматривать в некой полемике с Эрном, а с другой стороны – с Флоренским. Есть некролог на смерть Эрна «Памяти Эрна» Флоренского, где он говорит о последней работе Эрна «Верховные постижения Платона», где как раз Эрн и пытается найти солнечную запись у Платона. Он находит ее в диалоге «Федр», во второй речи Сократа. Когда под полуденным солнцем Аттики Сократ произносит свою палинодию – гимн любви, гимн Эроту. Эрн особенно делает акцент на этом полдне. И Флоренский говорит: «Ты был убит стрелой Аполлона. Умер в 35 лет, не дописав эту статью потому, что ты не знал мрака пещерных посвящений». То есть не знал тайну Платона, которая заключается в этих пещерных посвящениях. Если один стремится выйти на открытое солнце и быть похищенным солнцем – солнечное посвящение, то второй кроется в платоновской пещере, считая, что и там есть что-то годное, что не только под палящим солнцем, но и в полусумраке, полумраке пещеры мы находим посвящение.

Трубецкой дает нам как-бы ответ и на то, и на другое. Эта солнечная мистика, это солнечный луч, который не делает весь мир солнечным, но который дает возможность миру ответить на солнечный призыв. Согласно вышесказанному, наша земля, вся наша планетарная жизнь подчиняется в большей или меньшей степени солнечному кругу и постольку представляет себе окружение солнца. Всего нагляднее это сказывается это в жизни растительной, с ее периодическим осенним увяданием, зимней смертью, весенним возрождением и летним расцветом. В этой жизни все движется солнечной энергией. Все сводится к ее поглощению и жизненному превращению.

Ну вот эта же поэтика солнца – мы находим ее и в письмах к Маргарите Кирилловне Морозовой, где он сравнивает ее с солнечным лучом: «Милая моя, родная моя и хорошая, среди всего этого думаю о тебе и в бури, и в непогоде, и в серой погоде – будь ты моим солнечным лучом! И уж если тебе быть моим солнцем и радугой, то помни, что радужные и солнечные краски не идут к относительному. Им там не место. А поэтому не жалуйся, когда я разрушаю относительное, и говори, что оно обман».

Да, переписка эта интересна тем, что в ней немало таких философских метафор. То есть философия, мысль пересекаются и объединяются с решением жизненных ситуаций, жизненных проблем, будь то любовь или драма. Отправляясь в Байройт, Трубецкой пишет Морозовой и покупает ей билет на представление вагнеровской оперы (а билет на фестиваль стоит невероятно сумасшедшие деньги – 1000 рублей – это половина годовой зарплаты профессора в университете). Но Трубецкой фанатично любит музыку. Любит фанатично Вагнера. Отождествляет себя с вагнеровскими персонажами, в частности, с Зигфридом.

Но вот начинается война. 14-й год. И он уже подписывает свои письма любимой: «Твой Добрыня Никитич, Илья Муромец, Алеша Попович, но не Лоэнгрин... Еще раз целую крепко Маргариту Свет-Кирилловну (не Эльзу)». Но Маргарита Кирилловна сильно пережила Трубецкого. Когда они познакомились, она была вдовой. Кстати, покровительствующей, меценатствующей, отнюдь, не только философам. Она содержала на свой счет композитора *Скрябина*, у которого брала уроки музыки. И после смерти Скрябина в 15-м году, содержала его семью. Она думала закрутить роман с *Мерковым*, который был председателем Государственной думы. За ней ухаживал *Андрей Белый*. То есть это была яркая и во всех отношениях интересная женщина. Умерла она в 58-м году. Причем, после скитаний по подвалам (советская власть лишила ее всех трех домов, которые у нее были в Москве) она получила квартиру в новых университетских домах на улице Строителей, в красных домах, и там окончилась ее жизнь. Она пережила Евгения Николаевича на 38 лет. И в своих воспоминаниях она ни строчки не написала о Евгении Трубецком. Это было удивительное молчание, я думаю, из уважения к его семье.

Поздний период творчества

Здесь мы подходим к заключительной части нашей лекции и к работам, которые может быть, действительно, составили Трубецкому мировую славу. Это три очерка о русской иконе, которые часто называют по первому очерку «Умозрение в красках». Второй очерк называется «Два мира в древнерусской иконописи» – это работа времен войны, 16-й год. По сути, здесь тоже можно видеть некое утверждение, такой сугубо **русской национальной формы искусства**. Но дело в том, что *икона не мыслится им как что-то национальное и русское*. Вообще икона пришла на Русь из Византии. Икона – это скорее **символ мира, который собирается вокруг Христа** и поэтому особенно важны для него такие философские иконы «Собор Пресвятой Богородицы», «Новгородская София. Премудрость божья». Он рассматривает икону именно как *невербальный способ философствования*. В этом Трубецкой и отец *Павел Флоренский* будут «открывателями иконы». То есть, понятно, что они не открыли икону как жанр, но они увидели в ней нечто большее, чем пособие для неграмотных, такой религиозный букварь в картинках.

Это особый способ мировидения, миропостижения. И нужно сказать, что для Евгения Трубецкого, мы постигаем мир, отнюдь, не только логикой, рассудком или даже разумом, но и чувствами. *Мир входит в нас и познается нами и через зрение, и через слух, и через обоняние и осязание*. Вот **икона** является одним из таких способов познания. Он особенно разбирает конкретные *логографические типы*, и это не рассуждения вообще об иконах, а вполне конкретный искусствоведческий анализ, из которого делаются философские выводы. Но вот очень важно, например, что он обращает внимание на *краски иконы*, на *их семантику*, на смысловую гамму иконных красок, которые необозримы как непередаваемые ею природная гамма небесных цветов. Яркое дневное

сияние голубой тверди, темно-синий цвет звездной ночи, множество бледнеющих к закату тонов светло-голубых, бирюзовых или даже зеленоватых. И опять-таки **иконная мистика** – это прежде всего *солнечная мистика* в высшем духовном значении этого слова. Как бы ни были прекрасны другие небесные цвета, все-таки *золото полуденного солнца* из цветов – цвет из чудес – чудо. Все прочие краски находятся по отношению к нему в некотором подчинении и как бы образуют вокруг него чин, перед ним исчезает синева ночная, блекнет мерцание звезд и зарево ночного пожара. Самый пурпур зари, только предвестник солнечного восхода. Такова в нашей иконописи *иерархия красок* вокруг солнца незаходимого. Он видит этот солнечный, золотой цвет и в ассисте, в таких сверкающих проблесках ризы «Софии - Премудрости божьей», и возносящийся к нему в чине «Успения Богоматери».

Особую семантику он видит в *ночном небе*, пронизанном мириадами сверкающих звезд. И вот здесь он вспоминает те слова апостола «Иная слава у солнца, иная слава луны, иная слава – у звезд», которые в юности вдохновляли его брата Сергея, когда он считал, что у каждого человека есть в прямом смысле своя звезда. Это тоже особый смысл ночного неба, где мы видим не мрак, не тьму, не зло, а именно **космическую открытость мира, собирающегося вокруг Христа**.

Конечно, и *Софии* на иконе он уделяет особое внимание потому, что Трубецкого можно назвать наиболее православным из русских софиологов, но, тем не менее, концепт Софии в его творчестве очень важен, присутствует. Вокруг Софии, царящей на престоле, собираются и силы небесные ангелы, образующие словно венец над ней, и человечество, олицетворенное Богоматерью и Иоанном Предтечей.

Эти работы дают потом богатый интеллектуальный материал для последователей, для тех, кто будет заниматься русской иконой, *Успенского* и других. Но здесь нужно отметить и еще одну такую прикладную работу Евгения Трубецкого. Это посмертно изданная его брошюра «Иное царство и его искатели в русской народной сказке». Здесь действительно Трубецкой предвосхитил **структурный анализ сказки**, морфологию волшебной сказки, которую проделал *Владимир Пропп*. Такие элементы структурно-семантического анализа сказки мы уже находим в этой брошюре, написанной, по всей видимости, после Революции, где Трубецкой обращает внимание на несколько интереснейших аспектов. Например, на аспект поиска такой хлебной работы, которая не требовала бы от человека усилий, давала ему *молочные реки и кисельные берега*, что лежит в основании такой воровской мистики – так называет это Трубецкой. То есть мистика, не воплощающаяся в дело, ожидающая только как свыше того нового царства, которое силою берется. Она легко вырождается в *вульгарную мечту о даровом богатстве*, о хитрой науке, чтобы можно было ничего не работать, сладко есть и пить, и чисто ходить. Мечта эта оказалась сильною в жизни именно от того, что у нее есть глубокий мистический корень в русской душе. Связь между усыплением нашего

народного духа и торжеством воровской утопии совершенно очевидна, где *светлые силы* дремлют и грезят, там *темные силы* действуют, разрушают. И от того-то современная Россия оказалась в положении человека, которого разворовали в его глубоком сне. Иными словами, *наличие этих духовных импульсов в русской сказке совсем необязательно ведет нас вверх, но иногда и вниз*. Чтобы победить воровскую утопию легкого хлеба, не достаточно ни созерцательного экстаза, ни парения над житейским, ни даже молитвенного подъема к святому и чудесному. Для этого нужно **живое дело**.

Ну и конечно, это мысли об **ином царстве**: «В тридевятом царстве, в тридесятом государстве...». В нем Евгений Николаевич видит *глубокое откровение нашего народного творчества*. Но в жизни, как и в сказке, это откровение затемняется и заслоняется безобразной и кощунственной на него пародией. Пародия будет побеждена, когда новое царство перестанет быть красивой мечтой, когда оно будет понято нами как призыв к труду и подвигу.

Здесь можно говорить о том, что тема грядущего незримого града – это одна из связующих тем русской культуры. Она во всей полноте проявляет себя в «Сказании о невидимом граде Китеже», и в «Паломничестве на озеро Светлояр» в нижегородскую губернию, где по преданию ушел под воду от злых татар прекрасный город Китеж. И люди приходят теперь и слушают на берегу этого озера подводные звона куполов. То есть это град праведный. Это и «Путешествие в царство японское» старообрядцев, когда они ищут этот невидимый град, который непременно должен быть где-то на земле. Эта мечта запечатлена в одной из самых значительных опер *Римского-Корсакова* и вообще русской музыкальной драмы «Сказании о невидимом граде Китеже и девице Февронье», написанной на либретто составленное *Бельским* – юристом по образованию, по китежскому летописцу, по «Каликам переходим» *Бессонова* на основании народных легенд, на народной утопии, «На берегах реки Камбоджи», «Хождению Афанасия Никитина за три моря». Когда снаряжаются целые экспедиции, для того, чтобы искать это целое царство, этот незримый или невидимый град.

Римский-Корсаков не был слишком набожным, не был эсхатологическим мыслителем, но благодаря Бельскому эти темы вошли в его музыкальное творчество и по сути сделали его «Китеж» русским «Парсифалем». Это такая **русская мистерия**. И Трубецкой, конечно, как большой знаток и любитель Вагнера, может эти пьесы сопоставлять. Он говорит о том, что *есть конфликт между женственной русской мелодией и мужественными героическими мотивами Зигфрида или Валькирии*. Черта эта находится в прямой зависимости от сказки, которой вдохновляется с одной стороны русская, а с другой – германская, волшебная опера. В сказке немецкой подвиг героя есть все – от подвига Зигфрида сами боги Вальхаллы ждут своего спасения, соответственно с этим героический подвиг составляет пафос всей оперы Вагнера. В русской опере мы видим как раз обратное. Князь Игорь и град Китеж – суть *чудной поэтической элегии*,

вызванный чувством бессилия героев. А в лучшей из русских опер в «Руслане и Людмиле» героическое совершенно утопает в волшебном.

Вот здесь опять-таки он вспоминает *В. Соловьева* и приводит его афоризм «Сон как окно в другой мир, поэтому нельзя умалять значение ценностей, воспринятых во сне откровений. Но жаль, когда откровения остаются для человека, а тем более для народа только сном, далеким от жизни и мало влияющим на поведение: «Если волшебная сказка дает ясный образ создавшего ее народа, то сказка вульгарная, житейская дает злую, иногда меткую на нее критику. Карикатурно в русской вульгарной сказке ее увлечение неделанием в связи с утопией вора и лентяя. Но бывают минуты, когда вся действительная жизнь народа становится злой карикатурой. Чтобы освободиться от этого наваждения нужно восстановить тот подлинный образ души народной, которая ограждается в его карикатуре и сознать нашу ответственность за ее извращение».

То есть, здесь мы видим, все-таки, несмотря на все споры и распри Евгения Трубецкого со славянофильством, и на его «Прощании с хомяковщиной», и на его согласие с Соловьевым, что да, образ христианства – это не какой-то национальный, или даже многоконфессиональный образ. Все равно мы видим его мысль о двух лицах народа, о истинном лице, в котором проявляются лучшие духовные силы, стремления народа, и о искаженном пьяным кабацким угаром лице, которое, допустим, *Есенин* рисует в «Москве кабацкой». И здесь дуализм, который различает он в русской народной сказке, Трубецкой вбрасывает эту тему. Об этом пишет Пропп в своей работе, которая стала всемирно известна, где анализируется не только национальная сказка, но и волшебная сказка в принципе.

Но наследие философское Евгения Трубецкого не очень велико. Это несколько книг, которые он пишет после смерти своего брата Сергея. Это тринадцать философской работы, но это позволяет ему занять весьма достойное место в истории русской философии, в истории русской культуры, уже хотя бы тем, что, наверное, значительность философа определяется не объемом им написанного, но тем влиянием, которое оказывают его работы, становясь такими эмблематическими и презентативными для русской культуры. Такими стали «Умозрение в красках» и «Три очерка о русской иконе».

Лекция 7. Философия Николая Лосского.

Сегодня мы поговорим о философии *Николая Онуфриевича Лосского*, русского *интуитивиста*, гносеолога, метафизика, религиозного философа. Религиозным он стал во вторую половину своей жизни. А российский период его был связан с разработкой вполне *научной академической философии* и с в общем-то с таким неоднозначным отношением к религии, поскольку в детстве потеряв веру, сам напишет в своих воспоминаниях, что тридцать лет он жил без веры. И фактически революционные события 17-го года, в последствии эмиграция, а Лосский был один из пассажиров печально известного «философского парохода», вернули его к религиозному мировоззрению. Поэтому работы, написанные в эмиграции, в Праге, в США, носят более религиозный философский характер.

Становление личности философа

Николай Онуфриевич Лосский – один из долгожителей в русской философии, прожил девяносто пять лет. Родился в 1870 году. Умер в 1965 году в Париже. Родился он в местечке Креславка на Западной Двине в Витебской губернии, на территории современной Белоруссии. Семья его была русско-польская. Мать была католичка. Отец был крещен в Православии. Отец был лесником и общественным местным деятелем. Согласитесь, не самое ординарное происхождение для университетского профессора и философа.

Но детство его было омрачено двумя событиями. Это самоубийство брата *Витольда*, который учился в рижской гимназии и, получив двойку по латыни (видимо, были еще какие-то причины), решил свести с жизнью счеты. Это было большим потрясением для десятилетнего мальчика. Тем более, что вскоре, испытав стрессы от потери сына, умирает от разрыва аорты и его отец. Но вот семья старалась дать детям, а детей в семье было много (семья была многочисленной) *хорошее образование*. Николай был отдан в Витебскую гимназию, где он проучился до шестого класса, после чего был исключен за пропаганду социализма и атеизма. Было принято помочь ему отправиться в Европу. И он на деньги матери уезжает в Швейцарию, в надежде поступить на какой-то факультет в швейцарский университет. И действительно, он то ли поступает, то ли является вольнослушателем философского университета в Берне. И там он долго не проучился. Не окончив университета, он отправился в Алжир, где двадцатилетним юношей был завербован во *французский Иностраннный легион*.

Вернувшись в Россию, когда ему был двадцать один год, в 1891 году, он заканчивает экстерном гимназию и поступает на естественно-научное отделение физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета. Здесь происходит важная для него в философском значении встреча с одним его однокурсником, *Сергеем*

Алексеевичем Алексеевым-Аскольдовым и его отцом *Алексеем Ивановичем Козловым*. Это очень самобытный философ, который знал *Хомякова* и учился в Московском университете. Тоже получал сначала естественно-научное, а потом историко-филологическое образование, он был одним из слушателей *Грановского*, ходил в дом на собачей площадке, в знаменитую хомяковскую «говорильню», где студенты общались с отцом славянофильства. Ну вот Козлов пришел к философии достаточно поздно, в сорок лет, заинтересовавшись во время своей поездки в Европу философией *Эдуарда фон Гартмана*, а также философией бессознательного. И Козлов был переводчиком на русский язык, достаточно вольного перевода в двух томах философии бессознательного, в 1873-1875 годах. И стал совершенствовать свою философскую карьеру. Был сначала приват-доцентом, профессором, ординарным профессором Киевского императорского университета имени князя Владимира. Защитил диссертации о Платоне и «Анализ пространства и времени у Канта». Пока не настиг его в 85-м году инсульт, и он выбыл из преподавания и переселился в Санкт-Петербург. Стал там издавать свой авторский философский журнал «Свое слово», который представляли такие диалоги Сократа с мальчиком из *Достоевского* (одного из героев «Свое слово» звали *Коля Красоткин*).

И вот *Алексей Козлов* был убежденным сторонником панпсихизма, такого спиритуалистического мировоззрения, выдержанного в духе лейбницевской философии, где **бытие представляет собой совокупность духовных монад**. Причем, такие начатки одушевления обнаруживают и в неживой природе. Вообще *весь мир представляется органическим целым, где действует психическая сила*.

И надо сказать, что это панпсихистское мировоззрение Козлова пришлось очень по сердцу молодому *Николаю Лосскому*. И уже почти доучившись до конца, на четвертом курсе он поступает на первый курс историко-филологического факультета, чтобы изучать там философию. Ну, в философии петербургской господствует *Александр Иванович Введенский*, неокантианец, сторонник строгой кантовской философии, и именно он обращает взор своего ученика на **гносеологию**.

«Под влиянием Введенского гносеология выдвинулась для меня на первый план. Я глубоко проникся убеждением, что *познанию доступно только то, что имманентно сознанию*. В тоже время я усматривал отчетливо, что утверждение субстанциальности моего я, есть достоверное знание. И глубоко проникся понимать вселенную как систему монад в духе метафизики Лейбница», - явствует из воспоминания Лосского «Жизнь и философский путь» (книга, которую он будет писать в канун Второй мировой войны в Чехии и которую перемежает интереснейший рассказ о житейских перипетиях, о годах Революции, о годах странствий, о встречах в западной Европе, с таким кратким реферированием интеллектуального пути Лосского). Он – человек, умевший дать отчет в том, что он делает в философии. И надо сказать, что в книге «История русской философии», которую он напишет в Нью-Йорке (и она будет переведена на английский

язык и издана по-английски), Лосский посвящает себе целую главу, в которой он рассказывает о своей философии от третьего лица. То есть, это достаточно сложно – быть таким объективным при изложении своей собственной философии, своего собственного философского пути. Так вот, продолжая, он пишет: «Передо мной встала задача преодолеть *Юма* и *Канта*, именно развить теорию знания, которая объяснила бы, как возможно знание о вещах в себе и оправдало бы занятие метафизикой».

В житейском плане, Лосский преподает в гимназии Стоюниной, известной петербургской гимназии. Женится на дочери хозяйки, *Людмиле Владимировне*. Свадьба их происходит в Вене в 1901 году. И дальше очень активно участвует в делах этой гимназии. Он был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию. И в 1901 году был командирован за границу для завершения философского образования. Он учится в Страсбурге. Работает и участвует в семинарах *Виндельбанда*, *Леопольда Цигнера*. В Лейпциге принимает участие в психологических экспериментах *Вильгельма Вундта*. **Экспериментальная психология** – вот сфера его интереса в это время.

В Женеве Лосский слушает профессора *Теодора Флурнуа*, который научными методами изучает загадочное явление душевной жизни. *Телепатия, гипноз, передача мысли на расстояние* – все это оставит след в его творчестве, в частности, в работе «Чувственно-интеллектуальная и мистическая интуиция», где он будет анализировать в том числе вот эти телепатические явления.

Но, кстати, в процессе венчания по обычаям (православные люди должны венчаться в Российской империи, чтобы их брак был действителен) Лосский даже отказывается от причастия, исповедуясь священнику, говоря о том, что он является неверующим, атеистом. Уже тогда он чувствует, что венчание есть некое таинство, оформляющее некую **духовную связь**, создающая в органическом целом центре новое *единство, поддерживаемое сверхчеловеческой силой*.

Мистический интуитивизм Лосского

В 1903 году Лосский защищает магистерскую диссертацию «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма», где он обращает внимание на душевную жизнь человека и показывает, что вся жизнь Я состоит из процессов, имеющих строение волевого акта или начала его. А в 1907 году в Московском университете он защищает докторскую диссертацию по книге, вышедшей в 1906 году «Обоснование интуитивизма». И собственно, эта книга являет собой *завершенный очерк по гносеологии* молодого Лосского.

Основная его задача – **устранить субъектно-объектный дуализм** и установить некое **равноправное равенство субъекта и объекта**. В то же время **интуиция** – это некий способ умозрения, мышления, понимания, непосредственного восприятия мира,

который дает *возможность созерцать этот мир в подлиннике*. Вот та задача, которую он стремится достичь. Преодолеть кантианское разделение, кантианскую пропасть между Я и миром объектов, которые являются лишь как *феномены*, а не как *ноумены*.

И Лосский решает эту задачу достаточно интересно. И в основе этой задачи лежит некая **изначальная философская интуиция**. Часто бывает так, что человек испытывает некое переживание, некий инсайт, озарение, и потом всю свою жизнь бьется над разгадкой вот этого ощущения. И вот что он пишет в своих воспоминаниях: «Осенью 1898 года мы с *Сергеем Алексеевым-Аскольдовым* ехали на извозчике по Гороховой улице. Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления. *Я знаю только то, что имманентно моему сознанию*. Но моему сознанию имманентно только мое душевное состояние. Следовательно, я знаю, только свою душевную жизнь. Я посмотрел перед собой на мгlistую улицу, и вдруг у меня блеснула мысль – все имманентно всему. Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня, повернулся к моему другу и произнес эти три слова вслух. Помню я, с каким выражением недоумения посмотрел он на меня. С тех пор **идея всепроникающего мирового единства** стала руководящей моей мыслью. Разработка привела меня в гносеологии к *интуитивизму*, в метафизике к *органическому мировоззрению*».

И действительно, рассуждает Лосский, предмет знания трансцендентен познающему субъекту. В этом Кант прав. Но есть *процесс, который разворачивается между мною (субъектом) и объектом моего познания*, и этот процесс называется **познание, понимание**. Это двухсторонний процесс, в нем два участника – *субъект и объект*. И если объект *трансцендентен субъекту познания*, то он *имманентен* самому процессу познания. То есть он является участником самого процесса. Он как бы отвечает на мои вопросы, как предмет моего исследования. Ну и это приводит его к интуиции какого-то особого мистического единства между объектом-субъектом, между предметом знания и познающим этот предмет. Одно из названий, которое он дает своему учению – **мистический эмпиризм**.

Когда Лосский анализирует в своей книге человеческое Я, он обнаруживает, что наше знание *о том, что принадлежит мне и о том, что дано мне, иногда является не очевидным*. Например, тело, в общем-то, мне дано. Как скажет потом поэт *Мандельштам*: «Дано мне тело. Что мне делать с ним?». Наверняка *Мандельштам* читал работу Лосского, он был человеком, интересующимся философией. Мне дана зубная боль, которую я может и не хотел испытывать, но вынужден испытывать, она вторгается в мои планы, она мешает моему рабочему графику, и я переживаю болезненные ощущения, связанные с телесными немощами, как данные мне. То же можно отнести и к более высоким переживаниям, когда приходят озарения, инсайты, когда я готов

кричать «Эврика!». Мне тоже представляется, что *идея и концепция*, как Лосскому главный тезис его философского мировоззрения, дается мне извне, дается мне откуда-то, кто-то посылает мне. Так, как поэту, пишущему стихи, будто кто-то диктует. То есть, он не может не писать, поскольку он испытывает поэтическое вдохновение.

Оказывается, что и более простые, материальные данности и более сложные идеальные переживания часто выступают в качестве не-Я. То есть эта граница между Я и не-Я проходит достаточно зыбко. И это, в общем-то, и является основанием к тому, чтобы предположить, что Я не есть крепость, ограниченная высокими стенами с семью замками, что *Я не выделено из мира, но наоборот включено, является частью этой вселенной, этого мироздания*.

А что же тогда принадлежит к Я? «К Я принадлежат, - говорит Лосский, - очевидно, связанные с понятиями **воли, переживания, концентрация внимания, сосредоточение внимания** на чем-то». То, что можно назвать направленностью или **интенциональностью** моего Я. Ну Гуссерль это понятие интенциональности применит в своей «Феноменологии сознания». И надо сказать, что Лосский будет писать о Гуссерле. Но все-таки *его интуитивизм не феноменологического свойства* потому, что Лосский – это психологист в теории познания, а Гуссерль, очевидно, борется с психологизмом как с главнейшим и существеннейшим своим противником.

При этом Я не является какой-то тенью, призраком, или психическим фактором, как говорил *Владимир Соловьев*. **Я – это субстанция, я – это монада**, это нечто существеннейшее. И в этом смысле здесь не *Декарт*, а скорее философия *Лейбница*, монадология является пролегоменами к философии Николая Лосского.

Потом он эту гносеологическую идею дополнит определенной онтологией. И эта онтология будет выражена в книге 1917 года «Мир как органическое целое». В русской философии уже была одна книга с похожим названием. Это книга *Николая Страхова* «Мир как целое». И поэтому Лосский, задумавший так назвать свою книгу, боялся повторения. Он заказал книгу Страхова в библиотеке, начал ее читать. Прочитав несколько страниц, отложил в сторону – она показалась ему скучной, вязкой. Книга представляла собой скорее сборник его статей, а не цельную философскую систему. А Лосский, как философ-профессионал, все-таки стремился к *систематическому изложению своих взглядов*.

Ну и здесь в воспоминаниях он говорит о том, что в написании этой книги, в идейном смысле, конечно, ему помог отец *Павел Флоренский*. Он ссылается часто на то, что мы плохо знаем свою философию, и вот «...с русской философией, к своему стыду, как и большинство русских людей, - пишет он, - я почти вовсе не был знаком. Даже из трудов *Соловьева* мне были знакомы «Критика отвлеченных начал», входившая в программу магистерского экзамена, «Оправдание добра», прочитанное мною в

Гёттингене, и «Три разговора». Конечно, я читал все труды *Козлова*, так же «Положительные задачи» *Лопатина*».

Конкретно идеальное и отвлеченно идеальное бытие

Вот здесь прозвучали два имени (Лопатин и Козлов), которые очень важны для этого направления мысли. Но вот попался ему *Флоренский* с его «Утверждением истины», и он пишет в воспоминаниях: «Эта книга дала мне толчок к завершению учения об органической связи деятелей друг с другом. В своей метафизике Флоренский использовал понятие **единосущее** для учения о связи не только лиц с Троицы, но и для учения о *связи тварных личностей друг с другом*. Все системы органического миропонимания от *Платона* и *Аристотеля* до нашего времени, утверждая интимную связь все мировых существ друг с другом, безотчетно пользуются понятием единосущия их. Большая заслуга Флоренского заключается в том, что он сознательно ввел понятие единосущее в онтологию мирового бытия. Установив это подобие между строением мира и Святой Троицы, он сильно подвинул вперед разработку христианского миропонимания. Я подхватил мысль Флоренского о *единосущем тварных личностей* и задумавшись над вопросом о различии меж единосущем лиц Святой Троицы и единосущем тварных существ, пришел к различению понятий **конкретного** и **отвлеченного единосущего**. Тварные существа я понял как парные онтологически воедино тождественными формальными принципами деятельности, принципами строения времени и пространства. Совокупность этих принципов я назвал **отвлеченным логосом**. Завершение этого учения в одном важном пункте, именно в вопросе о Я как тождественной форме яйности, мне удалось осуществить лишь в 1939-м году, когда я писал статью «Трансцендентальный и мифологический логос Гуссерля»».

Но это понятно, что человек возвращается к каким-то своим интуициям, разрабатывает их, но здесь важен момент открытия, который дополнил раннюю философию, гносеологию Лосского, учением о различении реального и идеального бытия. **Реальное бытие** – это *бытие в качестве проявления творческих актов субстанциальных деятелей, это событие* (*Бахтин* скажет «событие бытия»). События совершаются тогда, когда есть кому событийствовать. То есть, по сути, это такое материально-психическое проявление субстанциальных деятелей.

А вот **идеальное бытие** Лосский делит на рода: **конкретное идеальное бытие** и **отвлеченное идеальное бытие**. И под конкретным бытием он понимает *совокупность субстанциальных деятелей*, неких субъектов, металогических творческих сил, *которые обладают определенными признаками*: неисчерпаемость, самостоятельность, стремление быть личностным бытием (бытием в качестве личности) и какая-то первичная свобода.

Бог не творит события. Бог творит субстанциальных деятелей. Они и совершают события. В последствии, он будет на этой почве решать **проблему Теодицеи**, проблему зла. Если субстанциальный деятель в силу своего эгоизма творит что-то злое или греховное, то нельзя упрекнуть в этом Бога. Это *реализация свободы субстанциального деятеля*. Но Бог творит возможно еще и идеальное бытие, то есть некие качества, принципы существования этих субстанциальных деятелей. Это *число, абстракция, типы жизни субстанциальных деятелей* (электрон, лошадь, земная человечность).

И таким образом решается **проблема универсалий**. Нет чисто отвлеченного бытия, так как всякое отвлеченное бытие принадлежит какому-то конкретному субстанциальному деятелю. Поэтому еще одно понятие, которое Лосский дает своей системе – это **конкретный идеализм**. Он означает, что конкретное – это не сумма отвлеченных понятий как в кантианстве, феноменализме позитивистов, или монадной философии *Шюца*. Лишь в царстве бытия все классифицируемо, подводимо под общие понятия, распределяемо по видам, родам и семействам. Только в царстве Божьем подведение под общее понятие утрачивает смысл, так как не выражает сущности аспектов его. В этом плане индивидуальная сущность субстанциального деятеля металогична как единственная и ни с чем не сравнимая ценность. Ну потом *Франк*, который будет идти по пути Лосского, будет описывать реальности, будет говорить о ее металогичности, трансцендентальности и тому подобном.

Само познание конкретно, то есть знание конкретного бытия субстанциального деятеля требует идеальной или **мистической интуиции**, отличной и от чувственной, и интеллектуальной. Аналогом такой интуиции можно считать конкретную спекуляцию *Гегеля* или веру *Владимира Соловьева*. Здесь господствует *мифически-художественное восприятие*. Только целостное восприятие, проникающее вплоть до творческой активности бытия и видящее всюду в природе жизнь, *освобождается от односторонности* как чувственно практического восприятия, так и научного мышления.

Если эти идеи Лосского эксплицировать в христианское богословие, то получим вещи не вполне ортодоксальные. То есть, это будет связано с **учением о пресуществовании душ**, о их переселении, о **метемпсихозе**, возможности переселиться душе из одного тела в другое, с одного уровня на другой уровень, подняться как-бы в этой иерархии субстанциальных деятелей. Надо сказать, что это действительно так. Это ставили в упрек Лосскому некоторые его критики.

Конкретный идеализм – это, вообще говоря, словосочетание, достаточно типичное для русской философии. Так будет называть и *Сергей Трубецкой* свою систему, и у *Флоренского* мы можем это встретить. Идея является не абстрактным принципом, а она предполагает носителя этой идеи. То есть, в этом плане подлинным идеальным бытием является **бытие личностей**, которые *воплощают в поступке, в своем действии*, эту идею. Но это не только личности как персонажи *Достоевского* или личности как

герои *Карлейля*, но и личности, в качестве которых могут выступать **предличности**. Электрон в этом отношении уже является такой предличностью, своего рода живым существом потому, что жизнь субстанциального деятеля есть некая целестремительная творческая активность, имеющая характер для себя бытия. Это такой **телеологический персонализм**. Собственно говоря, *неживым* мы можем считать только *сочетание деятелей, произведенное сообразно отвлеченной идее*: тарелка, гнездо, паутинка, машина.

Наряду с наименованием этой философии – конкретным идеализмом – можно назвать ее **панментализмом**. Таким образом, субстанциальному деятелю на всех ступенях иерархии присущ *сверхвременный и сверхпространственный характер*. Поэтому это два важнейших атрибута – **свобода** и **сверхкачественная творческая сила**, которая есть *творение из ничего*. Везде, где есть творчество, и настолько, насколько осуществляется творчество, оно есть творение из ничего. Может быть поэтому философия Лосского вызвала определенный отклик у *Бердяева*, который в своей первой по-настоящему философской книге «Философия свободы» целую главу посвятит Лосскому, и его обоснованию идеализма, сказав, что это философия до грехопадения. Что именно человек до грехопадения вот так ощущал и переживал мир в подлиннике, как он есть.

Опять-таки, интересно такое сочетание религиозного представления о человеке и гносеологического статуса. Интересно, что Лосский обращает внимание на не только **сознательные**, но и на **бессознательные** психические процессы, которые происходят в человеке. Не случаен его интерес к *Флурнуа* и интерес к *Козлову*, который в определенном смысле был сформирован мыслью *Эдуарда Гартмана*, его книгой «Философия бессознательного».

Состояние сознания, познаваемого путем непосредственного самонаблюдения, не составляют непрерывной цепи причин и действий. *Ряд наблюдаемых явлений прерывист*, в нем есть пробелы. И закона причинности Лосский делает вывод, что *пробелы заполнены непосредственно нам не известными психическими состояниями*. Лосский делает предположение, что неопознанные психические процессы, называемые многими психологами бессознательными психическими состояниями, на самом деле совсем не обязательно носят какой-то пансексуальный, или как у *Фрейда* – вытесненный, характер. Они могут быть как **подсознательными**, так и **сверхсознательными**, вот эти процессы. И вот какие-то ощущения мистического постижения мира как целого, ощущения тайны, присутствия, чуда – все это может быть объяснено такими бессознательными психическим переживаниями, которые заполняют и существенно заполняют такие пробелы в рациональной картине мира человека.

В эмиграции, в 37-м году, он издаст работу «О чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции», где он очень тщательно будет проводить эту работу именно

философской очистки интуиции, интуитивного познания, от налета квазитеософского или мистико-спиритуалистического. Он говорит: «**Рациональное**, как и **иррациональное** – аспекты бытия, если они существуют, одинаково могут быть предметами непосредственного созерцания. Слово *интуиция* не означает у меня видения конкретной не разделенной цельности бытия. В самом деле и дискурсивно отвлеченное знание может быть введением аспектов самого подлинного бытия, если в бытии есть разрывы объединения. Таким образом я могу говорить об *интуитивности дискурсивного мышления*, об *интуитивности даже и рассудка*, не только разума. Но с другой стороны, именно исходя из учения об интуиции непосредственного созерцания бытия в подлиннике, можно объяснить случаи *видения предмета в его органической конкретной целостности*. И даже решить трудные проблемы теории дискурсивного знания указанием на то, что в основе дискурсивного мышления всегда лежит также *непосредственная данность предмета в целом*».

Вполне романтическая черта, и русская философия в своей магистрали – это переживание романтизма, вытекающая из немецкого идеализма. Здесь стоит вспомнить слова из послесловия *Одоевского* к «Русским ночам» о том, что «дитя – отъявленный энциклопедист, подавай ребенку лошадь в ее целом, а не лошадь как рабочий скот, лошадь как млекопитающее, животное, состоящее из шкуры и мяса и так далее». То есть ребенок хочет взять лошадь целиком. И вот **интуитивное познание**, по идее, дает нам *возможность увидеть предмет соединяя разные аспекты соприкосновения с предметом в непосредственном синтезе*.

Лосский пишет дальше: «Слово *интуиция* не означает мышление, перескакивающее через последующие звенья, протекающие в области подсознательного, руководимого тактом, озарением, гениальной догадкой, и так далее. Оно не означает пророческого завещания. Это не есть проповедь нового необычного познания. Это новая теория старых обычных знаний: чувственного восприятия, памяти, воображения и мышления, суждения, понятия, и умозаключения. Правда, эта теория утверждает, что *знание есть непосредственное созерцание субъектов самого подлинного трансубъективного бытия*, хотя оно и удалено от тела субъекта в пространстве и иногда во времени, ставит иногда даже самые обыкновенные чувства восприятия, например, видение глазами дерева на расстоянии десяти метров от меня, на один уровень с ясновидением. Такая теория ведет, конечно, к допущению возможности своеобразных путей развития познавательной способности человека и содержит в себе основания для объяснения исключительных, редких видов знания: телепатии, ясновидения».

То есть видеть мир совсем не означает просто открыть глаза. Можно открыть глаза, видеть что-то перед тобой, но не видеть. Это *видение-невидение*. Надо сначала *увидеть свое невидение*. И понять, почему мы не видим того, что, казалось бы, очевидно. И вот **интуиция**, иным словом, может быть переведено как **мышление**, как **понимание**,

как **умозрение**. То есть умение видеть с помощью ума. Есть такое оксюморонное сочетание, музыкальный фестиваль есть такой – «Видеть музыку». Ну понятно, что можно интерпретировать это как набор спектаклей, данных в режиссерской постановке. Каждый режиссер по-своему видит оперу, ставит оперу. Но ведь можно и без режиссера, который иногда мешает этому, не помогает нам увидеть *Вагнера*, например. Можно и без режиссера *увидеть музыку*, увидеть смысл музыкальной фразы, музыкального произведения в целом.

И вот такое видение к видению, и кстати сказать, образ музыкальный у Лосского достаточно часто появляется, это есть **интуитивизм**. А **интеллектуальная интуиция** фигурирует здесь как высший способ постижения для Лосского, ведь интуиция имеет несколько иерархических уровней: **чувственная, интеллектуальная и мистическая**. Интеллектуальная интуиция дана как *сверхвременная, свехпространственная*: субстанциональный деятель, творчески осуществляющий реальное бытие, обладает *самостоятельной творческой активностью*. Сущность их не может быть выражена, исчерпана никаким, даже бесконечным множеством ограниченных определенных понятий. Они суть носители творимых ими событий, а также тех форм, сообразно которым они творят события. В виду этих свойств субстанциальных деятелей, их можно обозначить термином **конкретно идеальное бытие**. Все другие идеальные сущности не обладают самостоятельным существованием. Суть этого аспекта – само царство субстанциональных деятелей, поэтому они могут быть названы термином **отвлеченного идеального бытия**. Эту интуицию можно назвать по-русски **умозрением** или просто **мышлением**. Вот Лосский разделяет в интеллектуальной интуиции *субъективную* и *объективную* стороны: *интенциональный акт интуиции* и *идеальный предмет*, на который он направлен. Можно обозначить эти две стороны как *умозрение* и *предмет умозрения*, *мышление* и *мыслимое*, *понимание* и *понимаемое*.

Работа в эмиграции: творчество, свобода и Теодицея

В эмиграцию Лосский уезжает на «философском пароходе» из страны. Он высылается из Петербурга в 22-м году и попадает в Прагу. Становится профессором Русского юридического института при Карловом университете, учебного заведения, который создается на деньги *Т. Масарика*, и где обучается огромное количество русских студентов, изгнанных из страны. Надо сказать, что преподавание в Карловом университете Лосский ведет на протяжении двадцати лет. То есть Прага – это двадцать лет его жизни. Еще три года – Братислава. Как раз в годы Второй мировой войны в Братиславе умирает его жена Людмила Владимировна. Она похоронена там на Братиславском кладбище.

Это время является для него временем достаточной активной работы. Он выпускает книги: «Материя и жизнь» (23-й год), «Свобода воли» (27-й год), «Ценность и бытие» (31-й год), «Типы мировоззрений» (38-й год), ну и уже неоднократно помянутая

нами «Чувственно-интеллектуальная мистическая интуиция», а также «Бог и мировое зло» (41-й год), «Условия абсолютного добра» (49-й год), «Достоевский и христианское миропонимание» (51-й год), «История русской философии» (51-й год), «Характер русского народа» (57-й год).

Надо сказать, последняя книга была написана по заказу издательства «Посев» и была достаточно популярной книгой. Выполнена в жанре «Русской идеи» Бердяева. Но, тем не менее, несмотря на то, что это не такое философское глубокое исследование, и автору в этой книге уже под девяносто лет, все равно это замечательный образ русской ментальности, как бы сейчас сказали. Лосский замечает в начале книги, что для русского крестьянина есть два вопроса. Первый – *как возделывать землю, как сеять хлеб, как собирать урожай, как прокормить семью?* И второй – *есть ли Бог, что есть мир, в чем смысл жизни?* То есть вот такие философские вопрошания есть свойство русского человека.

Для Лосского характерна весьма либеральная и свободолюбивая философская позиция, которую он пытается основать на философском воззрении на свободу воли. И эта классическая философская тема **свобода воли** решается им достаточно смело и определенно. В книге, вышедшей в Париже в 27-м году, Лосский констатирует склонность большинства философов к **детерминизму**, говоря о том, что во второй половине 19-го века многим казалось, что вопрос о свободе воли окончательно решен в пользу отрицания свободы воли, то есть детерминизма, и спор сдан в архив. Но вот в рамках своего **персонализма**, своего учения о субстанциональных деятелях, Лосский разрабатывает достаточно индетерминистическое учение о свободе. Он дает сначала отрицательное представление о свободе, то есть представление об отсутствии зависимости человека от любых субстанциональных деятелей и любых условий. Человек свободен от всего, он свободен от внешнего мира. В силу гносеологической координации *весь мир находится вовне в подлиннике*, и опознавание отдельных предметов происходит, лишь поскольку я волевым актом направляю на предмет свое понимание, а затем волю и другие акты *различения, сопоставления, припоминания*. Эти акты суть проявления моей свободной воли. Они не зависят от внешнего мира. И здесь надо сказать, что сам процесс познания, воления, волевого акта, и вытекающего из него различения, сопоставления, припоминания – это процесс духовный, то есть, **познание мыслится как духовный процесс**.

Человек свободен от законов, определяющих содержание мировых процессов. Связь законов природы и субстанциональных деятелей подобно отношению юридических законов человека. Выше законов стоит, с одной стороны, *законодательная власть*, которая может отменить закон, а с другой стороны – *благодать*, которая тоже позволяет человеку не подчиниться несправедливому закону. Закон не способен

повелевать кем-то, кто лишен динамически творческой силы, и способности по своему волеизъявлению исполнить этот закон, или отказаться от него.

Человек свободен от своего тела, которое может быть лишь поводом, но не причиной его хотений, поступков. То есть в этом плане он сильнее своего тела. Он свободен от своего эмпирического характера и может его преодолеть. Он свободен от своего прошлого, ибо сверхвременное господствует над событиями во времени. В этом плане и прошлое, согласно интуитивизму Лосского, дается человеку в подлиннике. Потому, что припоминая, представляя его, он может явственно восстановить бывшее давно, как будто это было только что.

*Человек свободен от цели, хотя весь мировой процесс имеет телеологический, то есть целеполагающий характер. Но человек может восстать этому процессу и создать свою собственную целестремительную активность. В этом плане *Лопатин* говорит о том, что существует **творческая причинность**. Человек может сам полагать новые цепочки причинения, а не быть рабом механических причинностей. *Человек свободен от любого типа союзов субстанциональных деятелей*, в которые он входит.*

Ну и наконец, может быть самое смелое утверждение, что *человек свободен от Бога*. Божье всемогущество не есть Божье всетворчество. Бог, творя личность, дает ей сверхкачественность, творческую силу, и не наделяет ее качествами, определяющими содержание ее деятельности и составляющее то, что называется эмпирическим характером. Бог творит человека свободным к творчеству добра и зла. Бог – необходимое условие свободы твари. Ибо только свободные существа могут быть носителями нравственного добра. Бог дал человеку все условия для осуществления добра. Он не принуждает к нему. Ответственность за зло целиком падает на человека.

И в этом отношении **решение вопроса Теодицеи** тоже лежит в русле сочинения Лейбница, которое собственно и дает философское название этому жанру «Оправдание Бога» то есть решение проблемы зла, которое согласно христианской картине мира, не может быть возложено на Бога. А для Лосского оно являет собой причину *эгоистического себялюбия и гордыни*. Человек доходит до стремления поставить себя на место Бога. И помимо царства Божьего и царства материально-психического, существует и царство сатаны, которое для Лосского не вечно потому, что он, как и многие русские философы, является сторонником **апокатастасиса**, то есть финального восстановления Божества, которое должно пребывать во всем – «Да будет Бог все во всем!».

Но вот, освободившись от всего, в полной мере испытав **негативную свободу**, далее Лосский говорит о **формальной свободе**, которая есть мощь субстанционального деятеля, достаточная для хотения из любой бесчисленного множества возможностей. *Формальная свобода абсолютна*. Субстанциональный деятель стоит выше своих проявлений и может хотеть их преступить иначе, чем он хотел и поступил в

действительности. Формальная свобода и есть *возможность поступать иначе по отношению к чему угодно*.

В этом плане Я не оказывается пленником мира, не детерминировано миром, но детерминирует его. Это *логическое Я* способно творить в мире однозначно определенное, логическое. Причина действия не мотивы, а сам субстанциональный деятель. Ну, в общем, свобода понимается Лосским во всей ее амбивалентности как опасный дар, способный вывести на путь зла, который есть эгоистическая любовь к себе. Но также в пределе **стремление быть самим Богом, творить истину, красоту и добро от себя. Истина, красота и добро** – это безусловно ценностные характеристики, но очень важно, как человек полагает их существование. То есть, *укореняет он их в Боге*, или *укореняет их в своем самоволии*, себялюбии, гордыне, эгоизме.

Собственно, и само попрание свободы для Лосского это тоже есть нечто связанное с царством вражды и царством сатаны. В этом отношении можно видеть во многих суждениях Лосского параллель к «апостолу свободы» *Бердяеву*, и не случайно Лосский – желанный гость на страницах бердяевского «Пути». Мысль развивается если не в унисон, то в очень серьезных переплетениях и переключках.

Завершая наш разговор о Николае Онуфриевиче Лосском, надо сказать, что его творчество, его творческий путь есть пример того, как философ академической школы может, испытав определенные жизненные коллизии и потрясения, стать религиозным философом, в принципе, не очень сильно изменив себе в мировоззрении, окрасив свои понятия и свои термины, свои идеи в тона библейского откровения и церковного предания.

Что касается семьи Лосского, надо сказать, что один из его сыновей, *Владимир*, стал очень известным православным богословом, и получив образование в Сорбонне, защитив диссертацию, входит в состав Фотиевского братства, такой религиозной общины, связанной с Московским патриархатом, претендующим на то, чтобы обратить в православие Европу. То есть, это такой круг людей, куда входили *Ставровский*, братья *Ковалевские*. И вот *Лосский*, пожалуй, был наиболее активным в нем в интеллектуальном, богословском плане, поскольку не только перевел на французский язык ряд богослужений, «Литургию» *Иоанна Златоуста*, «Панихиду», но и написал ряд значимых богословских трудов по *мистическому богословию, догматическому богословию*, которые публиковались в том числе и на страницах богословских сборников, выпускаемых в советской России, поскольку по своей юрисдикции Владимир Лосский принадлежал к Московской Патриархии. И на этот круг фотиевских мальчиков делали определенную ставку митрополит *Сергий* и люди в Москве.

Нужно сказать также и о роли Владимира Лосского в осуждении софиологии *Булгакова*. Именно он написал брошюру «Спор о Софии», в которой он разбирал

докладные записки С. Булгакова, его ответ на определение Карнаватского Собора и указов митрополита Сергия Старгородского, и Фотиевское братство в определенном смысле даже инициировало это осуждение булгаковской философии, софиологии со стороны Московской Патриархии.

Поэтому отношение и у отца к фигуре *Булгакова* было не однозначно. Не желая рвать отношения с другом молодости, с коллегой по философскому цеху, он напишет брошюру в разгар софиологических споров, посвятив ее софиологии Булгакова в таком достаточно примирительном тоне, где, собственно, *возможно рассматривать и Софию*, мир идеи, *в качестве одного из таких обобщающих понятий отвлеченно идеального бытия*. Понятно, что это для него не конкретно идеальное бытие, не субстанциональный деятель, но тем не менее это некий принцип. И в этом споре фотиевцев и Булгакова, Николай Онуфриевич попытается занять такую примирительную позицию.

Жизнь свою Николай Лосский окончит в старческом доме под Парижем. Будет похоронен на кладбище Сан-Женевьев де Буа. И я должен вспомнить, что я как-то оказался на его могиле вместе с отцом *Ильей Шмайном*, еще до его возвращения в Россию. И отец Илья рассказывал мне о том, как на физическом факультете Московского университета в начале 50-х годов был тайный кружок по изучению трудов Н. А. Лосского. Можно себе приставить, что это была большая смелость, изучать в сталинские времена труды, тексты идеалиста, который был выслан из Советской России и в это время, кажется, был в Нью-Йорке и преподавал в Свято-Владимирской семинарии. Тем не менее, такой эпизод, рассказанный на могиле Лосского под Парижем, я запомнил. На этой могиле водружен крест работы иконописца *Успенского*, с резным распятием по дереву образа святого *Николая Чудотворца* и надписью: «Свят, свят, свят, Господь Саваоф».

Мысль Лосского не является единственным примером русского интуитивизма. Потом эту линию *Лейбница-Бергсона* в русской философии продолжит *Семен Людвигович Франк*, который несколько позже Лосского защитит свои диссертации и тоже будет представлять петербургскую линию философии. О Франке мы поговорим в одной из следующих лекций.

Лекция 8. Философия Семёна Франка.

Биографические вехи и творческая судьба

Сегодня мы поговорим о Семёне Людвиговиче Франке. Это один из крупнейших русских философов *всеединства*, русских философов серебряного века, последователь той философской школы, которую в 19-м веке основал Владимир Соловьёв. И, собственно говоря, понятие – всеединство *hen kai pan* – одно из ключевых понятий этой русской философии, которое у Франка рифмуется с его *динамическим монодуализмом, конкретным реализмом* и другими понятиям, применяемыми для характеристики его интуитивистской философии. Обычно в русской философии мы связываем его с линией *Николая Фёдоровича Лосского*, который создаст свою интуитивистскую гносеологию в работе «Обоснование интуитивизма». А Франк продолжит потом эту линию в своей диссертации 1915-го на предмет знания. Ну, и Лосский не сразу пришел в философию, у него был период идейных исканий. И он даже успел прослужить некоторое время в иностранном французском легионе. И Франк приходит к профессиональной академической философской деятельности не сразу, а пройдя определенный путь.

Он родился в 1877 году, в Москве, в еврейской семье. Его отец, *Людвиг Семенович*, был врачом, переселившимся в Москву из западного края, во время польского восстания 1863 года. Мать, *Розалия Моисеевна*, после смерти отца, который умер, когда Семену было 5 лет, переехала к своему отцу *Росняцкому*, одному из основателей *московской еврейской общины*. Это был верующий иудей, и он обучил внука древнееврейскому языку, читал с ним Библию, рассказывал ему об истории еврейского народа и истории Европы. Но не меньше влияние он испытал от своего отчима. Его фамилия – *Зак*. Он провел молодость в народнической среде и ввел молодого Франка в мир *революционного народничества*. Круг чтения: работы *Писарева, Добролюбова, Михайловского, Лаврова*.

Франк, принимает решение, закончив нижегородскую гимназию, в старших классах которой он примкнул к кружку *социалистов* (кружку, в котором изучался *марксизм*), поступить в **Московский университет**. И он поступает на *юридический факультет*, хотя было поступить достаточно непросто, поскольку была квота для еврейских студентов – только 3 процента. В университете Франк продолжил революционную стезю, увлечение революционной деятельностью. Лекции он почти не слушал, а участвовал в кружковых дебатах по вопросам социализма и политической экономии.

Через некоторое время отошел от активных революционных увлечений и стал заниматься **социологией**. Писал работу по теории ценностей у Маркса, которая была

выпущена в издательстве *Марии Ивановной Водовозовой*, в том же самом, что и выходили книги молодого *Владимира Ленина*, *Сергея Николаевича Булгакова*. Вообще, «теория ценностей» не такая простая вещь. Если перевести немецкое слово «wert» как *ценность*, а не как *стоимость*, то мы увидим, что это своего рода зеркало того, как произведенный продукт отражается в человеческих потребностях. Ценность у Маркса параллельным образом соприкасается с *учением о ценности у неокантианцев*, где ценность носит такой *субъективно-объективный характер*. То есть, оценивает именно человек, и *ценность – это антропологическое измерение*. Но все-таки в самой реальности, *в предмете есть нечто, что подлежит оценке*. Иными словами, некий коррелят, а потому здесь имеет место не абсолютная субъективность.

Но, тем не менее, Франк был арестован за участие студенческих волнениях. Ему предписали покинуть университетский город. Он жил два года у родных в Новгороде, который не был университетским городом в то время. А в какой-то момент он уехал в Берлин, где слушал лекции по философии и политической экономии. В 1901 году Франк возвращается в Россию и сдает в Казанском университете, в том самом, который экстерном закончил *Ленин*, экзамен на степень кандидата (то есть, получает законченное высшее образование).

В это время ряд нелегальных марксистов совершают такую миграцию к **философскому идеализму**. Здесь идеализм понимается как *программа общественного действия, общественных реформ*. И *Петр Струве*, с которым знакомится молодой Франк, предпринимает проект издания сборника «Проблемы идеализма» в 1902 году. В нем Франк принимает активное участие статьёй «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему».

Надо сказать, что до нас дошел один очень ценный документ – дневник Франка 1901-1902 годов, который сохранился в одном частном архиве, в Саратове. Почему в Саратове? Потому, что в 17-м году Франк на длительное время приезжает в Саратов и становится деканом историко-филологического факультета, последним по счету, в императорском университете, который возникает в Саратове (с 1913 года). И, видимо, перевезя туда часть актива, Франк передает кому-то дневник. На какое-то время дневник затерялся. И вот уже в 90-е годы был обнаружен при разборке одной библиотеки умершего профессора. И вот тетрадь уже хотели выкинуть, но исследователь Франка доктор *Алексей Гапоненко* идентифицировал авторство Франка. Таким образом была издана книга под заголовком «Саратовский текст». Текст этот был написан частью в Ялте, где Франк оказался после возвращения из Берлина. И вот мы имеем такой документ 24-25 летнего юноши, который размышляет о своей жизни, о ее целях. А первая запись как раз и связана с этой датой: «Через неделю мне двадцать пять лет! Даже здоровый нормально живущий человек мог бы сказать, что половина жизни кончена. А что же я-то? Быть может эта тетрадь не успеет быть дописана и до половины, и я буду завтраком

для червей. Но не в том дело, много или мало осталось прожить, хорошо или плохо. Надо *суметь прожить*, а это штука не легкая. Я не боюсь ни болезни, не одиночества, ни горя какого-то ни было, все я сумею снести, но страшно пасть. Я падал часто, часто терял мужество, терял смысл своей жизни и конечно именно сейчас, если я не соберу всех своих сил, я, кажется, погиб».

Сколько молодых людей размышляло в это время о своей жизни подобным образом, но не каждый в последствии писал книгу с названием «Смысл жизни», которая выходит в 1926 году в Берлине. И, по сути, является ярчайшим текстом русской философской прозы на *экзистенциальную* тематику. «Метафизического смысла я не ищу, - продолжает Франк в дневнике, - он мне не нужен, да и найти его нельзя современному человеку, если он будет честно мыслить и любить истину больше своего спокойствия. Мне достаточен мой *субъективный смысл жизни*, я нахожу этот смысл в двух началах: *разум* и *этический идеал*. Правда–истина и правда–справедливость, как говорит *Михайловский*, или *vitam impendere vero!* — эпитафия *Штаммлера*. А там – что такое есть эти идеалы сами по себе, и *что есть жизнь и я сами по себе, мне в высокой степени наплевать*. Пусть я только масса тепловатого вещества определенного веса, но этой массе нужно то, что именно мне нужно, и по мне, достаточно этого. Или, пусть я частица бессмертного духа. Пусть даже предстану перед судилищем – оно меня не осудит, ибо не в форме и не в умственных украшениях строя жизни дело, а в самом строе».

Смысл здесь представляется такой *активной силой, которую человек задает себе сам*. Может быть нет его в окружающей тебя бессмыслице, и все происходящее вокруг кажется абсурдом, но смысл жизни – это некое волевое установление от противного: ты должен *сам выработать этот смысл жизни, вложить смысл в нее*, и Франк пишет: «Я живу для него и потому он мне дорог потому, что я сам его создал, хотя представляется он мне объективным, властвующим надо мной. Также можно дорожить любимым человеком, отлично понимая субъективный источник привязанности, но чувства достоинства человека и отраду дружбы объективно». Здесь уже он как-бы даже противопоставляет себя *Струве* и *Бердяеву*, с которыми ему предстоят долгие годы жизни вместе идти, рядом или поодаль. «Им хочется метафизики, и они говорят: “давайте начнем в нее верить!”», - пишет Франк. Но здесь, скорее не метафизика, здесь скорее *Герцен*. Вот такая волевая установка. Не случайно *Флоровский*, когда будет в 20-е годы писать «*О смысле жизни*», часто будет обращаться к этой установке духа Герцена. То есть, мы должны сами выработать этот смысл и вложить его в свою жизнь.

Замечу, что здесь Франк еще не религиозный мыслитель. Он примет крещение в 1913 году. Его духовным отцом будет священник *Константин Агеев*, один из участников Петербургского братства «32-х священников». Это такой либеральный священник, защитивший в Санкт-Петербургской духовной академии диссертацию под названием «С

критикой Константина Леонтьева». Он как бы создает за Леонтьева законченную систему и потом сам же ее критикует. Яркая фигура. После революции погиб. Но именно он приведет Франка к крещению. А пока Франк – такой вольный искатель и естественно, в поисках этого смысла, он обращается к философии. И не просто много читает, но и много переводит: зарабатывает на жизнь переводами. Это и «Прелюдии» Виндельбанда, и «История новой философии» Куна Фишера, «Речи о религии» Шлейермахера, «Критика чистого разума» Канта.

Ну а о проблемах идеализма, как мы уже упомянули, Франк публикует в сборнике статью «Фридрих Ницше и этика любви к дальнему». Вот именно Ницше становится для него философским ориентиром в поисках оснований идеализма. Любовь к призракам для Ницше важнее рутины выродившегося лицемерного бюргерского христианства. Герой и святой – вот кто является идеалом для Ницше. И в этом ницшеанском дерзновении, в такой личностной философии, утверждающий своей волей некий универсальный нравственный идеал, и есть смысл ницшеанства: не противопоставить себя человечеству, не противопоставить себя всем людям, но путем сверхчеловеческого усилия осуществить переоценку ценностей. «Изжить в себе пустыню», - как говорит Ницше. И далее: «Горе тому, кто сам в себе свою пустыню носит».

Текст Франка о Ницше достаточно пространный, но очень восторженный. Он, вслед за Ницше, противопоставляет сострадательной любви, коллективной любви, милосердной любви к ближнему – любовь героическую, любовь утверждающую, любовь спасающую, любовь к дальнему. Если медсестра, перевязывая раны больного, любит ближнего, то хирург отсекая больную конечность, пораженную гангреной, и презирающий нестерпимую боль, которую может испытывать больной, он любит дальнего. Он помогает в его лице человечеству, идеалу человечества как таковому. Врачу не важно, является ли этот больной хорошим или плохим человеком, своим или врагом, ему важно его спасти – он выполняет клятву Гиппократова. Любовь к дальнему у Ницше являет собою некую антитезу любви евангелианской – любви к ближнему. И вообще, «Так говорил Заратустра», в этом смысле, построена как большая пародия на Евангелие.

Но, тем не менее, налицо феномен кризиса европейского христианства: в России Ницше воспринимается именно как автор, пробуждающий веру и призывающий к обновлению христианства, к обновлению ценностей, которые «заросли паутиной», «покрылись пылью», и которые надо встряхнуть и вернуть в культуру. Так что прочтение Ницше русскими философами, Андреем Белым, например, совсем необязательно эквивалентно самому Ницше. И вот Франк – один из таких авторов, который пытается увидеть в Ницше самое настоящее основание философского идеализма, на котором можно строить новую Россию, Россию конституционных реформ, республиканский ценностей.

И революцию 1905 года Франк встречает в Москве. В октябре он участвует в первом съезде партии *кадетов* – революционных демократов. А осенью 1905 года, после манифеста *Николая II*, переселяется в Петербург, где совместно с *Петром Струве* редактирует один за другим несколько крупных журналов: «*Полярная звезда*», «*Свобода и культура*», «*Русская мысль*», сотрудничает в «*Новом пути*» *Мережковского* и *Гиппиус*, в «*Вопросах жизни*» *Бердяева* и *Булгакова*.

Таким образом, становится одним из ярких самобытных публицистов этого времени, причем будучи чуть ли не «двойником», собратом Струве какое-то время. Потом пути их расходятся. В эмиграции Струве становится редактором «*Возрождения*», консервативным монархистом и идеологом. А Франк остается в душе таким либералом-демократом. Но тем не менее, до какого-то времени они шли интеллектуальной дорогой вместе.

И вот еще в 1909 году выходит второй сборник, который тоже затевает Струве вместе с *Гершензоном* – сборник «*Вехи*», с набором статей о **русской интеллигенции**, где семь автором и одним из них является Франк. Он публикует там свою статью «*Этика нигилизма*». И, по сути, это одна из программных статей сборника, о которой *Ленин* скажет, что это «унтер-офицерская вдова, которая сама себя высекла». То есть, это интеллигенция, которая отпочковалась от интеллигентского мейнстрима и попытались совершить такую *имманентную критику интеллигентского сознания*. И формулировки Франка носят такой задиристо-чеканный характер. «Мы можем определить классического русского интеллигента, - пишет Франк, - как воинствующего монаха *нигилистической религии земного благополучия*. Интеллигенция как бы самостоятельное государство, особый мирок со своими строжайшими и *крепчайшими традициями*, со своим *этикетом*, со своими *нравами, обычаями*, почти со своей *собственной культурой*. И можно сказать, что нет в России столь устойчивых традиций, такой определенности и строгости в регулировании жизни, такой категоричности в расценке людей и состояний, такой верности корпоративному духу, как в том *всероссийском духовном монастыре*, который образует русская интеллигенция».

Он сравнивает интеллигенцию с монашеским орденом. Только это не христианский орден. Он, интеллигент, есть воинствующий монах. Монах-революционер. Франк пишет об этом: «Все отношения интеллигенции к политике, ее фанатизм и нетерпимость, ее *непрактичность и неумелость в политической деятельности*, ее невыносимая склонность к фракционным раздорам, *отсутствие у нее государственного смысла* – все это вытекает из монашеско-религиозного ее духа, из того, что для нее политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную в мирском смысле реформу, сколько истребить врагов веры, и насильственно обратить мир в свою веру».

Наконец, он формулирует содержание этой веры, этого тельца, которому поклоняется интеллигент в своем религиозном безверии – обоготворение земного *материального благополучия*. То есть, ценности мира сего, которые прежде всего выражены в святой вере в *общественный прогресс*, сутью которого являются **эвдемонизм и гедонизм**.

Описание интеллигенции и интеллигента у Франка в чем-то напоминает «демократического человека» Платона в «Государстве». Платон говорит, что человек, свойственный демократии, в общем-то, не плох, но у него есть одна особенность – алтарь его пуст. Поэтому его может увлекать и туда, и сюда, и Франк описывает такую ветку, которая носится по ветру. Вот мол, ругает товарища за выпитую бутылку шампанского, которая мешает революционной борьбе, завтра сам напивается до скотского состояния. То есть, не имея алтаря в душе, *интеллигент подвержен любым влияниям, тенденциям*. Вместо Евангелия, вместо Библии, он кладет на аналой *Каутского, Гегеля, «Капитал» К. Маркса*, и начинает поклоняться этой книге с той же неистовой страстью, с какой он или его предки поклонялись Библии.

Конечно, «*Вехи*» вызвали бурю эмоций в обществе, бурю негодования, но в то же время это была своего рода реклама этого сборника, которая потом привела к тому, что за год вышло пять изданий общим тиражом 10 000 экземпляров. Этот журнал имел коммерческий успех, в том числе и для авторов. А у Франка ведь маленькие дети, и надо как-то их содержать, тем более, что, по сути, он живет в это время на свой заработок публициста.

К 1912 году относится начало серьезной преподавательской карьеры. До этого он преподает на Высших женских курсах. В 12-м году читает лекции в Петербургском университете. И направляется в командировку в Германию, для подготовки к магистерской защите, к магистерскому диспуту, где он пишет первую, принесшую ему философскую славу, книгу – «*Предмет знания*». Она будет защищена в качестве магистерской диссертации в 15-м году. А в 16-м он публикует следующую большую книгу под названием «*Душа человека*» (которая должна была стать докторской, но из-за Революции не была защищена).

Как было сказано, летом 17-го года, между двух революций, Франк переезжает в Саратов и становится деканом историко-филологического факультета. Даже предпринимает некоторые покупки архивов у *Сергея Михайловича Соловьёва*, племянника философа *Владимира Соловьёва*. В последствие, Франк возвращается в Москву, но важен сам факт. Он отправляет свою семью в отдаленную деревню на Волге. Это решает проблемы с пропитанием в эти тяжелые революционные годы. И даже в Саратове у него рождается четвертый ребенок.

В начале 21-го года Франк возвращается в Москву, где избирается членом философского института. Вместе с *Бердяевым* он основывает *Вольную академию духовной культуры* на Арбате, в которой читаются лекции по философии, религии, имевшие достаточно большой успех. Он также выпускает книги «*Введение в философию*» и «*Очерк методологии общественных наук*».

Но, как не трудно догадаться, 22-й год является рубежным. Франк арестовывается формально за сборник «*Освальд Шпенглер и “Закат Европы”*», в котором принимает участие (сборник, посвященный второму тому «*Заката Европы*» Шпенглера), и ему предписывается высылка на «*философском пароходе*» вместо расстрела. И он вместе с другими деятелями русской культуры Франк осенью 22-го года отбывает из Петербурга в Штеттен, а оттуда в Берлин.

До 37-го года, пятнадцать лет Франк жил в Германии. Принимал участие в Русском научном институте, в Религиозно-философской академии, основанной *Бердяевым*, еще до ее переезда в Париж. Выпускает в эмиграции ряд важных значительных книг: «*Живое знание*», «*Религия и наука*», «*Крушение кумиров*», «*Смысл жизни*», «*Основы марксизма*». Дальше последуют и «*Духовные основы общества*» (уже в Париже, в 1930-м году), а также «*Непостижимое: онтологическое введение в философию религии*».

Ну и последние книги, которые будут опубликованы еще при жизни (он умирает в 50-м году): в 49-м выходит важная книга по апологетике «*Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии*», а в 56-м, уже посмертно, его итоговая книга «*Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия*».

В 37-м году ему пришлось уехать из Германии под давлением национал-социалистов. Он перебрался во Францию. А в 45-м году с женой смог перебраться в Англию к своим детям. Вот такая траектория его жизненного пути.

Его супруга, *Татьяна Сергеевна Барцева*, была дочерью владельца саратовских пароходов. Она пережила Франка значительно, более чем на 40 лет, и стала настоящим патроном многочисленной семьи, детей и внуков. Ну а сегодня в Саратове, в доме, где жили тесть и теща, создан культурный центр, посвященный Франку. И Франк для Саратова сегодня становится фигурой, подобной *Канту* в Калининграде. То есть, это такой городской символ, по которому узнают культурную среду Саратова, и в честь которого проводятся различные фестивали. И несколько лет назад на средства президентского гранта был проведен фестиваль, на который приехало более сорока потомков Франка: читались лекции, даже была поставлена иммерсивная опера, посвященная жизни Франка, в помещении той самой усадьбы, где когда-то он жил у своей жены и у ее семьи.

Философия интуитивизма

А теперь обратимся непосредственно к философии Семена Людвиговича Франка. И, наверное, здесь важно будет сказать несколько слов о его концепции **интуитивизма**, о его «Предмете знания» и «Непостижимом». Собственно говоря, «Непостижимое» – это следующая работа, где идеи «Предмета знания», такой экзистенциальной онтологии, будут развиты шире и полнее, и, в каком-то смысле, даже глубже, если говорить о духовном содержании. *Предметы знания следует отличать от содержания знания*, потому что к предмету А всегда в скобочках добавляется некий X, и этот икс есть *многообразие связей, отношений, контекстов*, в которое этот предмет встроен или вписывается. Иными словами, это связь предмета с реальностью. И, вообще-то говоря, **реальность** представляется Франку такой *всеохватывающей универсальной вещью*.

Можно сказать, что пределом реальности является **Божественная реальность**, Божество, которая *снимает противоречия, снимает противоположность* и является *coincidentia oppositorum* (совпадением противоположностей), как говорил *Николай Кузанский*. В этом плане реальность можно уподобить айсбергу, возвышающемуся над океаном потому, что лишь небольшую часть реальности мы видим – это *действительность*. Это то, что стало актом, то, что осуществилось, то, что перешло в предметное бытие. А огромная часть этой реальности подводна, невидима нами и представляется собою некую *потенциальность*, как в ширь, так и в глубь. В знании – это все новые знания. Мы *не исчерпываем предмет целиком нашими познавательными актами*. Мы *открываем все время что-то новое* и новое как в мире, так и в познаваемом предмете. Всякий предмет есть многообразие связей и отношений, из которых только некоторые являются для нас очевидны. Поэтому, эта подводная часть реальности, потенциальная реальность, еще не выявленная реальность, оказывается чем-то предельным и непознаваемым.

Мы можем говорить о мире используя, опять-таки, понятия Николая Кузанского, *учёное незнание* или «*сведущее неведение*» (De docta ignorantia). Кузанский применяет математические символы для того, чтобы соотнести относительную бесконечность и абсолютную бесконечность. Он показывает, как *многоугольник вписываемый в круг, в окружность, все ближе и ближе приближается к окружности, к своему пределу*, с увеличением количества граней. И он никогда не достигает круга. Так и относительная бесконечность никогда не достигнет бесконечности абсолютной.

Вот опять пример, который катафатику превращает в **апофатику**. То есть показывает нам *то, о чем мы не можем говорить*, что мы *не можем с достоверностью описать*, но что тем не менее существует. Любое знание в суждениях, в понятиях – это *отвлеченное знание* о предмете. Но в то же время у нас есть некая **непосредственная интуиция** предмета в его металогической цельности. Это первичное знание, на котором

основано и из которого вытекает знание отвлеченное. Реальность является нам либо как *предмет* и *мир*, либо как *непостижимая тайна*.

И здесь надо сказать, что в повседневном языке мы действительно не можем сказать «виртуальная действительность», мы говорим «виртуальная реальность». Потому что *то, что виртуально – оно не действительно, но оно существует*. И виртуальные экскурсии, и виртуальное общение, и даже виртуальные отношения иногда вытесняют для человека реальный мир, реальные действительные, в этом отношении, общения. Поэтому реальность охватывает нас и дает нам более широкое поле для измерения бытия, чем действительность.

Предметный мир открывается нам через *научное познание*, через *познание в понятиях*, как система возможно меньшего числа тождественных элементов. Таким образом возникает рассудочный, прозаический, *упрощённый образ мира*. Именно в мире таком и протекает наша жизнь, протекает наше существование, принимаются наши решения. Но существует опыт иной реальности. *Реальности таинственной, реальности духовной, реальности непостижимой*. В каком-то смысле это возвращение к детскому мировидению, где, как говорил герой фильма *Андрея Тарковского*: «В каждом лесу жил леший, в каждом доме жил домовой». То есть, у вещей были свои двойники. А самые простые вещи выступали в виде волшебной зеленой палочки, которую искали в детстве *Лев Толстой* и его братья для того, чтобы сделать этот мир счастливым. И мы помним, что Лев Толстой завещал похоронить себя именно там, где они в усадьбе «Ясная поляна» искали эту самую зеленую палочку. Кстати, Франк обращался неоднократно к Льву Толстому. И, может быть по случайности, по совпадению, но в 2021 году «франковские встречи» как раз и прошли в Тульской области.

Даже в предметном отношении есть некая *вера*, которую мы называем верой философской: когда с помощью веры мы открываем свое доверие, кредит доверия миру. Мы утверждаем, что есть нечто, и это нечто должно быть познано нами. Вся гносеология Франка – это **гносеология онтологическая**. Онтологизм есть вообще существенная черта и философии Франка и русской философии. То есть, в логике *Декарта* мы утверждаем, что из эго следует существование (я мыслю, следовательно, я существую): из акта мысли следует существование, правильнее будет сказать. А для Франка *из акта мысли следует существование мыслимого бытия*, то есть, того, на что направлена моя мысль. И вот в этом отношении *вера как первоначальная интуиции превращается в доверие*. У *Марселя* есть **философия доверия** и философия подозрения. Доверие – это *открытость миру*, это *желание верить в его глубину, верить в его тайну*. И вот это детское мироощущение становится у Франка настоящей интригой его философского процесса.

Как можно категоризировать эту реальность? Хотя из категоризации, из мышления в понятиях, рождается именно *предметный мир*, а не реальность, но, все-таки,

мы можем пытаться описать какие-то свойства этой реальности. Франк это делает, говоря о том, что, в отличие от *знания*, которое всегда дифференцировано по своему содержанию, всегда является чем-то определенным, обоснованным, конечным, *реальность металогична*. То есть, она за теми противоречивыми характеристиками, которые мы можем ей дать. И в этом отношении вот та линия русской философии, которую прочерчивает *Булгаков, Флоренский* – линия **антиномизма**, которая идет и к Франку. И он называет свою систему **антиномический монодуализм**. Над антиномиями есть третья, эта методологическая реальность, *методологический характер бытия*. Оно, из которого возникает расчлененная совокупность, само не подчинено указанным логическим принципам или законам. Оно возвышается или лежит глубже их. В непостижимости и чудесности само существо реальности.

Николай Федорович Лосский, который посвящает Франку большую главу в своей «Истории русской философии» и видит в нем действительно очень близкого родного мыслителя, который идет по его стезе, тем не менее, достаточно сильно критикует Франка за этот не всегда умеренный методологический антиномизм. Потому что *не всякая противоположность, которая есть в мире, может считаться антиномией*.

Наконец, *металогическая реальность не подлежит определению*. Она в этом смысле *трансфинитна*. То есть, мы приближаемся к ее конкретному содержанию через уловление ее отвлеченно определенных содержаний, но само по себе она не совпадает ни с каким комплексом определенности. *Реальность больше всякой данной или определенной величины*. Более того, эта реальность представляет собой единство определенности и неопределенности.

В данном случае можно сказать, что реальность – это и мы сами. И мое я тоже обладает такую бездонною глубиной. И *познание глубины возможно во внутреннем опыте*. Поэтому, Франк – это философ, с одной стороны, очень *дискурсивный*, subtilный, в плане логический дефиниций, с другой стороны – это *мистик*; это человек, который в определенном смысле даже над или внеконфессионален. Которому для общения с Богом необходимо уйти в *глубину своей собственной души*, чтобы понять, что *атман* и *брахман* совпадают где-то в глубине ее. И не случайно эти термины индуистской философии, Франк, ничтоже сумняшеся, использует в «*Непостижимом*», не пугаясь, что его обвинят в конфессиональной измене, скачке в другую религию. Все то, что позволяет описать это тождество реальности внутри меня и реальности в Боге, для Франка работает.

Тут очень важное понятие **потенциальности**, которое заимствует у Кузанского в паре: *актуально сущее* или *потенциально сущее*. И вот это совокупное бытие – это не только *действительность*, но и *потенциальность, возможность*. Это здание, в состав которого входят хорошо приложенные камни, а рядом мы имеем еще груды камней. Вот что есть реальность. И здесь можно прочертить такую линию от *Василия Васильевича*

Розанова, который, кстати сказать, тему потенциальности в книге «*О понимании в русской философии*» впервые затронул так системно и серьезно.

Идеальное бытие, которое представляет собой реальность, есть не просто некая плоская карта (мы можем писать, описывать, как отдельные сущности, как идеи платоновские, которые находятся в занебесной области), это некая рельефная карта, глубина. *Что-то остается всегда скрыто в ней от нас, и никакой анализ не может до конца проникнуть в это измерение глубины.*

Можно сказать, что для многих философов их интуиции могут быть выражены языком какого-нибудь поэта. *Соловьев* часто обращался к *Тютчеву*, к его «*Хаосу*»: «Ты этих песен мне не пой про древний хаос, про родимый...». И, в общем-то, хаос – это тоже годное для *Франка* понятие, и он говорит о лирике *Тютчева* (он является одним из замечательных философских литературоведов, одним из создателей жанра философской литературной критики). Для *Хайдеггера*, например, таким поэтом выступает *Гельдерлин* (в работе «*Гельдерлин и сущность в поэзии*»).

А вот для *Франка*, может быть, таким поэтом становится *Райнер Мария Рильке*. Знакомясь с его сонетами «*К Орфею*», его поэзией, он находит у *Рильке* очень многие аналоги к своим собственным описаниям. Статья «*Мистика и Рильке*» выходит в бердяевском «*Пути*» в 12 номере. Приведем цитату отсюда: «В последних глубинах своей личности *гений, внешне отрешенный, одинокий, крепко укоренен в общем именно тогда, когда он свободно раскрывает самого себя, не заботясь о согласовании своего опыта с чужим*, он открывает тот глубинный смысл бытия, который имеет всеобщее значение, и потому его опыт совпадает с великим соборным опытом человечества. *Рильке* это часто сам сознает и высказывает: “Мы слышим часто о времени, но творим мы вечное и древнее”. Особенно сильно звучит этот мотив в последнем, самом совершенном и религиозно умудренном его творении сонетах “*К Орфею*”: “Все торопливое — быстро пройдет оно; лишь неизменное нас освящает”. И в другом месте: “Является мир как облаков очертанья, но завершенное все к древнему ниспадает”. Он понимает смысл истины внутренней соборности и выражает его с полной философской точностью:

“Лишь одинокому дается откровения.

Но многим одиноким дается больше, чем узкому одному.

Каждому является иной Бог.

Пока все в слезах не постигнут,

что сквозь их бесконечно далекие мнения,

сквозь их узрения и отрицания,

различаясь лишь по своим проявлениям,

проходит один Бог как единая волна“».

Франк дает здесь подстрочники (Рильке замечательно переведил *Борис Пастернак*: «И каждая звезда в конце села, как свет последний в домике прихода...»). И действительно, образ таков, что мы не знаем, где кончается село и где начинается небо. Они как бы сливаются на линии горизонта.

Вот одно из стихотворений, которое Франк очень любит цитировать у Рильке, которое называется «Ты – глубина». Я позволю себе прочесть его в переводе *Прокофьева*:

«Ты – Глубина – растешь искусом:

искать ли жемчуг, в небо ль течь

собором, Ты – потворство вкусам,

завистникам; но перед трусом

Твоя, блаженна, молкнет речь.

Ты – лес противоречий. Спать я

Тебя укладывал, дитя;

но все сбываются проклятья,

народов судьбы тяготя.

И первая из книг, и первый

иконописный образ – Твой,

в любви и скорби Ты, а нервы,

а жилы на висках – пример вы,

как правда вьется не из вервий,

а плавится во лбах рудой.

Пропал Ты в тысячах подобий,

напрасны были жертвы все –

пока в церковном хоре, в гробе

священный ужас, цел в утробе,

не встал с тобой, и как в ознобе,

лик не облек во всей красе...»

Подсознание Рильке – термин, который Франк употребляет в своей статье в конце 20-х годов. Бог для Рильке есть объект ученого незнания. Достижимый не иначе как в сознании нашего неведения, или что тоже – совпадение противоположностей, единство противоположных определений. К нему применимы *самые различные определения*, именно лишь *в их единстве*, а не в каком-либо отдельно из них, встречается невообразимая природа Бога. Поэтому мы встречаем у Рильке самые разнородные образы и уподобления в применении к Богу. Бог и старец с седой бородой. И дитя, и великий храм, который тщетно до конца пытается построить человечество. И лес, и песня, и бесконечно многое другое. «Ты - лес противоречий, - говорит в одном месте Рильке, - я могу баюкать тебя как ребенка, и все же твои страшные проклятья осуществляются над народами».

Это еще раз говорит о том, что в единстве человеческого познания нет такой серьезной грани, границы между философией, религией, поэзией. И поэт иногда выражает в своем прозрении те духовные постижения, которые потом логически долго излагает философ.

Чтобы завершить разговор о реальности в «*Непостижимом*», Франк пишет: «Мы живем в двух планах: в *действительности*, как мысленно выделеное нами, как рационально выраженном понятии в части реальности, и одновременно в плане *непосредственной реальности*, в ее всеобъемлющей и всепронизывающей конкретной полноте. Эта реальность есть то, что открылось индуистской мысли как **брахман** – как то, что познается в не познающем. эту реальность мы имеем, она нам открывается совсем не только на разреженных высотах философского созерцания, которое направлено на всеобъемлющее всеединство; ибо **всеединство** не было бы таковым, если бы оно не присутствовало как *целое и во всякой частной точке*, в любом малейшем отрезке бытия. ... И кто не понимает этой *самоочевидности реальности в ее непостижимости* – кто не понимает *радикального различия между самой реальностью и действительностью*, – тот есть просто слепорожденный». Кажется, что Франк такой мистик, вроде *М. Экхарта* или *Я. Бёме*. И да, действительно и Экхарт, Бёме и *Баадер* присутствуют в философских трудах, в философских текстах Франка, которые иногда кажутся нам таким «топтанием» на одном месте. Каким-то кружением в танце взаимных отсылок, аллюзий, переходом евангелиевского, новозаветного языка в философский, и обратно.

Но, тем не менее, Франк – это вполне прагматичный мыслитель, и опыт его философской деятельности в эмиграции показывает, что он совершенно свободно писал и на политические темы. Сегодня «*Духовная основа общества*» является одной из главных книг Франка, входит в курс социальной философии, читаемый в наших

университетах. Ну и опять, идея построения социальной философии, исходя из неких коммунитарных принципов, не из атомов и индивидов, или акторов, а исходя из неких *общностей*.

В сборнике к юбилею *Струве*, 25-го года Франк публикует статью «*Я и мы*», которая потом вливается в текст «*Духовных основ общества*», в книге 30-го года. Там мы читаем: «*Мы всегда первичнее Я. Мы – есть первая категория личного, человеческого, потому социального бытия. Сколь бы существенно не было для этого бытия деления на “я” и “ты”, или на “я” и “они”, это разделение само возможно лишь на основе высшего объемлющего его единства “мы”. Это единство есть не только единство противостоящих множества разделения, но есть разделение, прежде всего, самой множественности. Единство всего разделенного и противоборствующего. Единство, вне которого не мыслимо никакое человеческое разделение*». Ощущение складывается, что он пишет уже из какой-то постапокалиптической реальности. На самом деле, он говорит о том, что есть некие социальные общности – это семья, это нация, это церковь, и что, идентифицируя себя, я включаю себя в какую-то группу, всегда во что-то большее, чем я сам. Я спрашиваю – кто я, чей я? К кому я принадлежу? И вот это *самопознание свое я осуществляю исходя из соотношения себя с какими-то надличностными реальностями*. Поэтому одна из глав называется «*Соборность общественности*», как бы разные типы организации общества. Здесь, например, *язык*: «*Вне языка нет слов, нет мысли для осмысливания духовного бытия*». Там же: «*Язык же есть не только орудие мысли, но и выражение общения. Таким образом, наши мысли, наша духовность есть плод общения и немислима вне последнего*». Это и *нравственное сознание*, которое непосредственно берется из обычая, из сложившихся жизненных отношений между людьми. Извне, изнутри весь духовный капитал, в котором мы живем и который составляет наше существо, не изначально творится нами, не есть создание и достояние нашего уединенного и замкнутого в себе Я, а унаследовано и приобретено нами через посредство общения».

Ну, аргументы, которые Франк приводит, сходны с аргументами, которые мы находим в статье *Сергея Николаевича Трубецкого «О природе человеческого сознания»*. Я думаю, Франк с этой работой был безусловно знаком. Не знаю, успел ли он услышать лекции Сергея Трубецкого, которые он в 5-м году читал. Но я думаю, в Москве они наверняка пересекались.

Франк пишет: «*Общество есть подлинная реальность, а не объединение отдельных людей. Более того оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек*». Вот, идея **общественного договора**, которая исходит из ассоциации индивидов – это нечто противоположное. Там *атомизированная, отдельная личность* или индивид отчуждают себя часть своей свободы. Здесь же мы находим

некую предпосылку, где целое, безусловно, первичней части. Такой **хололизм** социального плана.

Очень ценной является небольшая работа Франка 20-х годов «*Крушение кумиров*». Она написана для I съезда русского христианского студенческого движения в Пшерове. Это молодежная организация, которая конституировалась в 1923 году. И этот съезд воспринимался как, своего рода, духовное подпорье, где молодые люди вдруг встретились и увидели, что есть *ценности родной культуры, родной веры*, которые их объединяют. И есть учителя, может громко их назвать духовными вождями, но это авторитетные, еще писавшие в дореволюционной России писатели: *Карташов, Булгаков, Бердяев, Франк, Зеньковский*, которые оказались вместе с ними на этом съезде. И молодые люди вслушивались в их слова. Потому что любая фальшь, любая неискренность, любой назидательный тон, нравоучительный тон, наверное, здесь был бы воспринят как ошибка. И поэтому работа Франка, в каком-то смысле, личная исповедь о том пути, который он прошел до 23-го года.

«Крушение кумиров» – это подступ к «*Смыслу жизни*». И здесь Франк выделяет четыре кумира, которые следует разрушить как золотого тельца. И по крайней мере, которого следует избегать. И вот первые кумиры более-менее понятны: это кумир *революции*, и это кумир *политики*. Человек не исчерпывается его гражданством, его связью с полисом. И уже тем более не исчерпывается его позицией по отношению к существующей власти, лояльностью или наоборот революционным задором, стремящимся разрушить данное положение вещей. Человек – это духовная глубина. И в эпохи революций, и в эпохи потрясений, возможна эта духовная самоуглубленность. Здесь роман «*Доктор Живаго*», который выйдет уже после смерти Франка, в 1958 году, где как раз мы видим образ врача Юрия Живаго, который проходит через горнило революции и сохраняет способность давать себе отчет в том, кто он в своей человечности, в своем нравственном достоинстве, в своих убеждениях и в своей вере.

Два последующих кумира – несколько неожиданные. Это кумир *культуры*, и кумир *идеи и «нравственного идеализма»*. Здесь можно задуматься о культуре в свете переписки «*Из двух углов*» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона, где констатируется революционный пересмотр культурных ценностей («зачем опера? зачем театр? сбросим Пушкина с корабля современности»): пролеткульт, люди не очень образованные, не очень культурные, хотя отказаться от так называемой буржуазной культуры. Но даже такие рафинированные люди культуры, как Михаил Иосифович Гершензон, свидетельствует в этой переписке, что «культура давит на меня тяжестью шестидесяти атмосфер». И далее: «*Культура не дает мне пережить ни одного смысла, ни одной ценности, лично. Она приводит меня к общепринятому, должному, но она отчуждает меня от своей непосредственной связи с ценностью*». В чем возражает ему

Вячеслав Иванов: «Нет, культура – это память о великих посвящениях, это лестница инициаций. В основе культуры лежит *сакральный смысл*».

Вот лежит ли в культуре сакральный смысл? Является ли культура чем-то сакральным? Как в начале 90-х годов кто-то заявлял: «Культура – это наша религия. Не нужна нам никакая религия. Мы будем чтить святыней культуру». Вот в этом отношении Франк высказывает некоторые сомнения в такой фетишизации культурных ценностей, имея в виду, что культура ни высокая, ни низкая, ни массовая, ни элитарная, ни правая, ни левая, не спасает, как в свое время, *Бердяев* резонировал Вячеславу Иванову, говоря: «Уж, не думает ли Вячеслав, что и спасение наше тоже должно быть символичным» (подчеркивая его вкус к символизму поэтическому).

Можно было бы здесь вспомнить замечательного поэта конца 19-го века, Константина Случевского, у которого есть цикл «Мефистофель». И в последнем стихотворении «В вертепе» Мефистофель говорит: «Тут проявляется в темных фигурках своих крайнее слово всей вашей крещенной культуры». И в конце заключает: «Ну, да и я,- заключил Мефистофель,- живу только лишь тем, что злой сон видит мир наяву, вашей культуре спасибо».

То есть, культура пронизана какими-то горькими смыслами, которые в определенной ситуации могут оставить человека ни с чем, брошенным возле разбитых черепков. Ну и мир идей «**нравственного идеализма**», то, за что Франк так ратовал, так выступал в одной из первых своих статей «*Нищие и этика любви к дальнему*», здесь тоже подвергается остракизму. «Официальное служение высоким принципам, вера в них, а потому и в самого себя как их провозвестника и служителя, действует на слабые человеческие души так же развращающе, как высокий чин, власть, богатство; человек от них духовно слепнет... Кто раз отдал себе в этом отчет – а какие-то, нам самим непонятные, духовные токи современности наводят нас на это, как будто вынуждают нас раскрыть глаза и смело видеть правду, – тот уже не может больше поклоняться кумиру "идей" и "нравственного идеализма"... Большинство из нас играет в жизни, в той или иной ее области какую-то роль, старается хорошо сыграть ее, заслужить одобрение зрителей. Мы так вживаемся в эту роль, что продолжаем играть ее и без зрителей, для самих себя. Может быть даже умираем с заученными словами на устах. И лишь в редкие минуты, по большей части, мы лишь смутно ощущаем неправду этой роли». И вот «нравственный идеализм», стремление поклониться, воплотить в жизни какой-нибудь идеал, выраженный в отвлеченной формуле, образец подчинить этому идеалу, жизнь переделать ее согласно этому идеалу, тоже может завести нас в тупик.

Франк пишет: «*Нравственный идеализм вполне прав в своем бичевании пороков и несовершенств существующего*. И он привлекает к себе сердца своим мученичеством во имя высших начал. Своей преданностью мечте о добре, подлежащему осуществлению. Но когда его в провозвестнике на роль мечтателя, обличителя и борца за правду из роли

мечтателя, переходит в роль действительно этой правды, реальных распорядителей и властителей жизни, они возбуждают ненависть своей тиранией, невниманием к конкретным нуждам сложной жизни, к многообразию человеческих потребностей и *слабостям человеческой природы*» Получается, что ради идеала можно умертвить жизнь. Можно вынуть из нее кровь. Можно высосать все соки. *Ради идеи можно умереть.* Смысл-то ведь не в этом, а в том, чтобы жить, вдохновляясь какими-то идеями и получая силу и крепость в них. *Часто бывает, что идеал не имеет реальных корней с самой жизнью, и ради него реальная жизнь разрушается и калечится.*

Еще Владимир Соловьёв упоминал в своей статье *идеал и идолы*. То есть, идеал может легко превратиться в идол. Так любовь к своему народу, к своей нации, к своему языку, к своей культуре, может из идеала превратиться идол национализма, или лжепатриотизма, про который говорят, что он «прибежище для негодяев». Конечно это не патриотизм как искренняя любовь прежде всего к родным людям, а потом уже к родине и неким общностям, а лжепатриотизм, которым мы прикрываемся для получения каких-то идеологических дивидендов.

И вот здесь Франк приходит к пустоте, приходит к пустыне, той самой, про которую говорил Ницше: «Горе, если человек сам в себе свою пустыню носит». И приходит к тому, что эта душевная, духовная пустота должна привести к встрече с живым Богом.

Утопизм (одна из статей Франка поздних уже, 46-го года, будет называться «*Ересь утопизма*») должен смениться на *поиск реального якоря, который человек может бросить в своей жизни* и тем самым выжить, несмотря на смены общественных формаций, войны, мира, революций, войн. Оставить себе возможность сохранить, интегрировать свою внутреннюю цельность. *Остаться самим собой*, несмотря на всевозможные изменения, которые происходят рядом с тобой и часто без твоего участия и твоей воли.

И вот здесь возникает «Смысл жизни», работа Франка 26-го года. Напомню, что так же называлась работа *Евгения Трубецкого* 1918 года. Таким образом, время революционных пережитий влечет к обретению этой темы. Совсем не обязательно она всегда присутствует в философии, но, во всяком случае, она всегда выявляет себя с такой звенящей конкретностью. Читаем: «*Смысл жизни не дан в готовом виде. Он задан – нужно только добиваться его осуществления. Смысл нашей жизни должен быть в нас. Мы сами своей жизнью должны являть его. Поэтому искание его есть не праздное упражнение любознательности, не пассивная оглядка вокруг себя, а есть волевое напряженное самоуглубление, подлинное, полное труда и лишений, погружение в глубины бытия, не возможное без самовоспитания. Найти смысл жизнь, значит сделать так, чтобы он был. Напрячь свои внутренние силы для его обнаружения. Более того, для его осуществления».*

Здесь надо сказать, что в «Гносеологии» Франк говорит о духовной сущности наших переживаний, наших познающих актов, направленных на предмет. Потому, что отношения *субъект-объект* возникают, когда между ними есть какая-то *дистанция*. Когда они выделяются в мире. И в качестве такого первичного акта он называет **внимание**, которое *предшествует хотению, желанию, интересу*. Действительно, внимание, вот это внимательное отношение к миру, к предмету, как к конкретному.

Конкретное – это еще очень важное понятие философии Франка. Потому, что *реальность всегда конкретна*, в отличие от предметной действительности. То, что мы выхватываем в ней, оно отлично. Нужно уметь видеть *различие*. Нужно различать. Различное личности, различное человеческое Я. Чем отличается личность от вещи? Об этом спрашивает *Флоренский* в «*Столпе и утверждении истины*». Личности имеют нумерическое тождество, совпадают или не совпадают, а предметы – тождество рода, они сходны по определенному количеству признаков. Но и *неодушевленный* мир у Франка в его системе интуитивизма, системе такого космического всеединства, тоже как-бы тянется к *одушевленному*. Говоря о неодушевленных предметах, мы тоже выделяем их конкретность, их уникальность, лица не общее выражение. Вот смысл жизни тоже можно связать с таким волевым актом. Актом самоутверждения, которое может быть *самопожертвованием*. Из-за любви человек иногда берет на себя вину другого человека. Идет вместо другого под арест, а может даже и на казнь. «*Христос* безмерной любовью взял на себя грехи мира, грех Адама и грех всего человечества, в том числе и будущий грех», - сказал бы архимандрит *Федор Бухарев*. В этом смысле, самоутверждение иногда реализует себя через посредство самопожертвования.

В то же время смысл персонален. Он есть *суть личной жизни, её самообнаружение и самоосуществление*. Искание смысла жизни само есть проявление во мне реальности того, чего я ищущу. Искание Бога есть уже действие Бога в человеческой душе. Последнее, не умственно теоретическое, а действительно жизненное преодоление мировой бессмыслицы истинно сущим смыслом жизни есть добровольное *уничтожение своего тварного существа ради торжества в нас Божественного существа*. Такое восхождение от бессмыслицы, повседневности через служение объективному благу, жизни для жизни, к служению высшему и абсолютному благу. То есть, поиск смысла в таком трансцендировании или уничтожении своего эмпирического существа для воскресения в Боге.

Несмотря на религиозный характер этой книги, надо сказать, что это такая *приобретенная религиозность*. Если мы посмотрим на Франка образца 1902 года, мы увидим там, может, волевое напряжение, но гораздо меньшее присутствие религиозной лексики, и гораздо меньше трансцендирования человека в Абсолют.

Личность – *человеческая*. Здесь очень важно для Франка, что человеческая личность – это некий медиум высшей силы, и **христианство** – это религия человеческой

личности, религия персоналистическая и антропологическая. Франк пишет: «Человек сознает себя самого «личностью» – тем несказанным, ни с чем не сравнимым, абсолютно ценным индивидуальным носителем жизни, мысли, мечты, упования, который есть само существо его бытия и который ему самому ценнее всего на свете, ибо все на свете имеет смысл и цену только в отношении этого средоточия моего бытия – моей личности. Но именно в этом моем качестве личности я непосредственно сознаю себя в мире бездомным скитальцем-изгнанником, ибо силы эмпирического мира как бы безличны, равнодушны ко мне как личности; и в составе мира я не есть абсолютное, незаменимое начало, а только одно из бесконечного множества тварных существ – ничтожная, несущественная, быстро преходящая частица мира».

При этом, человек – житель двух миров. У *Батюшкова* есть стихотворение «*Недоносок*»: «Я из племени духов, но не житель империи...». То есть, я где-то застрял, между двумя мирами. И у Франка тоже такой атрибут: *существование человека* – это витание *между или над противоречивыми определениями*, а соответственно, и между двумя мирами. В *мире, общем для всех*, открыто видимом, публичном, предметном, в составе которого собственное бытие есть малое и существенное, подчиненная, частная реальность. И в *интимном, из вне невидимом, внутреннем мире* – мечтании, радости, страдании и желании, в мире всего того, что образует истинное существо человеческой жизни.

Ее истинное средоточие, по сравнению с чем всеми видимый и признаваемый, как бы предназначенный для всеобщего потребления предметный мир имеет лишь производную, утилитарную, чисто относительную ценность.

Ну если вспомним у *Маяковского* поэму «*Владимир Ильич Ленин*»: «Единица-пустое, единица-ноль, голос единицы тоньше писка, кто ее услышит, разве женатый, и то, если на базаре, и то, если близко». Вот откуда Маяковский смотрит на человека, из какой точки, из какого фокуса? Это какой-то космический окуляр, который не позволяет ему различить самое-то главное. Человек, человеческая личность, коим этот поэт безусловно был. Он лицемерил? Он был неискренним в своих стихах?

Франк тоже человек универсального сознания, *человек всеединства*. Но это всеединство предполагает **конкретность**. Вот принцип конкретности в описании реальности. И вот личность – это и есть такая конкретность, где наверное этот интимный, внутренний мир гораздо важнее, чем любые формы и способы социализации. Хотя и в этом внутреннем мире тоже, антиномически присутствуют и “мы” и общее, которое наполняет меня, даже если я об этом не вспоминаю.

Таким образом, имеет место эта двойственность, *монодуализм*, то есть, дуализм, который все время пытается прийти к монизму. Обычно философ либо *монист* (он исходит из одного начала и признает одно начало, допустим материю, или идею), либо

дуалист (он при двух началах). Но здесь Франк предполагает удерживать и ту и другую сторону. И это – последняя глубина, где самобытие совпадает с абсолютной реальностью, не переставая, тем самым, быть самостоятельным видом или самостоятельной инстанцией бытия. Я – это и часть всеединства и я – то сокровище, которое должно быть сохранено и которое необходимо отстаивать.

Может стоит несколько слов сказать и о проблеме зла, хотя для Франка это и более запутанная и не менее сложная сторона его философии потому, что решить ее Франку так и не удастся, на мой взгляд. Если *Лосский* постулирует *полную свободу субстанциального деятеля* от всего, в том числе и от Бога, то Франк предполагает, что человек свободен в чем угодно, только не в грехе потому, что грех порождает необходимость, детерминирует человека. Включает ту цепочку причинности, которая заставляет человека действовать механически. *Лишь освобождаясь от зла, от греха, человек реализует свою подлинную свободу.* Вина пережитая в опыте, равнозначна греху. Она есть именно опыт непостижимого превращения моего истинного основанного в Боге свободного бытия и существа в хаотически-бунтовщически псевдосвободу, в которой я становлюсь носителем небытия, пленником порождаемой мной же темной силы небытия.

Вот здесь Франк часто идет вслед за *Бёме* и за *Шеллингом*, когда он говорит: «Вероятно есть какая-то *темная основа в Боге*. Место перворождения зла есть *непостижимая бездна между Богом и не Богом*. Место в реальности, где она, будучи Богом, перестает быть Богом. И эта бездна есть я сам. И Бог, и не Бог, и бездна между ними, и я сам, принадлежа к всеединству, которое и ответственно за зло».

Франк пишет: «Ответственность за зло лежит на той тоже исконной первичной инстанции реальности, которое в Боге, ибо все без исключения есть в Боге, которое в Боге, есть не сам Бог или есть нечто противоположное самому Богу. Место первоосновного перерождения зла есть то место реальности, где она рождается с Богом, и будучи в Боге, перестает быть Богом. Зло зарождается из несказанной бездны, которая лежит как-бы как раз на пороге между Богом и не Богом. Это место я сам, как бездонная глубина, соединяющая меня с Богом и отделяющая меня от него».

Он пытается решить вопрос зла, сняв ответственность в зле с Бога, но в то же время *обнаружив его где-то либо в глубине, либо на пороге*, но так или иначе не возложить зло только на человека. А иногда и вообще *превратить зло в некую неведомую для нас форму добра*. Тут в учении всеединства такая опасность тоже есть. Тут даже падшая *София*, рождающая демиурга и сатану, все равно сохраняет в себе качество души мира и Божественной премудрости. Так Соловьев писал: «Когда в одном увидишь свете ложь с правдой, рядом зло, и обоймешь в одном любви привете все что есть и что прошло».

Такое свойственное философии **всеединство**, нивелирование добра и зла, где зло может быть той силой, что творит добро. Собственно говоря, мы находим это и в «*Фаусте*» Гёте. Но в то же время Франк, как антиномический монодуалист, признает что Теодицея рационально неразрешима: «Теодицея в рациональной форме не возможна и сама попытка ее построения не только логически, но и морально и духовно не допустима».

Встречаясь со злом, мы не должны объяснять зло, мы не должны его логически объяснять, а значит оправдывать, потому что *любое объяснение зла было бы его обоснованием, а значит и оправданием*. Но это противоречит самому существу зла, как тому, что не правомерно, что не должно быть. В этом есть какой-то трагический *христианский смысл*, что, встречаясь со злом, мы постигаем его интуицией, как не должной и не возможной *не соответствующей порядку реальности*. Поэтому наша душа и не хочет принимать его, и, пускаясь в какие-то рациональные объяснения, позволяющие ответить на вопрос: «а все-таки на сколько были сильны причины, которые сделали это возможным?», мы тем самым в каком-то смысле становимся на сторону зла. «*Реальная Теодицея возможна не мыслью, но жизнью*, – пишет Франк, – когда сквозь жгучую боль сознания греха просвечивает нежный утешающий примеряющий свет Бога, тогда то, что испытывается как непонятное разделение, ослабление, извращение, испытывается вместе с тем и как ненарушимое и неповрежденное бытие с Богом и в Боге. *Непримиримое и противоборствующее воспринимается одновременно как исконно согласованное и гармонично*».

Видимо, эти поздние размышления Франка можно внести в русло той теологии, которую характеризует неустойчивость объяснения проблемы зла. То есть, *насколько мы можем видеть в Боге виновника произошедшего*, или все-таки мы *обращаемся к Божественному свету как к тому, что должно излечить нас и каким-то образом спасти* от того бездонного ужаса, когда эта хлещущая из глубины адская сила вырывается как некий адский пламень наружу и сеет вокруг себя ужасы и трагизма человеческой истории.

Надо сказать, что Франк был человеком достаточно интегрированным в европейскую культуру. Широко был круг его общения. Последние исследования о Франке подготовлены сестрой *Терезой Абалевич*. Были еще исследования *Геннадия Аляева*, украинского ученого, а также *Татьяны Николаевны Резвых*. Они открывают очень важные материалы из американских и европейских архивов, показывающих очень широкую сферу, среду общественных и преподавательской активности Франка в период эмиграции. Надо сказать, что вначале, когда русские эмигранты попадают в Европу, их положение еще не определено. Франк переписывается с *Эйнштейном*, пытается решить вопрос какой-то помощи русским ученым. Одним из ближайших его респондентов был

Людвиг фон Рейхсвангер, выдающийся психиатр, швейцарский феноменолог, и недавно в вышел том переписки Франка с ним.

Ценным является признание Франка, сделанное в конце жизни. Когда он читает *Хейзингу*, «*Лесные тропы*» *Хайдеггера*, и говорит о том, что он рад что в конце их пути сблизилась и что Хайдеггер пришел примерно к тому же к чему шел всю жизнь и Франк, говоря о понимании истины, о голосе непотаенности, который Хайдеггер слышит, в глубине лесных троп, ведущих к родникам.

Сегодня ведется большая работа по изучению наследия Франка. Есть масса зарубежных исследований. Приведу в качестве примера книгу *Петера Эллина*, немецкого исследователя, представляющую систематическое изложение философии Франка. И издается 20-ти томное собрание сочинений Франка. В ПСТГУ вышли три тома, которые собирают ранние статьи, раннюю публицистику, включая и марксистский период. Хочется надеяться, что эта работа будет продолжена, и мы получим полный корпус сочинений этого философа, многие работы которого переведены на европейские языки. «*Непостижимое*» он сам подготовил к изданию на немецком языке. А это значит, что есть какие-то отличия этой книги потому, что, когда человек сам переводит свой труд на другой язык, он делает какие-то изменения. Он погружается в стихию иностранного языка.

Завершить стоит перечислением некоторых черт, которые Франк придает *русской философии*. Он пишет немало статей о русской философии в эмиграции и может быть именно Франку принадлежит честь такого методического превращения русской философии в отдельную *национальную ветвь философии* и оформление ее в качестве все-таки философии преимущественно *религиозной*. Здесь, когда мы говорим сегодня о русской философии, у нас возникает вопрос – а включать ли в нее, например, *Плеханова*, *Ленина*, или, все-таки, русская философия – это определенная линия. Ну вот если говорить об этой религиозно-философской линии, то Франк отмечает такие черты русской философии, как **онтологизм** и **реализм**. Не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть этого религиозного онтологизма. Онтологическое понимание души, сознания, связано с космическим и Божественным бытием: «*Человек – это таинственный мир колоссальных потенциальных бесконечных сил, внешне втиснутых в малый объем, и его потаенные глубины столь же мало напоминают о себе во внешнем проявлении, сколь огромное неизмеримое богатство недр, таящих в себе опасность темной пучины, соответствует незаметному их выходу наружу*». Кроме того, одна из черт – это **религиозность**. Франк говорит о том, что несмотря на пропасть между религией и философией (с этого он начинал, во всеединстве можно найти их единение), *фундаментом русского национально духа* является религиозность, которая не мечтательно субъективна, не отворачивается от мира и не чужда ему, а напротив содержит в себе онтолого-космические характеристики. Это **онтологическая**

гносеология, которая включает в себя онтологию мышления, ибо бытие выражается из себя в нас совершенно непосредственно. Это **теория правды-истины и правды-справедливости**. Особенность с этой русской правдой в том, что русская философия вокруг этого понятия строится: *правда как единство справедливости, богоугодной жизни и теоретической истины* (усвоение подлинно истинного бытия). Далее – **конкретность русской философии**. Философия стремится к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе. Ещё одна черта – **эмпиризм**. Русский дух решительно эмпиричен. Критерий истины для него всегда в конечном счете – опыт. Но опыт, понятый не в плане умственной очевидности, а *жизненный опыт*, некое приобщение, внутреннее осознание-сопереживание.

Вспомним, что все-таки **интуицивизм** – это одно из определений философии Франка, и поэтому этот конкретный интуитивизм предполагает, что не только гносеология интуитивна, антирационалистична, обнаруживает себя укорененной в бытии, но и само понимание истины, как правды, тоже интуитивно. То есть, нам можно сколько угодно навязывать некую объективную истину, но если она не лежит нашему сердцу, то мы с ней не согласимся, как не соглашался *Достоевский*, в письме *Фонвизиной* писал, что если мне докажут, что Христос – не истина, то я предпочту остаться со Христом, а не с истиной (ранний Достоевский). Это некий тренд, связанный с преодолением сугубого рационализма, но может быть не в сторону иррационализма, а в сторону критики рации, соединения рации с какими-то иными способами, подступами к бытию, связанными с верой, искусством, мудростью, в конце концов. Ну и **мы-философия**, которая как-бы противоположна я-философия запада. То есть, русским мыслителям чуждо представление о замкнутой на себе индивидуальной личностной сфере. Их основной мотив – *связь всех индивидуальных душ, всех я*. Так, что они выступают интегрированными частями сверхиндивидуального целого, образуя субстанциальное «мы».

Вот такие черты Франк намечает для русской самобытной философии. Опять-таки в каком-то смысле, как и у *Бердяева* в «*Русской идее*» эти черты автобиографичны. Франк описывает определенные аспекты, определенные постулаты своей философии в разные этапы своего творческого и духовного пути.

Лекция 9. Философия Николая Бердяева.

Сегодня мы поговорим непосредственно о **Николае Бердяеве**, «апостоле» свободы. Бердяев, наверное, один из самых известных русских философов. Если говорить по именам, то русская философия репрезентируется в европейской культуре и после *Толстого* и *Достоевского*, которые в полном смысле слова не являлись философами, и, скорее всего назовут Николая Бердяева, потому что он часть жизни провел во Франции, был очень тесно интегрирован в европейскую интеллектуальную культуру, был членом коллегии журнала «Esprit», общался с философами христианского толка *Мунье*, *Марселем*. Он сам издавал русскоязычный журнал «Путь». И многие книги его переводились на европейские языки, становились бестселлерами. Поэтому совершенно не случайно имя Бердяева на слуху у многих европейских философов. И как-то, не считая себя экзистенциалистом, называя себя *персоналистом*, все-таки Бердяев вписан в традицию европейского христианского экзистенциализма.

Ну и для России Бердяев тоже философ очень показательный потому, что он *не был университетским философом, не был профессором*, у него даже не было законченного высшего образования из-за революционной молодости и участия в революционном движении в Киеве. Но, тем не менее, он был действительно *лидером христианско- демократической либеральной публицистики* в революционные годы. И в этом плане, если измерять философа его общественном масштабом, его влиянием на определенные идеи, на общественные процессы, Бердяева можно отнести к плеяде самых известных русских религиозных философов.

Бердяев родился в 1874 году в Киеве, в дворянской семье (старинный дворянский знатный род Бердяевых). В его предках были французы, бабушка – графиня *Шуазель*, в его жилах текла французская кровь. По традиции семьи, в самом детстве Бердяев был зачислен в пажеский корпус, а затем учился в Киевском и во Владимирском кадетских корпусах. В 1894 году он поступил в Киевский университет Святого равноапостольного князя Владимира на *естественный факультет*, затем перевелся на *юридический*.

Но *увлечение марксизмом* и участие в студенческом кружке и киевском «Союзе борьбы за освобождение рабочего класса» привело к его исключению из университета и ссылке в Вологду. Вологда была тогда европейской Сибирью. Город на севере европейской России, с суровой зимой, но все-таки это не тайга, и от Москвы ночь езды. В Вологде находились достаточно известные люди, например, *Сталин* в ссылке. И вологодский музей, который в советские времена назывался «Музей Сталина», где воспроизводится восковая фигура Иосифа Джугашвили возле печки, и где рассказывается о истории ссыльных. Там у Бердяева был не плохой круг общения – *Луначарский* тоже там отбывал свою ссылку. После Вологды Бердяева еще ожидал

Житомир, где закончилась его ссылка. Это место было, скорее, способствующим его развитию, чтению, работе, чем препятствующим ему.

От марксизма – к идеализму

Именно в ссылке задумывается и пишется первая книга Бердяева «*Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: критический этюд о Николае Константиновиче Михайловском*». Она выходит в 1901 году. Большое предисловие к ней написал Пётр Струве. Эта книга была попыткой соединить марксистскую критику общества с философским и этическим идеализмом. Уже тогда Бердяева заботят **проблемы нравственной личности**, соотношения должного и сущего в общественном развитии, переживания ценностей и *онтологического статуса ценности*. Это был не просто марксизм, но *марксизм, прошедший через неокантианство* (поскольку тезис «назад к Канту» был тогда весьма популярен, в том числе и в кругу радикальной марксистской интеллигенции). Собственно говоря, неокантианство и было тем оселком, который заставил часть радикальных легальных марксистов, которые печатались в легальных издательствах, в журнале «Мир Божий», отойти от марксизма и критически посмотреть на социальные науки и на статус закона в социальных науках. То есть, марксизм представлялся чем-то более научным, в качестве следующего шага после критической философии народников – чем-то более заостренным после персоналистичного революционизма народников, где историю движут герои, *критически мыслящие личности*. И кантианство, а за ним и философский идеализм Владимира Соловьёва были таким реактивом на марксизм. И это время, время перед революцией 1905 года можно обозначить как время перехода от марксизма к идеализму.

Значительную роль здесь сыграло общение с *Сергеем Николаевичем Булгаковым*, который переехал в Киев, и одно время преподавал в Киевском техническом университете. И тоже, как и Струве, переживал этот переход от марксизма к идеализму, во многом предопределённый политической философией Владимира Соловьёва – его «*Национальным вопросом в России*», где был поставлен ребром вопрос об общественных идеалах, о том, что историю движут вовсе не какие-то тектонические силы, классы, тектонические отношения, но что ход истории определяется четко поставленной проблемой общественного идеала, проблемой должного, к которому должно стремиться сущее.

В 1904 году Бердяев переезжает в Петербург и вступает в коллегия философовского журнала «Новый путь», который издают *Гиппиус* и *Мережковский*. Этот журнал, по сути, является органом религиозно-философских собраний, которые закончились уже к 1903 году, которые проходили в здании Географического общества с 1901 по 1903 год. Было всего двадцать два таких собрания. И эти собрания были встречей Санкт-петербургской интеллигенции и духовенства – мира и клира. Председательствовал на этих собраниях епископ ямбургский *Сергий*, по фамилии *Страгородский*. Он потом

станет на короткое время Патриархом в 43-м году. Ну а темы, которые обсуждались религиозно-философских собраниях были очень разнообразными: касались гражданских свобод, общественно-активного понимания религии, религиозно-общественного идеала, семьи и брака, отношения к инославным, пола и святой плоти (о которой говорили *Мережковский* и *Розанов*). И вот, по сути, приехав в Петербург, Бердяев влился в это течение, которое можно обозначить как **новое религиозное сознание**.

Новое религиозное сознание предполагало актуализацию традиций калабрийского еретика, монаха XII века *Иоахима Флорского*, который говорил о том, что трем ипостасям Святой троицы должны соответствовать три эпохи откровения – эпоха Отца, эпоха Сына и эпоха Святого духа. С эпохой Святого духа связаны какие-то новые ожидания. Должно измениться соотношение мирян и клира. Миряне должны обладать правом на священство, стать царством священства. Должно быть пересмотрено отношение к плоти, к плотской жизни, должно произойти какое-то обновление общественных отношений. И религию нового религиозного сознания иногда называют *религией Святого Духа* (они чаяли Нового откровения).

Для Бердяева это «**этика свободы**», то есть эти три эпохи, о которых говорил Флорский можно по-бердяевски изложить как смену трёх Э: **этики закона** – Ветхого завета, **этики искупления** – Нового завета и **этики свободы** – свободного духа и творчества как *Вечного завета*. Вот всё умонастроение Бердяева, и он скажет в своем «Самопознании»: «Я всегда был философом по преимуществу этическим». Можно связать это с ожиданием нового: новой истории, новой христианской общественности, новой *меритократической элиты* (когда ключевую роль в истории играют достойные, наилучшие). Платон говорил, что философы должны управлять государством. Управлять или не управлять, но по крайней мере выполнять функцию такого общественного пророка, о которой говорил, кстати, *Владимир Соловьёв*.

Конечно, новое религиозное сознание несло в себе немало прельщений. Это было связано с попыткой создать некую *альтернативную церковь*. Так на квартире Мережковских собирались для совершения каких-то особых литургий, по ими самими составленным текстам, с самочинным причастием – в чашу с вином добавлялась кровь студента, специально для этого привлечённого. Иногда это носило характер такого религиозного кощунства. И *Розанов*, который участвовал в одном из таких бдений, получил нагоняй от *Варвары Дмитриевны Бутягиной*, жены, которая категорически запретила ему ходить к Мережковским.

Но в более широком смысле это понимание христианства как великого освобождения, религии революций (и у первой русской революции, и у второй, 17-го года, были самые серьезные религиозные корни). И не только христианские, но и сектантские, и староверческие, связанные с идеей освобождения от ненавистного

режима, который не допускает религиозную свободу, устраивает гонения, притеснения тех-же староверов, штунды, скопцов, молокан, и других. Это всё-таки более важно, чем родственные браки, оправдания разного рода эротических излишеств под тезисом «святой плоти», или радения в квартире Мережковских или на башне *Вячеслава Иванова*, где тоже собирались представители нового религиозного сознания. И Бердяев собирался на Таврической 20, где участники собраний надевали на себя античные костюмы, называли себя античными именами и устраивали что-то подобное мистериям или слияние вместе с мистериями.

Неслучайно, эта эпоха получила более широкое название «**русский религиозный ренессанс**». А сами они назывались «**третьим славянским возрождением**». Третьим потому, что они соотносили себя с *итальянским* и *германским* возрождениями. Ну а возрождение – это *возрождение античности*, возрождение языческих богов. Сложно было сказать, что именно хотели возродить, потому что, например, для *Топоркова*, *Немова* идея славянского возрождения – это возрождение Александрии, александрийской культуры, её синкретизма. Но, очевидно, что все они чувствовали какой-то творческий прилив, желание внести в дух культуры многое от разных эпох, разных философских и теософских концепций с тем, чтобы поставить в центре преобразенного человека, сделать культуру гуманистической, построенной вокруг *образа идеальной личности*, которая канонизировалась в мифе. Поэтому так неслучайно для русской религиозной философии важным является категория **мифа** (и у Бердяева, и у Булгакова, и у *Лосева*, потом у *Мейера*). То есть, культура обретает религиозный статус, но этот религиозный статус связан не с скрупулёзным выполнением религиозных обрядов исторического христианства, а скорее с дерзновением, с порывом, с религиозным синкретизмом.

Поэтому Бердяева в эти предреволюционные годы трудно отнести к какой-то определенной исторической конфессии. Это скорее такая внеконфессиональная религиозность – религиозность, ищущая Бога, блаженно ищущая, хотя такой заповеди в блаженной Нагорной проповеди Христа нет, но язык сам напрашивается сформулировать это применительно к времени богоискательства. Хотя в полном смысле Бердяева нельзя назвать богоискателем. Это немного другая линия, связанная с *Луначарским*, с *Богдановым*, но тем не менее, это все-таки поиски божества (одна из героинь эпохи, *Юлия Николаевна Данзас*, написала книжку под псевдонимом Юлий Николаев, которая называлась «В поисках за Божеством»). Эти поиски божества или поиски за Божеством, как тогда было лексически корректно говорить, и есть феномен, который описывает состояние и положение Бердяева в это время.

Бердяев чувствовал себя одиноким человеком. Об этом одиночестве он писал в «*Самопознании*», в философской автобиографии, написанной на закате жизни, которая стала одной из лучших философских автобиографий в истории мировой философии. Она

вышла уже посмертно в 1949-м году. Но при этом, он всегда был центром общественной гуманитарной жизни. Это одиночество, скорее всего, всегда было внутренним состоянием Бердяева, чем его стремлением к какому-то отдалению от общественной работы. Ведь имеет место его постоянное участие в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1919). После окончания периода издания материалов религиозно-философских собраний, «Новый путь» переходит от Мережковских к Бердяеву и Булгакову и начинает издаваться под заглавием «Вопросы жизни». Здесь Бердяев уже главный редактор и соредактор, и они издают этот журнал на деньги *Жуковского Дмитрия Евгеньевича* весь 1905 год. Выходят всего 12 номеров, после чего журнал прекращается, но его по праву можно назвать «зеркалом русской революции» – как *Ленин* называл *Толстого* за его роман «Воскресение».

В «Вопросах жизни» Бердяев издает свою статью «*Константин Леонтьев как философ реакционной романтики*», где, соотнося свое христианство с охранительным христианством Леонтьева, он трижды восклицает: «Леонтьев сатанизировал христианство!» То есть, христианство охранительное, христианство на службе у самодержавия представляется в это время Бердяеву синонимом сатанизма. Совершенно иную позицию он выскажет в уже пореволюционной книге о Леонтьеве «*Очерк из истории русской религиозной мысли*», книге, которая выйдет уже в Париже, после эмиграции.

Бердяев создает в эти годы ещё несколько книг: «*Новое религиозное сознание и общественность*», «*Sub specie aeternitatis*», «*Опыты философские, социальные и литературные*», которые представляют собой скорее сборники статей, которые выходят в разных периодических изданиях.

Он женится в преддверии революции на *Лидии Трушевой*, с которой он проводит всю жизнь, но в бездетном белом браке. Интересный брак, интересный союз. Лидия становится в последствии католичкой, и в семье уживаются муж – православный и жена – католик. На закате дней она напишет небольшую книгу, которая будет называться «Профессия – жена философа». А их дом в Кламаре станет одним из центров русской эмиграции, русской религиозной философской мысли.

Разочарование в революции

Революция 1905-1907 годов подрывает веру Бердяева, как и многих его сподвижников, в прогресс и в возможность общественного переворота, основанного на марксистских или каких-то еще прогрессистских схемах. Перестаёт он разделять и мнение Мережковского о том, что христианство – есть революционная сила и «Христос – есть вечное «Да» революции, а Антихрист есть вечное «Нет» революции». После выпущенного «Хама» Мережковского, Бердяев начинает критиковать его за слишком сильное сращивание христианской веры и политики. Всё-таки *христианство* для

Бердяева, хотя в это время оно совсем не тождественно синодальному, церковному христианству, но в тоже время оно *не может быть использовано утилитарно, как способ идеологического основания какой-либо общественной программы*. Оно все-таки не от мира сего.

И вера в Христа побуждает философа выступать в некоем критическом отношении к миру. В 1916 году в «Смысле творчества» он напишет: «Мир есть зло. Он безбожен. И не Богом сотворен. Из мира нужно уйти. Преодолеть его до конца. Мир должен сгореть, он аримановой природы. Свобода от мира – пафос моей книги. Существует *объективное начало зла*, против которого должно вести героическую войну. Мировая необходимость, мировая данность – аримановы. Ей противостоит свобода в духе, жизнь в божественной любви, жизнь в Плероме. И я же исповедую почти *пантеистический монизм*. Мир божествен по своей природе. Человек божествен по своей природе. *Мировой процесс есть самооткровение Божества*, он совершается внутри Божества. *Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу*. Все, совершающееся с человеком, совершается с Богом. *Не существует дуализма божественной и внебожественной природы*, совершенной трансцендентности Бога миру и человеку. Эта антиномия дуализма и монизма у меня до конца сознательна, и я принимаю ее как непреодолимую в сознании и неизбежную в религиозной жизни».

Это измышление выглядит как антиномия. С одной стороны – мир лежит во зле, должен сгореть. Нужно освободиться от мира. С другой стороны, мир не только творение Божье, но и, в бердяевском представлении, он как-то нерасчленимо, неразделимо связывается с Богом. И происходящее в мире, в тоже время происходит и в Боге, поскольку в Боге есть процесс становления, есть процесс движения, есть процесс динамики. Если мир только отпадение от Божества, тогда он не имеет никакой ценности, и нужно исправить космическую ошибку. Но Бердяев так не считает. Он полагает, что всё, что происходит в мире, является ценностью и для Бога, приращением самого Бога и его полноты.

Такую позицию можно назвать **монодуализмом**. Такой оксюморон, философский кентавр, и по сути он является *совмещением христианства с гностицизмом*, с гносисом. То, что в Бердяеве отдаление от мира, отвращение от мира, это конечно *гностический аскетизм*, проявляющий себя и в сфере семейных отношениях, сфере пола. У Бердяева не было детей, и это тоже, помимо биологических обстоятельств, маркер гностического отношения к творению, нежелание оставить свой след в мире. Потому, что мир не от Бога. И в общем это сочетание «гносис Бердяева» мы встречаем уже в традиции эпохи *Карла Клейгера*, протестантского теолога, у которого была статья «Гнозис Николая Бердяева». В 30-е годы мы находим этот термин применительно к Николаю Александровичу.

Его разочарование в революции подытоживается сборником «Вехи», который выходит в 1909 году. Именно Бердяев этот сборник открывает после предисловия *Гершензона*, поскольку его фамилия по алфавиту стоит на первом месте. «*Философская истина и интеллигентская правда*» – так называется бердяевская статья, где критикуется интеллигенция за то, что она всегда шла вслед за *Михайловским*, за народниками, ставила правду-справедливость выше правды-истины, всегда заботилась о справедливости, о чем-то социально-утилитарном, и ее не интересовало «а что-же есть истина?», «как по истине обстоят дела?». И *философ* – это не интеллигент. Это человек, который бежит каких-то сиюминутных интересов и вызовов общества, и у которого есть единая на потребу, и эта единая – истина.

Бердяев критикует в своей статье исключительно *деспотическое господство утилитарно-морального критерия*, столько же исключительно давящее господство народолюбия и пролетаролюбия, поклонение народу, его пользе и интересам. Интеллигенция оценивает и философию, и философскую систему с точки зрения её утилитарной полезности, с точки зрения её ценности для освободительного движения, стремления к уравнительной справедливости, социализму, общественному или народному благу, и так далее.

Конечно, эта позиция была таким вызовом семи авторов «Вех» уже сложившемуся левому радикально-освободительному дискурсу в культуре. Ну ладно бы охранители, ну ладно бы чёрная сотня, с ними все понятно. Но тут ведь выступают люди, которые сами принадлежали к этому движению и уже успели занять в нем роль состоявшихся лидеров и значимых персон. Поэтому сборник «Вехи» вызвал большое оживление в обществе и имел коммерческий успех. За 1909 год вышло пять изданий «Вех», которые разошлись тиражом более 10 000 экземпляров, что и по нынешнему времени приличный тираж общественного сборника. Это неуклонный путь Бердяева к философскому идеализму, но к идеализму, который следует понимать как *idealismus militaris*, **воинствующий идеализм**, то есть это идеализм, не устранившийся от потребностей жизни, но идеализм *идеационной эпохи*, как называл эту эпоху *Питирим Сорокин*, когда и идеальное играет большую роль и в то же время материальная жизнь, развитие науки, технологий, тоже не проваливается. Это время есть поиск какой-то гармонии, идеала реального бытия.

Философское становление

И вот здесь для Бердяева начинается какой-то новый период, связанный с тем, что он из публициста постепенно проходит *становление в философа*, в человека, которого Бог призвал *создавать свою систему*, свои цельные книги, высказывания. И это тоже очень оригинальное творчество, поскольку это философская система не в духе немецкой академической профессуры, это не диссертация на степень доктора философии, а это

труды, которые написаны для широкого общественного чтения. Это своего рода *манифесты*.

Таким манифестом становится «*Философия свободы*». Книга выходит в 1911 году в книгоиздательстве «Путь», патронируемом меценаткой *Маргаритой Кирилловной Морозовой*, богатой вдовой, которая финансировала по сути издательство всей философской литературы и щедро оплачивала гонорары своим авторам, которые позволяли, например, Бердяеву целый год путешествовать по Италии, посещать Флоренцию, Венецию, Рим, наслаждаться работами мастеров Возрождения в итальянских галереях и церквях, что и не в последнюю очередь создавало *атмосферу творчества*, а тем более что культурное сообщество представляло собою сложные разветвленные сети, состоящие из разных профессий, разных опытов. Кругу бердяевского общения близко были и поэт-символист *Вячеслав Иванов*, и его жена *Лидия Зиновьева-Аннибал*, были и сёстры *Герцог, Евгения* и *Аделаида*, у которых Бердяев гостит в их имении в Судаче, в Крыму, о чём очень впечатляющие воспоминания оставила Евгения Герцог. Бердяев кричал по ночам, его мучили какие-то тяжелые видения, его духовный опыт отнюдь не был гармоничным и уравновешенным. Это *человек модерна, человек кризиса, человек «врубелевской эпохи»*. Врубель сошел с ума – закончил жизнь в клинике для душевнобольных в Петербурге. У Бердяева тоже были эти внутренние демоны, внешним символом которых был нервный тик, с выскакивающим изо рта длинным языком. Болезнь, болезненное движение, оно поражало тех, кто видел Бердяева впервые, кто слушал его выступления, кто бывал на его лекциях. Это было каким-то маркером, знаком чего-то очень неустойчивого и тревожного в нём.

Тема свободы

Вот эта **философия свободы**, где мы тоже имеем образ *драмы свободы, трагедии свободы*, если угодно, но где свобода превращается в нечто настолько *фундаментальное*, настолько важное, центральное, что она предшествует бытию и даже самому Богу, делая его, если можно так сказать, пленником свободы. *Свобода находится в безосновном*, в бездне, в *Ungrund*, на котором основан мир. Это понятие – *бездна* – буквально то, что без дна, то что не имеет под собой почвы, Бердяев берет у швабского сапожника, мистика *Якоба Бёме*, идеи которого легли в основу немецкой идеалистической философии. Его влияние на немецкую философию колоссально. И Бердяев, который, в общем-то, весьма критичен по отношению ко всем философам, по-настоящему восторженно отзывался лишь о немногих, и вот Бёме был как раз из тех, о ком Бердяев отзывался с восторгом, и которому он посвятил большую статью уже во французском «Пути».

Так вот, имела место эта бездна, на которой основан мир, эта свобода, и даже сам Бог ничего не может поделаться с этой свободой. Эта такая тёмная основа в Боге, как сказал бы *Шеллинг*, но Бердяев назвал эту черту *безосновой в Боге*. Один из людей бердяевского круга, *Вячеслав Иванов*, которого Бердяев называл Вячеславом Великолепным, задал

своей дочери вопрос: «Может ли Бог создать камень, который он не может поднять?». И на растерянность дочери Лидии он ответил: «Да. Такой камень – человек и его свобода». То есть, свобода не может быть упразднена или отменена Богом. И в одном из писем Бердяева мы читаем: «**Свобода находится вне Бога**. В таком смысле я скорее дуалист, чем монист. Хотя все эти слова неудачны». Это он пишет Льву VI. Он его очень ценит и портрет его висит в бердяевском кабинете.

Вообще, для Бердяева существуют три свободы: **свобода малая, свобода большая и свобода в духе**. Свобода малая и свобода большая – это термины *Августина*: свобода отрицательная, *негативная свобода от*, и свобода диспозитивная, *положительная свобода для*. Мы можем по произволу совершить любое действие, поднять левую руку, поднять правую руку, это *libertas arbitr indeferenca* – *безразличная свобода воли*. Мы обладаем ей так же, как обладает вульгарный осел, который непременно съест сначала с одной стороны, потом с другой стороны сноп сена. потому что если бы у него не было этой свободы, то он бы умер с голоду, не зная с какого сена начать. Это свобода произвола, безосновная, отрицательная. Но есть и другая свобода – *свобода нашего расположения к чему-то*. Мы свободны для того, чтобы помочь ближнему, совершить открытие, нарисовать картину, совершить поступок, в конце концов. Когда на такси написано свободен – это означает, что такси с зеленым глазком и готово взять пассажира для того, чтобы выполнить заказ и заработать деньги. А это вовсе не декларация таксиста о том, что он свободен и отказывается от какого-бы то ни было социального действия и взаимодействия.

Но есть еще более высокий уровень свободы, утверждает Бердяев – это *свобода в духе*. Особенно во втором столпе своей философии свободы, в книге «*Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*» (1927-1928 годы) он будет говорить о том, что категория свободы – это не категория воли, а это категория духа. Свобода корениться не в воле, а в духе, и освобождается не усилием отвлечённой воли, а *усилием целостного сознания*. Заинтересованность в существовании свободы воли не духовно существенна. Свобода не есть застывшая статическая категория, *свобода есть внутренняя динамика духа, свобода есть иррациональная тайна бытия, тайна жизни и судьбы*. Путь познания свободы более сложен и не сходен с теми путями, которыми идет натуралистическая метафизика, порождающая учение о детерминизме и учение о свободе воли.

То есть, свобода, если говорить языком *Льва Михайловича Лопатина*, есть та творческая причина, которая позволяет человеку самоопределиться изнутри, из глубины, и она противоположна всякой попытке определению человека извне. И вот здесь Бердяев, пожалуй, не согласился бы с Лопатиным, для которого источником творческой причинности является субстанциальность человеческой души. Не природа человека является источником его свободы, но наоборот *природа человека – есть порождение его*

свободы. Бердяев предлагает отказаться от субстанциалистского мышления. *Существование предшествует сущности* – свобода личности предшествует ее природе. Иными словами, человек как бы сам творит свою природу и сам творит свою необходимость, если угодно. Поэтому слова, которые мы заучили с детства, которые восходят не столько к *Марксу*, сколько к *Фихте*, о том, что свобода есть осознанная необходимость, совершенно неприемлемы для Бердяева, потому что сама *необходимость* – *есть порождение моей свободы*. Кстати, у того же *Гегеля* можно найти тезис, что *свобода есть бытие само для себя*.

В том то и дело, что, говоря о свободе в духе, мы тоже не комплементарно хвалим свободу. Потому что дух тоже может пониматься по-разному. Дух может быть святым, а может быть духом злобы, богопротивным. Поэтому, здесь идет речь о духе в божественном смысле этого слова, и именно Дух Божий – есть царство свободы и благодати, в противовес царству природы и необходимости, который возможно связан с духом аримановым, о котором Бердяев говорит, подразумевая под ним мир. *Свобода, тем не менее, не predetermined, чтобы быть источником всяческих благ и абсолютного блага. Её тёмный исток, её глубинный колодец, её апофатическая бездна позволяет человеку пользоваться своей свободой во вред самому себе, породить зло, которое тоже есть источник моей свободы*. И вот как избавиться от порождаемого свободой зла, не истребив самой свободы – это и есть мировая тема, которая для Бердяева находит свое разрешение в явлении *Христа*, который вынимает из свободы яд, не уничтожая самой свободы.

И парадигмальным текстом для Бердяева является «Легенда о Великом Инквизиторе» из романа *Достоевского* «Братья Карамазовы», где инквизитор испанский говорит явившемуся ему *Христу*: «Уходи! Мы прекрасно основали наше царство на трёх соблазнах, которые предъявлял тебе сатана – на *чуде*, на *тайне* и на *авторитете*. Человеку не нужна свобода. Человеку нужна необходимость. Ему нужно порабощение и мелкие поблажки, которые мы ему даём. Они будут делать его безмерно благодарным нам». По сути, *инквизитор ставит себя на место Бога*, на место Божественной свободы. Исходя из тезиса, что свобода может быть источником зла, делается вывод, что её надо упразднить, запретить, упорядочить, взять в свои руки, отпуская по чайной ложке, или по микроскопическим дозам, в качестве награды и поощрения.

Неслучайно «*Дух великого инквизитора*» будет названием одной из Бердяевских статей 1935 года, в которой он откликается на *преследование софиологии* отца *Сергия Булгакова* со стороны ортодоксальной церкви и Московской патриархии, говоря, что в этих указах с одной стороны митрополита *Сергия*, а с другой архиерейского собора, слышен голос Великого Инквизитора. Его пафос церковной критики будет порой настолько силён, что ряд священников просто перестанут с ним общаться впоследствии.

Это не единственный текст, где Бердяев вступает в схватку с исторической церковью. В 13-ом году он откликается на «*имяславское дело*» на Афоне, со статьей «*Гасители духа*». Название крайне удачно потому, что имяславский Андреевский скит был подавлен с помощью пожарной кишки. Монахи загнали всех имяславцев на корабли и вывезли их с Афона долой. «Гасители духа» намекали на пожарный шланг участников этой афонской спецоперации, во главе с митрополитом *Никоном*. За эту статью Бердяева обвинили в кощунстве и завели на него уголовное дело. Был уголовный процесс, который рассыпался с началом Первой мировой войны.

Философия свободы – это и определенная заявка на *философию познания* и *философию культуры*. Бердяев, в частности, говорит об *эрозе в культурном творчестве, о некой брачной тайне познания*. Он говорит о том, что эпохи делятся на органические и критические. И если в *органические эпохи* создается что-то новое, то *критические эпохи* скорее подвергают культуру системному анализу и критике. Он даже прибегает к такой метафоре – «передний» и «гостиный» (философия передних и философия гостиных). Мы стоим в передней, а в гостиной накрыт прекрасный стол, но мы не можем приступить к нему потому, что мы обсуждаем вопрос о том, кто пойдёт первым, кто как сядет, какая будет рассадка, хватит ли всем места. Эта критическая философия *Канта*, которую Бердяев называет философией передних. То есть, это некие пролегомены к философии, но не философия в собственном смысле. Словом, негативная, а не позитивная философия.

Тема творчества

Собственно говоря, культура и есть творчество, и этому будет посвящена следующая книга Бердяева, которую он издаст в «Пути» в 1916 году. Эта книга, «*Смысл творчества. Опыт оправдания человека*», написана в значительной степени под влиянием итальянских путешествий Бердяева. Там всё дышит духом итальянского Возрождения. Книга, которая *творчество человека* ставит, по сути, в разряд *подобия человека Богу*. Бог не завершил творение мира, он призвал человека, поставил человека на своё место, и человек продолжает дело творения, то есть, *он творит, создаёт нечто онтологически новое*, чего не было в Божественном плане мироздания. Вот здесь Бердяев разойдётся мыслью со своим киевским, а потом и московским другом *Сергеем Булгаковым*. Булгаков считал, что человек – это управляющий, экономайзер, хозяин, которого Бог поставил в свой огород. Человеку необходимо *выявить те смыслы, которые уже есть в творении Божества*. Бердяев, напротив, считает, что *человек есть абсолютный хозяин, творческий хозяин мира*, своей судьбы, именно ему подвластно все творить что-то небывалое, что-то совершенно новое.

И символом этой книги является образ или *притча о двух святых*, которые жили в одно и то же время, но совершенно не знали друг друга. Это святой *Серафим Саровский* и *Александр Пушкин*. Серафим Саровский был монахом, отшельником, аскетом, который

ничего не писал, но молился, спасал себя и спасал проходящих к нему, обращаясь к ним: «Радость моя!». То есть, он производил *не объективированный вид творчества*. Вид творчества, *направленный на духовную личность*, направленный вовнутрь: «Спасись и многие вокруг тебя спасутся!». А Пушкин, который занимался *объективированным творчеством*, который писал прекрасные стихи, писал прекрасные поэмы, при этом сам он был далеко не образцом нравственности с христианской точки зрения, о чем свидетельствует уже гибель на дуэли (дуэли были запрещены по моральным критериям, в том числе, катехизисом *Филарета*). В христианской морали участие в дуэли было убийством, самоубийством. Но, тем не менее, Бердяев говорит о том, что и тот, и другой вид творчества ведет человека к святости. И было бы идеально попытаться совместить их. Образ Пушкина мы встречаем на иконах московского иконописца *Зенона*, где Пушкин приходит к митрополиту Филарету и вступает с ним в поэтическое ристалище. Как известно, Филарет ответил на стихотворение Пушкина «Дар напрасный, дар случайный. Жизнь, зачем ты мне дана?», и Пушкин признал свое поражение в этом поэтическом ристалище, в этом споре. Так вот, к сияющему нимбом Филарету приходит совершенно безнимбный курчавый Пушкин. Изображение на иконе ещё не означает святости изображаемого. Но эта икона как бы символически иллюстрирует нам книгу Бердяева, который мечтает о том, чтобы *человеческое творчество* тоже было возведено в разряд чего-то *неслучайного и благословенного*.

Потом мы находим в одном из акафистов изречение «Слава Богу за всё!», и его трактовку митрополитом *Трифоном Туркестановым* о том, что Бог посылает в мир художников, поэтов, творцов, которые разными способами славят его величие. Эти мысли можно было бы вполне соотнести с философией творчества, со «Смыслом творчества» Бердяева.

Розанов напишет на эту книгу уничижительный отзыв «Творчество из ничего». О каком творчестве говорит Бердяев? Не совсем понятно. **Творчество** – это не какое-то ремесло, это скорее состояние духа человеческого, пытающегося освободиться от объективированного бытия, от объективации.

Проблема объективации, которую Бердяев вставит в одну из своих эмигрантских книг «*Я и мир объектов*» – это трансформированная **марксовская тема отчуждения**. По Марксу, по его позиции, выраженной в ранних философско-экономических рукописях (которые, кстати сказать, хранятся в «Архиве Маркса в СССР» и издаются только в 30-е годы в Советском союзе), о которых знал Бердяев, человек отчуждён не только от продуктов своего труда, но и от своей человеческой природы потому, что личное в этой природе, способность к творчеству, способность к труду, человек вынужден разменивать на денежные знаки, вынужден продавать. А собой человек остается в родовом: в сне, в питании, в размножении – то есть в том, что не является в человеке личностным бытием. Так считает Маркс.

Так вот это отчуждение человека от своей собственной природы предполагает возвращение человеку его природы – человек должен снова стать человеческим. По Бердяеву, мы можем тоже сказать, что *государство* есть объективация стремления человека жить сообща, быть общественным животным, а *церковь* есть объективация стремления человека общаться с Богом, молиться ему. Появляется посредник, медиум, который объясняет человеку, что он может делать, чего не может, регламентирует эту молитву. *Культура* тоже есть объективация, и в этом смысле она есть «великая неудача», как говорит Бердяев, она тоже предписывает человеку ограничения. *Культура* – это *дрессура, ограничение свободы человека* рамками, условностями стилей, направлений, традиций, тенденций, образцов, и так далее. И куда же теперь деться от этого, если ты не знаешь иных образцов? Потому что если ты не знаешь образцов, если ты не подражаешь, то ты не художник, а не понятно кто. Художник должен начать с уроков академизма, с рисования натурщиков, мёртвой природы, вне зависимости от того, куда он пойдёт потом на своём творческом пути.

Проблема культуры

Таким образом, Бердяев ставит в «Смысле творчества» **проблему религиозной культуры и религиозного смысла самой философии**, который по Бердяеву, как и смысл искусства, выявляется *имманентно*, в свободном развитии философии. Религиозное откровение для философии есть *интуиция философа*. И благодатная помощь Божья в философском познании, без которой не может быть постигнута цельная окончательная истина, не может быть методом философии. Она может быть лишь *даром*, посылаемым за *творческий подвиг познания*. Но философия должна восстановить изначальную *правду мифологичности человеческого сознания*. Сама философия свободно признает, что мир постижим лишь мифологически.

И вот здесь возникает **проблема мифа**, которая является для русской религиозной философии неким связующим звеном между философией и религией потому, что *миф*, как рассказ об идеальной личности, *есть основа, каркас религиозного повествования*. Но миф есть и *целостный способ постижения мира*, его чувственно-материально-идеально-духовно-рациональном синтезе. Миф, как будет потом в «Диалектике мифа» описывать Лосев, есть не сказка, не вымысел, не абстрактная логосфема, не натурфилософское построение. Миф – это всё и сразу. Миф, конечно, связан с **чудом**. Чудо, в которое верит религия, *не уничтожает и не отрицает законы природы*, открытые научным знанием. Закономерность остаётся в силе и в том случае, если произошло чудо. Чудо есть *победа благодатных сверхприродных сил* над теми природными силами, которые обязательно действуют планомерно, а не отмена закономерности в порядке природы. Связанность мифа с чудом – это тоже очень важный момент, который будет отражаться в «Диалектике мифа» Лосева.

Таким образом, эти две книги («Философия свободы» и «Смысл творчества») задают такой интеллектуальный каркас бердяевского творчества эпохи русского религиозного ренессанса, предреволюционной эпохи. Там много побочных тем, в частности, французская культура. Мой хороший знакомый *Бернар Шенардьё*, переводчик русской философии на французский язык, и очень традиционный француз, влюбленный в глубинную, потаённую католическую Францию, говорит о том, что он познакомился с этой частью французской культуры, когда в ЮНЕСКО, работая переводчиком, ещё в 70-е годы прочитал Бердяева. И действительно, на полях «Философии свободы» узнаём и о *проклятых поэтах*, и о *католическом модернизме*. То есть, эта книга очень распахнута по отношению к европейской культуре, причём к тем тенденциям, которые в этой культуре представляют собой не церковную, не шаблонную, не ортодоксальную, не католическую религиозность. Поэтому, может, и по сей день Бердяев является автором единственной на русском языке обстоятельной и интереснейшей статьи о *Леоне Блуа*, французском, католическом писателе, эсхатологе, апокалиптике, аналоге нашего *Константина Леонтьева*, тоже безусловно, романтике, «паломнике абсолютного».

Откликается Бердяев и на философское творчество своих современников: критикует гносеологию *Лосского*, гносеологию до грехопадения, посвящая целую главу «свободы» анализу философского интуитивизма; обзывает «Столп и утверждение истины» *Флоренского* стилизованным православием, говоря о том, что, читая эту книгу, он оказывается в какой-то низкой, душной, закопчённой московской церковке. Всё-таки стиль московского православия так и не был близок Николаю Бердяеву, который в Москве окончательно не натурализовался как москвич. Притом, что он говорит о Флоренском в самых превосходных тонах, характеризуя его философию дружбы, говоря, что это лучшее в мировой литературе написано о дружбе (притом, что Флоренский оправославливает античное чувство *филию*).

Но, опять-таки, эта тема культуры как нового откровения, как религиозного творчества, продолжится потом и в эмигрантских работах Бердяева. После 17-го года, в течении которого Бердяев активно участвует в периодике, он публикуется в журнале «Народоправство». Статьи о судьбах России составляют потом сборник «Судьбы России», где Бердяев констатирует: «*Духовные силы России не стали ещё имманентно культурной жизнью европейского человечества. Для западного культурного человечества Россия ещё остается все каким-то чуждым Востоком, то притягивающим своей тайной, то отталкивающим своим варварством*».

Мировая война не была для Бердяева новым этапом духовной мобилизации или славянофильского мессианского самоутверждения России. Он, напротив, чувствовал эту войну как очень тревожную вестницу колоссальных исторических сдвигов и трагедий. И точно так же революция 17-го года была воспринята им (во всяком случае, Октябрьская).

Она была воспринята им как «лед тёмных сил» в русской истории. О духе русской революции пишет Бердяев в «Из глубины» в статье, где обращается к персонажам Гоголя, персонажам Достоевского, персонажам Салтыкова-Щедрина, к тем «не ликам, а рожам, которые выплеснулись на поверхность и сыграли свою зловещую роль в разрушении России, в этом мировом концерте».

Брестский мир был рассмотрен Бердяевым как предательство национальных интересов и гибель России. В это время Бердяев пишет очень важную работу «Философия неравенства. Письмо к недругам по социальной философии». Хотя эта работа была издана в Берлине, после высылки на «философском пароходе», Бердяев пишет её именно в 18-м году. И это, быть может, самая аристократическая работа Бердяева, где он говорит о неравенстве как о фундаментальном принципе культуры потому, что неравенство – это не имущественное неравенство, не сословное неравенство, это *неравенство даров и духовных сил, которыми обладают люди*. И человек с малым количеством духовных сил часто претендует быть деспотом, тираном, лидером. И эта проблема замыкается на *большевиках*, к которым Бердяев и обращает свой гневный вопль. Это уникальная книга, поскольку она написана на «Вы»: Бердяев всё время адресует к неким «Вы», которые не поняли, которые не услышали, которые не узнали.

Всякое творческое движение, по Бердяеву, *возникновение неравенства*, *возвышение*, *выделение качеств массы*. Неравенство порождает мир, космос, и от неравенства родился человек. Имеет место насильственное требование уравнивания, то есть, посягательство на разрушение космического иерархического строя. Книга эта была некой аристократической точкой, правой точкой, хотя Бердяев не превращается ни в консерватора, ни в охранителя, но об определённых нотках консерватизма можно говорить применительно к этому периоду его воззрений.

Но имеет место и обратная тенденция отхода от этих принципов философии неравенства. Бердяев участвует в огромном количестве организаций. Прежде всего, он создаёт на квартире в Арбатском переулке *Вольную академию духовной культуры*, которая как бы продолжает те религиозно-философские собрания, которые проходили в начале века. Бердяев был активным участником «Философское общество памяти Владимира Соловьёва». Вольная академия духовной культуры просуществовала до 22-го года. И там читали лекции, и Бунин, и Белый, и Франк, и Иванов (разве что Ильин вряд ли был там, поскольку они находились в напряжённых отношениях с Бердяевым, которого он обзывал «Белебердяев»). В 20-м году Бердяев становится преподавателем Московского университета, и, несмотря на то, что он диплом об окончании не получал, отмена ученых званий и степеней позволяет ему читать в московском университете лекции. И он читает лекции по *философии истории*. Это по сути его книга «Смысл истории», которая будет сразу же издана в эмиграции. Он также читает лекции по

Достоевскому, и книга «*О мирозерцании Достоевского*», тоже будет издана в эмиграции.

Философская работа в эмиграции

Среди многих занятий Бердяева значится даже его работа в книжной лавке писателей, которая возникает на Большой Никитской и в переулках возле Большой Никитской, где Бердяев стоит у прилавка, продает книги, иногда по два-три часа беседует с покупателями, надписывает свои книги (бизнесменом он был плохим). Есть воспоминания писателя *Михаила Осоргина* о их совместной работе в книжной лавке. Кстати и арестованы перед высылкой на «философском пароходе» они были вместе, находясь в одном дачном поселке под Москвой, в районе нынешнего Рублёво-Минского шоссе. Осоргин тогда был уже Осоргиным (хотя он был на самом деле Ильин, а Осоргин был его литературный псевдоним).

В 22-м году Бердяев участвует в сборнике «Освальд Шпенглер и закат Европы». Я думаю, что из сказанного мною уже понятно, Бердяев близок к шпенглеровской морфологии культуры. Деление на *органические* и *критические эпохи* можно сопоставить с культурой цивилизации эпох Шпенглера. Когда выходит второй том «Закат Европы», ряд интеллектуалов собирается и на четыре автора создаёт сборник, который является сигналом и поводом к высылке интеллигенции из Советской России. Хотя, конечно, причин было гораздо больше, и участие в движении «Помгола» (помощи голодающим), и просто некая идеологическая пестрота, многоцветие и многообразие издаваемых журналов, альманахов, привело большевиков к мысли, что надо всё это прикрывать, сузить пестроту этой палитры. И вот в апреле в 22-м году выходит статья *Ленина* о значении воинствующего материализма, и после этого начинается акция по подготовке к высылке. Арестованного Бердяева допрашивают в московской ЧК. *Дзержинский* до этого встречался с Бердяевым, но это было несколько раньше. И Бердяев обвиняется в антисоветской деятельности, хотя, если прочитать протоколы допросов, то только, пожалуй, один Иван Ильин заявил о том, что он является резким противником советской власти. Бердяев не отказывается от сотрудничества и говорит, что советская власть стала неким закономерным явлением последующего развития России.

И об этой закономерности он не устанет писать и в своей эмигрантской книге «*Русская идея: Истоки и смысл русского коммунизма*». Там он говорит о том, что в русской ментальности присутствует не только *коммунитарность*, стремление к общинности, к объединению, к созданию чего-то коллективного, но и *эсхатологизм*, то есть, мышление с точки зрения последних целей, устремлённость к концу истории, видение истории с точки зрения царства Божьего, в виде каких-то финально-трансцендентных представлений об историческом бытии. Поэтому в «Русском

коммунизме» Бердяев будет видеть разновидность и *выявление в искаженной форме вот этого русского мессианства.*

Уже в эмиграции, Бердяев высланный на первом «философском пароходе», в конце сентября 1922 года, Бердяев будет дрейфовать в сторону какой-то даже лояльности к коммунистам. Он вывесит на своем особняке советский флаг после победы в 45-м году, будет пить на приеме посла СССР за здоровье товарища Сталина, будет одним из агитаторов за возвращение в Советский Союз (и, хотя сам не патрируется, кого-то побудит к этому). Бердяев также завещает советскому правительству свой архив, а русской православной церкви свой кламарский дом – двухэтажный особняк, полученный в качестве завещания от одной его поклонницы-англичанки.

На слова, что большевики уничтожат твои архивы, Бердяев отвечал: «Значит такова моя судьба, и я её разделю вместе со своей Родиной». И в последних текстах, в последних произведениях Бердяева мы можем найти и ссылки на успех советской системы образования, и цитаты из речей *Калинина*. В общем это советофильство не будет выражаться у Бердяева столь сильно, сколько у части евразийцев, но тем не менее, когда в Париже в московском приходе (а он, кстати, был прихожанином московской патриархии до конца своих дней) будет совершён поминальный вечер в связи с кончиной патриарха Сергия, того самого, которого он чуть ли не Великим Инквизитором считал, то Бердяев придёт и выступит там.

Не преподавая в европейских университетах, выступая с регулярными лекциями как на съездах РСХЦ, так и во многих христианских центрах Европы, Бердяев будет избран *почётным доктором Кембриджского университета* в 47-м году, за год до своей смерти, опередив в этой номинации даже *Жака Маритена*. Он также семь раз будет номинироваться на Нобелевскую премию, однако так и не получит её.

Говоря о европейской судьбе наследия Бердяева, надо отметить, что таким прозвучавшим в Европе бердяевским текстом будет брошюра «*Новое средневековье*», которая выйдет в 1923 году и будет переводиться на многие языки. Сам термин «новое средневековье» принадлежит *Флоренскому*. Он полагал, что в культуре меняются, чередуются *дневные* и *ночные эпохи*. Эпохи равновесные, гармонические, и эпохи сумрачные, а может быть даже тёмные. Возрождение сменяется контр-возрождением. И это связано с миссией и ролью гуманизма человека. На смену гуманистическому антропосу приходит разложение человека, которое Бердяев чувствует в картинах *Пабло Пикассо* (у него даже есть брошюра «*Кризис искусства*», посвященная именно Пикассо). Человек распадается на геометрические фигуры, на кубы и треугольники: так и в обществе, и в истории, и в культуре на смену гуманистическому человеку, герою, титану приходит *масса*, на смену просвещению приходит возвращающийся *романтизм* с его предрассудками, таинствами, ночными факельными шествиями.

И вот Бердяев чувствует то, что *Блок* назвал в одном своём докладе 19-го года «**крушением гуманизма**». То есть, классический гуманизм умер, и бой идет лишь за тело героя. Бердяев чувствует эту музыку истории, которая звучит вовсе не в гуманистических тонах. Он понимает, что на смену рациональной философии грядёт миф. На смену секуляризму и подчеркнутому дистанцированию от всего религиозного грядет новая религия. Какой будет эта религия? Будет ли она обновленным христианством, или это будет новая вера? Бердяев подчеркивает, что здесь особая роль лежит на элите, которая должна быть рыцарями и должна стоять *на страже ценностей культуры*, прежде всего гуманистических.

По сути, эта работа и есть *констатация грядущего европейского фашизма*. *Муссолини* приходит к власти в Италии в 23-м году, и, надо сказать, многие отпускают несколько комплиментарных фраз итальянскому диктатору. Правда этой симпатии к фашизму быстро испаряются, но написанное пером не вырубишь топором. И в этом смысле, это *провозглашение нового средневековья, ночной эпохи, наступающих сумерек, где на смену ясным и дневным ценностям просвещения придут иные ценности, ценности мифа, религии*, эта констатация была очень своевременна и запомнилась в европейской культуре. А Бердяев стал восприниматься своеобразным пророком.

В эмиграции Бердяев становится почетным членом РСХД – *Русского студенческого христианского движения*. Он также вступает, правда, потом сразу выходит из в *Братства святой Софии*, которое воссоздается в 23-м году в Праге. Он создает *Религиозную французскую академию* сначала в Берлине, которая продолжает дело Вольной Академии духовной культуры.

Интересно, что Бердяев издаёт ряд книг, которые становятся заметными даже в СССР. На «*Судьбу человека в современном мире*», работу 34-го года (где Бердяев говорит об опасностях фашизма и коммунизма, но коммунизм оценивает чуть выше) пишет рецензию *Николай Иванович Бухарин* в «Известиях». Рецензия называется «Философия культурного филистера». Причём эта книга попадает в СССР в немецком переводе. Бухарин читает её по-немецки. С другой стороны, в парижском «Возрождении» весьма негативно рецензирует эту книгу под псевдонимом *Владимир Николаевич Ильин*, который считал себя учеником и последователем Бердяева, но бросает Бердяеву упрёк в том, что эта книга написана с более плебейских и даже пролетарских позиций, чем «Философия неравенства». Так что один и тот же текст был, можно сказать, диаметрально противоположно воспринят.

Бердяев активно участвует в *экуменическом движении*, в философском кружке вокруг журнала «Esprit», основанном Эмануэлем Мунье в 32-м году и положившем начало французскому **персонализму**. В доме Бердяева собирается кружок интерконфессиональных исследователей, которые ставят своей задачей сближение различных церквей с участием *Маритена, Федотова, Флоровского, Сергея Булгакова* и

массы других. Также заметна его активная публицистическая работа в журнале «Orient und Occident», немецкоязычном журнале, который берёт на себя задачу *представить Западу богатство восточной традиции православия*.

Бердяев реагирует и на то, что происходит в философском мире. Он пишет отклик и на «*Бытие и время*» *Мартина Хайдеггера* и на последнюю книжку Адольфа фон Гарнака о Маркионе (1923-го года), признавая, что позиция Маркиона, считавшего, что этот мир сотворил не благой Бог, а какой-то злой демиург, не чужда ему.

Реагирует Бердяев и на «*Религиозный путь русского сознания*» *Юлии Николаевны Данзас*, русской католички, которая линию русской мысли выстраивает от *Чаадаева* к *Соловьёву* и русским католикам, побуждая к воссоединению с вселенской церковью. Бердяев прямо пишет, что «дама ничего не поняла в русской культуре, в русской идее».

Ну и сама книжка «*Русская идея*» становится знаковой потому, что русская идея Соловьёва – это *попытка навязать русской цивилизации определённую миссию, моста между восточной и западной церковью*, соединение церковей, а Бердяев пишет свою книгу скорее в духе такой европейской истории идей, выделяя какие-то существенные базисные культуuroобразующие характеристики русской культуры, в числе которых эсхатологичность, стремление к предельным основаниям, женственность («*О вечно бабьем в русской душе*» – так Бердяев назовёт рецензию на творчество *Василия Васильевича Розанова*). Женственность более привычное слово, но здесь и пассивность – стремление отдаться, стремление поставить чужое, иностранное выше своего, стремление прочесть какую-то философскую идею, будь то Маркс или Ницше, как идею поистине освобождающую, поистине религиозную, поистине сакральную.

«Русская идея» – это для европейской и американской культуры вполне своего рода бестселлер. Очерк, который рассказывает об истории в собственном смысле, об истории цивилизации, об истории культуры, об истории мысли, с точки зрения каких-то базовых символов и экзистенциальных понятий. Поэтому эта книга понятна, и она очень полюбилась в Европе, так как в духе своего времени она представляла русскую культуру, актуализируя какие-то ключевые для европейской культуры имена: Бакунин, анархисты, Достоевский, Толстой, Соловьёв. Но здесь тихой сапой Бердяев продвигал, проталкивал и другие, менее известные имена русской культуры. Как говорила *Зинаида Гиппиус* о русской эмиграции: «Мы не в изгнании, мы в послании».

Бердяев тоже рассматривал свою философскую миссию в Европе как знакомство с русской культурой, с русским православием. В целом в изгнании Бердяев остался таким ярким, но достаточно одиноким человеком, имя которого гремело, но который сам чурался каких-то партий, каких-то группировок, и даже в церковной жизни был в стороне от мейнстрима, оставляя свою связь с русской православной церковью, с

Приходом Трёх святителей на улице Пэтель, которую русские парижане называли «большевицкая церковь».

Умер он в 1948 году от разрыва сердца, работая над неоконченной книгой «Царство духа и царство кесаря», за рабочим столом. Мне приходилось бывать в доме Бердяева в Кламаре, в доме, который сегодня принадлежит русской православной церкви. В его кабинете всё как будто оставлено в нетронутым виде после его смерти. И бердяевский портфель, удивительно поношенный, и на его рабочем столе затёртый молитвослов, с заложёнными страницами, с подчёркнутыми молитвами, что свидетельствует о том, что Бердяев всё же *не был до конца внеконфессиональным мыслителем*, гностиком, который создавал своё собственное христианство.

Архимандрит *Киприан Керн*, тоже житель Кламара и автор диссертации об антропологии святителя *Григория Паломы*, в предисловии к этой диссертации указывает на бердяевскую идею об образе и подобии Божьему, как о свободе и творчестве. Если *образ Божьего в человеке* – это его **свобода**, то *подобие человека Богу* – это **способность творить**. Эта ключевая *антропологическая идея Бердяева* совсем не была чужда официальной православной традиции.

И сегодня Бердяев остается востребованным, наверное, не столько в философских кругах (в философских исследованиях его представляют слишком публицистичным, слишком повторяющимся, слишком монотонным, хотя и местами очень неровным, воодушевлённым, экстатичным мыслителем), сколько в христианском диалоге с Европой, в современном экуменическом дискурсе, ну и конечно в том, что *Бердяев во многом открыл православие, русскую культуру, имена русской культуры, в том числе и философской для европейского читателя*.

На этом завершим нашу беседу о Бердяеве, но будем дальше говорить и о других ярких личностях русского религиозного ренессанса, и философия Николая Бердяева, конечно же, отразится и в последующих лекциях.

Лекция 10. Философия Сергея Булгакова

Сегодня мы поговорим о **Сергее Николаевиче Булгакове**, протоиерее Сергее Булгакове. Об одном из плеяды замечательных философов русского религиозного ренессанса, охватившего в своей жизни разные периоды: от *марксизма* до *православного священства* и профессорства догматического богословия в Париже. Одна из центральных книг творчества Булгакова, написанных в Крыму, перед высылкой из Советской России, в начале 20-х годов двадцатого века, называлась «*Трагедия философии*». Там Булгаков сравнивает философа с Икаром, который сооружает себе восковые крылья для того, чтобы подняться в небо, к слоднцу, и чем выше он поднимается, тем стремительнее оказывается его падение: «Он низринет в пучину вод». Так же и философ, пытаясь сдернуть покров с антиномических тайн бытия, испытывает фиаско, но тем не менее, все-таки, дерзновения философа – это *стремление изжить в борьбе антиномии, приблизиться к тайне познания* – есть нечто достойное, нечто заслуживающее уважение.

И книга «Трагедия философии», написанная как раз на рубеже двух этапов в жизни Булгакова, российского и эмигрантского, по сути являет собой такое прощание с философией потому, что то, чем будет заниматься отец Сергей в последствии, скорее можно назвать *богословием*. Несмотря на то, что протоиерей *Александр Шмеман* писал, что и в богословии Булгаков остается философом.

Ранние этапы биографии

Жизнь и судьба Сергея Николаевича Булгакова началась в Орловской губернии, городе Ливны, 28 июля (16 июля по старому стилю), 1871 года, в семье кладбищенского священника *Николая Васильевича Булгакова* и *Асмы Косминичны Азбуковой*, из священческого дворянского рода. Сам Булгаков будет писать о себе: «По своему происхождению от отца я – мевит до шестого колена». Воспоминания детства будут наполнены Сергиевским храмом с растворенной, достаточно суровой и аскетичной природы средней полосы России. И эта *Софийное* ощущение природы, полученное в детстве, Булгаков пронесет через всю свою жизнь. «Наши Ливны были для меня Китежем», - напишет он в автобиографических заметках.

Ну вот эта идилия, если можно говорить о идилии достаточно сурового детства, в большой семье, где «похороны, - как вспоминает Булгаков, - отмечались как праздник», и где наследственным грехом семьи был алкоголизм, от которого умер его старший брат, достаточно скоро закончилось. Десяти лет он поступает в *Ливенское духовное училище*, а в тринадцать в *Орловскую духовную семинарию*, в которой, проучившись почти до конца курса, он принимает решение бежать, не откладывая и неоглядываясь. Достаточно

типично для молодого человека этой эпохи, эпохи увлечения социализмом, народничеством, и, в последствии, марксизмом.

Булгаков переходит в *Мерецкую гимназию*, где заканчивает свое образование. Там его учителем был *Василий Васильевич Розанов*, который вспоминает потом «тяжелого тугодума». И в *«Апокалипсисе нашего времени»*, самой своей тревожной, может быть, христианской книге рассказывает о том, как услышал о том, что Булгаков принял священство в 17-м году, с нотами оптимизма, с радостью пишет об этом человеке.

В 90-м году Булгаков поступает на *юридический факультет* Московского университета, который заканчивает по кафедре экономической статистики, у профессора *Чупрова*. Надо сказать, что среди однокурсников будущего богослова был художник *Василий Кандинский*, который тогда еще не знал, что он будет художником, и только пробовал свою кисть, рисуя рекламные плакаты на мануфактуре своих родственников. Кандинский в последствии станет родственником Булгакова. Булгаков женится на *Елене Токмаковой*, на дочери чай-кофе-промышленника купца, а Кандинский был двоюродным братом жены Булгакова. Так дважды сойдутся пути выдающихся деятелей русской культуры.

В 94-м году Булгаков заканчивает Московский университет и оставляется при университете на кафедре политической экономии для подготовки к диссертации. Здесь надо сказать, что он достаточно активно работает как *экономист*. Он готовит до конца века две большие книги: *«О рынках при капиталистическом производстве»* и *«Капитализм и земледелие»*. Последняя выходит в двух томах в 1900 году и защищается как магистерская диссертация. Выходит она в издательстве *Марии Ивановны Водовозовой*, опять-таки, сестры жены Булгакова. В том же самом издательстве в будущем Ленин – *Владимир Ульянов*, издает *«О развитии капитализма в России»* и ссылается там на труд Сергея Булгакова.

Однако уже в *«Капитализме и земледелии»* Булгаков не всецело разделяет марксистскую методологию, и марксистский взгляд на историю. Заканчивается эта книга латинским словом *ignoramus*. Мы не знаем, что будет. Тот прогноз, который дал *Маркс*, действителен и эффективен для эпохи пятидесятилетней давности.

Знакомство с Европой

Вот здесь происходит первая встреча с западом, западной Европой. Булгаков отправляется после свадьбы в 98-м году в Германию, а затем в Париж и Лондон. Он встречает вождей немецкой социал-демократии, знакомится с *Каутским*. К этому же времени относится и первый симптом возвращения религиозного мировоззрения. Булгаков опишет это в своем очерке *«Две встречи»*. Оказавшись в Дрездене, он идет в картинную галерею, в Цвингер и видит там *«Сикстинскую Мадонну» Рафаэля*. Картина

настолько поражает его, что он останавливается возле нее на несколько часов и потом не однократно возвращается к ней, творя возле нее тихую молитву. Из глаз его льются слезы. Он видит образ Богородицы, знакомый ему по иконам его детства. Он опишет это и в «Свете не вечернем», говоря о трех встречах, которые способствовали к его возвращению к вере, к Богу.

Встреча с «Сикстинской Мадонной» повторится через двадцать пять лет. Тогда Булгаков будет уже изгнанником и будет уже священником. По пути из Берлина в Прагу он снова остановится в Дрездене. И снова вернется в картинную галерею. Он не увидит того, что видел «марксистским щенком», его смутят «мыльные» ангелочки, да и в самой деве ему увидится только нечто женственное, лишённое Божественного измерения. «Подлинно женское», как он будет писать в своей статье «*Мужское и женское*».

Так меняется оптика восприятия, так меняется духовное видение искусства. Один из последних докладов на булгаковской конференции в 2001-м году, на тему «Двух встреч» сделал *Сергей Сергеевич Аверинцев*. Его материал опубликован в сборнике материалов этой конференции. Он там вписывает эту встречу в романтическую традицию восприятия «Сикстинской Мадонны» *Жуковского* и *Даля*, переживание эталонного произведения искусства в русской культуре. Ну вот, для Булгакова это был такой опыт, о котором он запишет в пражском дневнике и потом эту дневниковую запись расширит, превратит в очерк, опубликованный в «*Русской мысли*». В последствии он войдет в его книгу «*Автобиографические заметки*».

Революционный период

В годы первой русской революции Булгаков в Киеве, куда он уезжает после защиты магистерской диссертации. Там он становится профессором *Киевского политехнического института* приват-доцентом *Киевского университета* имени князя Владимира. До этого преподавательская деятельность шла в московском коммерческом училище, где, собственно говоря, он также преподавал политическую экономию (нынешний МПТИ имени Баумана).

В Киеве Булгаков претерпевает достаточно быструю духовную эволюцию. Это прежде всего знакомство с философией *Канта*, которое открыло Булгакову *критический взгляд на законы человеческого развития*: законы не принадлежат самой природе – они генерируются в нашем сознании. Ну а затем – философия *Владимира Соловьева*, которая становится для него подлинным откровением. Он пишет уже в 1902 году статью «*Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?*». И вот в воспоминаниях *Карташова* с некоторой иронией говорит о том, что портрет *Маркса* в кабинете Булгакова сначала сожигательствует с портретом Соловьева, а затем Маркс исчезает, и остается один Соловьев. Происходит такая смена интеллектуальных

парадигм. На смену марксизму с его материалистической догматикой приходит философский идеализм.

Но не просто приходит. Булгаков становится рьяным пропагандистом философии Владимира Соловьева. На протяжении пятнадцати, как минимум, лет, он много пишет о Соловьеве, и как на себе переживает все соловьевские увлечения, начиная от его философии всеединства, затем учение о Софии, и наконец уже в Крыму, соловьевскую «силу католичества». Он настолько вживается в мысль Владимира Соловьева, что даже свидание Соловьева с *Анной Николаевной Шмит*, нижегородской журналисткой, возомнившей Соловьева Христом во втором пришествии, а себя воплощенной Софией, небесной Маргаритой, личной ипостасью церкви – даже этот духовный роман Соловьева Булгаков воспринимает всерьез. И в 1916-м году вместе с *Флоренским* издает рукописи уже давно покойной Анны Шмит, доставленные ему *Мельниковым*, сыном писателя *Мельникова-Печерского*, и пишет статью «*Владимир Соловьев и Анна Шмит*». Если мы верим в истинность соловьевских софийских видений, то почему же мы должны не доверять откровениям женской ипостаси церкви? Потом Булгаков называет это «шмитианством», раскаивается в своих увлечениях, но тем не менее это говорит лишь о том, насколько последовательно он принимает в себя дух и букву философии Владимира Соловьева.

Хотя, если глубоко вглядываться в их философские интуиции, то следует сказать, что их мировосприятие было разным. Соловьев тяготеет к *спиритуализму*. Он считает, что мир в его материальном измерении, есть результат некоего падения. И мир должен в себе *изжить материальность*, должен перейти в некое *состояние духовной материи, Богоматери*, должен *спиритуализироваться*. И вот такой грубый призрак материальной вещественности должен исчезнуть. Булгаков, напротив, считает, что *материя*, космос, тварь, есть *нечто вполне Божественное*, в чем воплощается Божественный логос, в чем *присутствует Божественная энергия*. Соловьев характеризует взгляды древних евреев как религиозный материализм.

То же определение «**религиозный материализм**» *Струве* применяет и к философии Булгакова. Для него мир, тело, плоть, имеют безусловный смысл. Философию Булгакова можно назвать термином немецкого философа *Краузе* «**панентеизм**». Т.е. это не столь радикальная позиция как «*пантеизм*» (все есть Бог). Это смягченный вариант пантеизма (Бог присутствует во всем). То есть все держится в руках Бога. Рассмотрение мира, рассмотрение человека, рассмотрение творения как *субстанции* под видом Бога.

Революционные настроения, которые охватывают Булгакова (он, надо сказать, не был в ссылке, в отличие от *Бердяева*), быстро сходят на нет. Он выступает, выходит на одну из демонстраций, но затем возвращаясь домой, срывает с себя красный бант и опускает его в ватерклозет. Вот так он прощается с духом толпы, с духом революции, но

не прощается с политикой. Еще долго он будет вынашивать в себе идею создания *партии христианского социализма*. И в 1906-м году даже пытается издавать орган этой партии, газету «Народ» в Киеве, которая выходит ровно одну неделю, Страстную, заканчивается ее выход на Пасху. А в 1907-м году избирается в качестве беспартийного христианского социалиста депутатом от Орловской губернии во II Государственную думу, которая проработала всего восемьдесят девять дней. И Булгаков принимал в ней активное участие. И как депутат девять раз выступал с трибуны Таврического дворца.

Булгаков сближается также и с радикалами, не чурающимися идеологии правого террора «Христианского братства борьбы», в который входит *Владимир Эрн* и *Валентин Цинцинский*. Участвует в петербургском «Братстве ревнителей церковного обновления». И помышляет он о том, чтобы написать учебник по политической экономии для приходских священников. Собственно, потом этот замысел выльется в книгу «Философия хозяйства», которая будет его докторской диссертацией.

Он достаточно много занимается историей христианства: читает протестантских теологов, изучает проблемы раннего христианства, соотношения раннехристианской общины и принципов социализма. На эту тему у Булгакова написано немало глубоких статей, которые объединены в двухтомнике «Два града», вышедшем в 1911-м году, с эпиграфами из Блаженного Августина и «Сущности христианства» *Людвига Фейербаха*. Последний эпиграф: «Человек человеку Бог есть то, от чего следует оттолкнуться».

Необходимо отметить участие Булгакова в двух сборниках «Проблемы идеализма», где он критикует принципы и основы теории прогресса и «Вехи», где Булгаков принадлежит статья «Героизм и подвижничество», в которой, в общем-то, можно сказать, актуализируется славянофильский, *хомяковский идеал подвига* в противовес *народническому радикальному идеалу героического поступка*, который носит такой решительно одномоментный характер, в то время как подвижник – это человек, который долго, упорно и незаметно совершает свое служение.

Одна из статей, которая пишется Булгаковым по социальной проблематике – это статья, посвященная памяти его тестя, *Ивана Федоровича Токмакова*, где он говорит о соотношении религиозной личности и хозяйственного идеала. По сути идеи, которые Булгаков развивает в этой статье, в чем-то подобны идеям *Макса Вебера*, его концепции **протестантской этики** и ее влияние на дух капитализма. Только здесь Булгаков говорит о религиозной этике православия и в особенности *старообрядчества*, и ставит проблему о религиозных требованиях к личности, то есть этика может быть и хороша, а вот поведение человека в соответствии с нравственными идеалами, которые предлагает ему религия и требовательность религиозной конфессии в реализации идеалов, во многом влияют на хозяйственное поведение человека.

В это время Булгаков редактирует перевод с немецкого книги Зейделя «Об отношении отцов церкви к собственности», где освещается широкий спектр вопросов, которые, опять-таки, укладываются в соловьевский топос христианской политики.

Надо сказать, что в это время Булгакову приходится пережить очень печальное трагическое событие – смерть его трехлетнего сына Ивашечки, который умирает в конце июля 1909-го года от дизентерии, в Кореизе, в Ялте, в доме Токмакова, где Булгаков после свадьбы проводит лето, потом проводит много времени, а после 18-го года и вообще остается на долгие четыре года вплоть до высылки. Вот смерть среднего сына Ивашечки для Булгакова становится настоящей катастрофой, и, в то же время, религиозным откровением. Он описывает его страдания и переживания, связанные с его похоронами, в главке «Из интимного письма» в «Свете невечернем». Опять-таки, удивительно, что в сложную философскую ткань он вплетает самое интимное, сокровенное для него переживание. Это то, что навсегда соединяет его с церковью. Уже в эмиграции он в завещании будет писать о том, что ему совершенно безразлично, где быть похороненным. Он хотел быть похороненным на кладбище в Гаспре, где лежит Ивашечка, но поскольку это невозможно, он просит опустить в его могилу горсть земли, взятую оттуда.

Формирование учения о Софии

Но вот в 10-м году происходит знакомство Булгакова со священником Павлом Флоренским. Такая философская дружба, которая запечатлена на картине Нестерова «Философы», написанной в 1917-м году (хранится в Третьяковской галерее). На ней Флоренский идет с посохом в подряснике, а Булгаков сопутствует ему в сюртуке и плаще, то есть еще как профессор, а не как священник. Об этом портрете много писали. Напишет о нем и сам Булгаков в 43-м году, когда в Париж дойдет до него известие о смерти его друга в лагере.

Именно Флоренский, а не Соловьев, по всей видимости, откроет Булгакову учение о Софии. В опубликованных текстах Соловьева мы мало встречаем Софиологию. И круг чтения Флоренского и Булгакова общий. Так они, например, читают английского метафизика и мистика Джона Пордиджа, его труд «О Божественной Софии», который Булгаков потом будет отмечать как один из основных источников Софиологии. Ну и определение Софии, которое Булгаков будет давать в «Свете невечернем», будут в значительной степени повторять определение «Столпа и утверждения истины» Флоренского, в том числе и в некотором роде четвертой ипостаси (которая потом так дорого обойдется Булгакову и станет предметом критики церковных иерархов и церковных соборов).

«Философия хозяйства», написанная к 1913-му году, есть попытка совместить политэкономия, философия и даже богословие. Екатерина Евтухова, автор

исследований о Булгакове, заметит шесть контекстов сносок, которые присутствуют в этой работе. Он ссылается и на марксистскую литературу, и на немецких мистиков *Бёме*, *Ангио Силезе*, *Майстера Эрхарта*, и на немецкий идеализм *Шеллинга*, прежде всего, и на русскую философию *Владимира Соловьева*.

Задача, которую Булгаков решает в этой книге – это попытаться осмыслить хозяйство как целенаправленный и имеющий в себе внутренний смысл процесс. «Кто хозяин и что хозяйство, - спрашивает он, - в чем смысл вот этого хозяйственного цикла, в который входит производство, потребление, обмен, распределение? Для чего все это совершается?». И Булгаков наделяет этот процесс хозяйствования неким *надмирным, трансцендентным, религиозным смыслом*: «Историческое человечество и в нем каждая личность онтологически причастны Софии. И над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как хозяйство и культура. *Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией существует живое общение*, которое можно уподобить питанию растения из его корней». Таким образом, хозяйство обретает хозяина или хозяйку. София и становится той самой мировой хозяйкой, а процесс хозяйственной деятельности превращается в «ософиение мира» – возвращения ему некогда утраченного в результате грехопадения единства и смысла. Человек не есть хозяин, человек – управляющий хозяина, ему поручено возделывать землю, и не имея своей собственности человек может управлять, возделывать, хозяйничать на господской хозяйской земле.

Весьма критически отнесется к этой версии софиологии друг Булгакова *Бердяев*, который видит в философии хозяйства рудимент марксизма. «Он труд перенес на небо, небо оросил трудовым потом», - скажет он о Булгакове. Человек творит в мире, хозяйничает, но творит не от себя, а от творца. Он как бы *выявляет те замыслы, те планы, которые содержатся в мире идей*. Поэтому такое хозяйствование можно назвать, своего рода, *послушанием человека*.

Интересны и другие страницы, в которых Булгаков пытается осмыслить религиозно, например, процесс потребления и саму еду. То есть, *в еде мы не просто восполняем свои физические силы, свои немощи, но как бы приобщаемся к плоти мира*, мы соединяемся с миром, мы пускаем мир в себя. И это является таким первичным, материалистическим символом всеединства.

Следующая работа, написанная Булгаковым и изданная, как раз, в год революции, в 1917-м году, это «*Свет невечерний. Созерцания и умозрения*». Он сравнит эту работу с пестрыми коврами, со «*Строматами*» *Климента Александрийского*. И здесь мы видим впечатляющую систему, где есть три части: есть **Бог**, есть **мир**, есть **человек** и человеческая история. Именно на эти три части разделена работа, в которой очень много экскурсов, много историческо-философских, историко-богословских зарисовок (это и мистицизм, и каббала, и апофатика *Дионисия Ареопагита*, и *Якоб Бёме*). То есть, видно,

что за каждой такой зарисовкой стоит очень большая историко-философская работа Булгакова, который дает нам образы такого профессорского академизма.

Но наряду с этим и «Три встречи», и «Из интимного письма», опять-таки, навеяны во многом стилем «*Столпа и утверждения истины*» Флоренского, где последний включил в текст книги, претендующей на степень, на диссертацию, очень много личных переживаний.

Булгаков написал ее в виде писем к другу, что само по себе странно для диссертации. Это такое представление о философском тексте, который совсем необязательно должен писаться как академическая работа в главах, параграфах (хотя это есть в «Свете невечернем»). Но разноцветие стилей – это черта, которая объединяет Булгакова и Флоренского, его друга, который был на двенадцать лет старше, но который признавался, что он видел во Флоренском гения, а сам чувствовал себя *Сальери* возле *Моцарта*. Это не говорит о том, что он ему завидовал, хотя может и отчасти и завидовал.

«Свет неверный» начинается с большого введения, в котором Булгаков задает вопрос «Как возможна религия?», и это, понятно, вопрос, навеянный в значительной степени, *Кантом* (с его чередой вопросов: как возможна наука? как возможно естествознание? как возможна математика? как возможна метафизика?). Все это кантовские вопросы. Ну и Булгаков как бы задает еще один вопрос: «Как возможна религия?», и здесь ответом на этот вопрос является то, что в религии и в философии есть нечто общее, а именно миф, который лежит в основании как философских, так и религиозных построений. *Природа мифа религиозна*. Зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу, причем это содержание утверждается как *самоочевидная истина*. Мифу присуща своя *особая достоверность*, которая опирается не на доказательства, а на *силу и убедительность непосредственного переживания*. В мифе констатируется встреча имманентного человеческого сознания и мира трансцендентного, Божественного, причем трансцендентное сохраняет свою божественную природу и, в то же время, становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного.

Ну вот, собственно, это и есть основное по Булгакову определение религии. **Религия – это переживание трансцендентного в имманентном.** То есть, когда трансцендентный Бог становится частью меня самого, и я переживаю его внутри себя. В этом и *преодолевается кантианство* с его «вещью в себе» и его неодолимой пропастью между трансцендентальным субъектом и объективным миром. Этот *индивидуальный религиозный акт*, по Булгакову носит *транссубъективный* или объективный характер. «Религия есть опознание Бога или переживание связи с Богом», - пишет он. Догмат, который лежит в основе религии, тоже не навязанная формулировка извне, но выстраивается как истина, взыскуемая всеми силами души, а не есть какая-то субъективная истина или каприз.

Не входит в нашу задачу изложить все идеи, достаточно богатые, Булгакова о религии и его понимании религии. Важно сказать, что «Свет невечерний» – это произведение, в каком-то идеальном смысле претендующее на статус книги по религиозной философии потому, что он старается сохранять свободу и местами дерзновения в своем мышлении и своем *решении неразрешимых задач* (например, творение мира из ничего). С другой стороны, книга написана в духе принятия *христианства как высшей формы религии*, и все, что мыслится Булгаковым, мыслится с точки зрения христианского откровения.

Само название книги обычно возводят к *Хомякову*, к его стихотворению. Но свет невечерний – это и формулировка *православной литургии*, поклонения святому духу. Можно сказать, что молитва православная вечерняя «*Свети тихий*» и есть то, что подразумевается по светом невечерним. Поэтому особое место духа в новом религиозном сознании уже отмчалась нами. Новое религиозное сознание мыслилось как откровение третьей ипостаси духа святого. И то, что и *Флоренский*, и Булгаков посвящают Святому Духу определенные страницы, а иногда и книги, далеко не случайно. У Флоренского есть глава «*Утешитель*» в «*Столпе и утверждении истины*». Булгаков одну из книг второй своей большой трилогии в Париже тоже назовет «*Утешитель*». Поэтому можно сказать, что это такое название книги, которое связано с одной из *ипостасей Святой Троицы*.

Так вот, если говорить о теологическо-философском содержании этой книги, то нужно сказать, что ее центром является вторая часть – часть «Мир», и рассмотрение *тварности мира*, где творение мыслится как *раздвоение абсолютного*, жертва абсолютного ради относительного, которое становится для него другим (творческая жертва любви). Первый акт Божественного творения, «творения из ничего» (как говорит Библия) – это обличение *укона* в *меон*, как говорит Булгаков. Два греческих слова, которые обозначают небытие. **Укон** – это *абсолютное небытие*, отсутствие чего бы то ни было, а **меон** – это *потенциальное небытие*, то есть небытие, в котором уже таится возможность бытия. *Меонизм, меональный* – эти слова укореняются в русской философии. И даже составляют вокруг себя некое направление мысли. Например, у *Чулкова* меонизм как разновидность некоего *мистического анархизма*.

Первый акт – это создание этой материи в Боге, которую надлежит назвать Софией, и из этого Божественного меона. И, собственно, возникает та *материя*, из которой Бог потом творит *ничто*. Здесь Булгаков, в широком смысле слова, включает спектр религиозно-философских концепций, как античных, так и связанных с народным православием. Это и греческая «*Деметра*», и материя *Дунса Скота*, и «мать сыра земля», которая вслед за *Достоевским* сравнивается Булгаковым с Богородицей. Он пишет: «Ничто, как бытие небытия, есть специфика тварности. Её, странно сказать, привилегия и онтологическая отличность». Таким образом, мир приобретает свою онтологическую

сущность через абсолюте и в абсолюте. Сам по себе мир есть ничто, но через причастность к источнику творения он становится становящимся Богом. Или, если следовать соловьевскому наименованию, становящимся **абсолютом**.

Здесь показательна полемика Булгакова с *Евгением Трубецким*, который в «*Мирозерцании Владимира Соловьева*» выделяет целый класс *антиидейных существ* (какие-нибудь холерные микробы, эхинококки), в которых он отказывается видеть явления Божественной идеи. Булгаков же не признает их антиидейность, заключая, что *все в мире идейно и софийно в основе*, но может быть *антиидейно в состоянии* и, во всяком случае, неадекватно своей идее. Нельзя сделать исключение даже для паразитов и глистов, ибо по высокой структуре своей и по целесообразности своего строения, они столь же взысканы проведением, как и всякая тварь.

Такой **панентеизм**, понимание Софии как природы в Боге, а, следовательно, и природы в мире, ведет к определенной *натурализации системы*. София, Божественное начало становится натурой, которая каким-то образом открыться, прорасти, ософииться становится столь же неизбежна, как и построение коммунизма в марксистской философии. То есть, мир несет в себе исток определенного детерминизма, и это общая черта софиологических систем: такой детерминизм не оставляет место и ставит под вопрос *существование выбора, существование человеческой свободы*.

Эта **антиномия свободы и необходимости** будет неоднократно предметом рассмотрения Булгаковым, в частности в его работе «*Иуда Искариот – апостол-предатель*», написанной в Париже в 29-30 годах. Рассматривая историю предательства Иуды, Булгаков, опять-таки, решает тему соотношения человеческого выбора и некоего промысла, предопределения, которое существует по его поводу.

Революция и эмиграция

Написав «Свет невечерний», Булгаков попадает уже в совершенно другую реальность. Это реальность *Революции*. И 17-й год проводится Булгаковым в бурных спорах, в активности, в участии в различных собраниях во МХАТе, где обсуждается тема церковной реформы, реформирование прихода на демократических основаниях. *Иванов-Разумник* так и пишет в письме: «Булгаков реформирует приход». Революцию воспринимают как некую отдушину, которая *открывает новые возможности*, открывает новые пути. Хотя, может быть, в кругу этой религиозно-философской интеллигенции Булгаков, как потом он сам будет признаваться, верил в Белого Царя и воспринимал некую мистическую природу царской власти. Он будет описывать, как он видел царя в Ялте, и испытал что-то в виде мистического трепета. И тема церковной власти, тема мирской власти, были большой проблемой для Булгакова. То есть, хотя в работах о христианском социализме он и пишет, что православие не предопределяет какой-нибудь тип мирской власти, но где-то в глубине души он верит в возможность

«Белого царства», «Белого царя». Он пишет, что даже *Распутин* при *Николае II* был таким неким намеком на образ старца, который может быть при Белом царе. За эти околмонархические идеи Булгакову не поздоровится со стороны левых уже после того, как выйдут «*Автобиографические заметки*». Но и правые не особенно возлюбят эту книгу. Достаточно вспомнить *Ивана Ильина*, который будет корить своего друга *Ивана Шмелева* за то, что он читает «*Автобиографические заметки*» Булгакова.

Булгаков участвует в работе *Всероссийского поместного собора*. Избирается также как и *Евгений Трубецкой*, его делегатом и неоднократно выступает на нем по предложению *Патриарха Тихона*. Более того, становится его ближайшим, доверенным лицом. И даже пишет тексты первых выступлений Патриарха. Когда Булгаков принимает священный сан на Троицу 18-го года, сначала дьяконовский, а на другой день священнический сан, Патриарх перед этим скажет ему: «В сертуке вы нам нужней, чем в рясе».

Надо сказать, он активно способствует становлению начала патриаршества в русской церкви и входит в комиссию об изучении вопроса об *имяславии*. Потому, что в 13-м году синод осуждает афонских монахов-имяславцев, и в поместном соборе возникает идея рассмотреть это осуждение – на сколько оно было канонично. Это не доходит до конца, но Будгаков начинает писать большую записку для Собора, которая выливается в книгу «*Философия имени*». Книга была написана в 17-18 годах в Москве, хотя публикуется она уже посмертно в 53-м году в Париже. Но, по сути, она является ровесницей Поместного собора, и многие идеи, которые Булгаков высказывает там, предваряют и «*У водоразделов мысли*» *Флоренского*, и «*Философию имени*» *Лосева*, книгу с таким же названием, которая будет написана позднее.

В центре «*Философии имени*» стоит вопрос о слове, о том, является ли слово лишь звуком пустым, который не имеет никакого отношения к имени или слово несет в себе некую энергию предмета и, по сути, не случайно. Бытие рождается из языка или язык рождается из бытия? И для Булгакова, безусловно, слово рождается из бытия. То есть, бытие творится словом – «*вначале было слово*», но здесь речь идет о *Божественном слове*, а человеческое слово, человеческий язык рождается из бытия. «Слова рождаются в недрах человеческого сознания, - пишет он, - как голоса самих вещей, о себе возвещающие, отнюдь не субъективные, хотя и могут быть субъективно окрашены, но общезначимы, которые поэтому и могут быть сообщаемы. *Слово и идея рождаются из того, что есть бытие до слова*. Поистине в каждом элементарном акте познания наименования мы присутствуем при великой священной тайне творения человека по образу и по ипостасности. Из недр рождается слово, и это слово опознается не как придуманное, извне принесенное, но рожденное самой вещью, и ее выражающее. В познание от результатного до наисложнейшего содержится *тройственный акт глухого*

голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова в именовании».

Таким образом, *расслышать глухой голос бытия* – это и есть задача именуемого. И в Библии *Адам* дает имена животным, которых приводит к нему Бог. То есть, это тоже не случайный процесс. «*Философия имени*» – это такое возвращение к средневековому реализму и номинализму (к спору реализма и номинализма). Конечно, Булгаков здесь на стороне реализма, реалистов, но он такой *умеренный реалист*. Гораздо более крайний реалист *Флоренский*, который называет имя двойником вещи и даже чуть-ли не отдельным существом. Для Булгакова этот онтологический статус слова связан с исповеданием в исламе. Булгаков был членом кружка ревнителей христианского просвещения, так называемого «новоселовского кружка». И именно этот кружок после афонского дела, после разгрома андреевского скита, поддержал монахом-имяславцев.

И *Эрн*, и *Кожевников*, и *Булгаков*, и *Флоренский* – все они были сторонниками **имяславия**. Формула имяславия – «имя Божье есть Бог, но Бог не есть только его имя» – представляет собой некое нерелексивное отношение и в принципе может быть перенесено на отношение имени вещи или имени человека. В каком-то смысле имя не случайно, не просто денотат, не просто знак, который мы условно присоединяем к этому предмету – говорят сторонники философии имени.

Булгаков анализирует и то, что происходит вокруг него с языком. В частности, имела место *орфографическая реформа*, которая вступает в действие в октябре 1918-го года, хотя разрабатывается она в Академии наук с 1904 года. Еще *Лев Толстой* успел высказаться, конечно, отрицательно, по этому поводу. Это не просто пропажа пяти букв из русского алфавита, но какие-то *колоссальные сдвиги в самом языке*. Появление огромного количества аббревиаций, заимствование иностранных слов и целых оборотов, то, что вошло в русский язык и до сих пор из него так и не выйдет. Так, например, целиком и полностью одобряем, или в январе месяце.

Все эти конструкции есть перенос в русский язык иноязычных конструкций. По этому поводу была написана книга *Селищевой «Язык русской революции»*. А до этого книга *Андре Мазона*. Но вот еще раньше об этом пишет Булгаков, а также *Вячеслав Иванов* в сборнике «*Из глубины*» о том, что язык отражает те социальные процессы, которые происходят и мы сталкиваемся с каким-то даже «порнографическим» имяславием. Как говорит Булгаков, когда мы всюду слышим матерную брань, стремление осквернить все святое – это один из сопутствующих моментов революции.

«*Трагедия философии*» как бы продолжает «*Философию имени*» потому, что в основе тоже лежит некая **граматика бытия**. То есть, представления, свойственные классической философии, о том, что *языковые структуры* и *онтологические структуры* либо тождественны, либо находятся в каком-то прямом соответствии. И вот в «Трагедии

философии» Булгаков говорит не просто о том, что все философии являются полетом Икара. Он называет философии и философию в целом религиозной ересеологией, говоря о том, что *каждая из существующих философских систем представляет собой некую ересь*. То есть, она выбирает что-то одно из тройственной конструкции «*Я есмь нечто*». В этой конструкции мы имеем дело с ипостасью я, с идеалом или идеальным образом, логосом, предикатом нечто и с глаголом-связкой, с глаголом «быть» или «есть», который связывает ипостась и природу, если мы говорим в богословском смысле. Это субъект и предикат, если мы говорим в логическом смысле, и личности или идеи – если мы говорим в антропологическом смысле.

Здесь, исходя из интерпретации этой фразы, выявляется сразу несколько тем и областей знания. Если мы возьмем соотношение ипостаси и природы – это и есть тема софиологии Булгакова. Таким образом, из этой трехчленной формулы, которая содержит в себе логическое триединство и троичность, тройственность момента связывающего нераздельность, которую в разных направлениях рассекает философствующая мысль, высвечивается произвольность этого рассечения, и избрание отдельных начал еретическую мысль. Таким образом он все философии условно делит на три типа систем: системы, исходящие из подлежащего или *субъекта* (системы **идеалистические**); системы, исходящие из сказуемого, *предиката* (системы **панлогические**); и системы, исходящие из *связки*, из *безличного бытия* (системы **реалистические**), причем этот реализм может иметь различный характер: *мистико-созерцательный, эмпирический* и даже *материалистический*.

Системы, исходящие из я – это *Декарт, Кант, Фихте*, который в своих учениях исходит из принципа большого Я и малого я. Фихте для Булгакова является таким люциферианским образом мысли, образом мысли такой гордыни человеческого я. Он пишет даже: «Фихтеанское я, и большое, и малое, как ни тужатся, не могут породить из себя ни одной настоящей мухи, ни живого таракана, ни травки или хотя бы чертополоха. Пуста и мертва пустыня люциферического отъединения».

Система панлогистическая – это, конечно, система *Гегеля*, потому что идеи не обладают личностью. Это некое *безличностное понятие*. И где-то, в пределе, с определенными оговорками, к такому типу систем можно отнести систему *Платона*. Здесь нужно иметь в виду, что платоновские идеи не являются ликами или личностями, как бы не пытался придать им иконный статус *Флоренский* в своих «*Общечеловеческих корнях идеализма*».

Ну и, наконец, к реалистическим системам можно отнести *материализм*, как постулирование материи в качестве некоего всеобщего безличного субстанциального первоначала, как некоего немолствующего абсолюта. К такому типу систем можно отнести систему *Спинозы* с его абсолютом, понимаемым как природа творящая и природа сотворенная, как *причина самое себя* (causa sui). Ну и, наверное, *Парменида* с

его тезисом «есть бытие, а небытия нет». Ну, в определенном смысле, к третьему типу систем можно было бы отнести и *софиологические типы систем*. Правда в софиологии Булгаков рассчитывает как раз преодолеть диалектичность философии и обрести надлежащую троичность мышления, чтобы оставаться и при подлежащем, и при сказуемом, и при глаголе-связке.

Во всяком случае, такой опыт анализа философии, исходя из опыта пропозиции, исходя из некоего логического высказывания, представляется довольно интересным. И вообще, «Философии имени» Булгакова, Флоренского и Лосева, являются разновидностью того языкового поворота, который происходит в европейской философии и который связан с именами Фердинанда Де Соссюра и Людвиг Витгенштейна. Понятно, что для аксиоматики Де Соссюра философия русских религиозных философов представляет собой нечто странное и еретическое. Но это совсем не означает, что эта модель хуже. Она вобщем-то тоже достаточно *работоспособная модель*, и с ее помощью интерпретируются определенные вещи, которые происходят в литературе этого времени, например, футуризм.

22-й год является годом рубежным для Булгакова. В Крыму, куда он попадает в середине 18-го года, после принятия священного сана, он проводит несколько литургий в Москве в храме *Ильи Обыденного* на Остоженке. Его наставником является Флоренский, который сослужит с ним. Но даже не закончив этот священнический сорокоуст, ему придется брать отпуск и уезжать в Крым, где находится его семья – жена и трое его детей, и вряд ли он думал, что назад он уже не вернется. Ему предстоит пересечь фронт, оказаться в белом Крыму, потом оказаться в красном Крыму, потому как оттуда выкинут барона Врангеля. И все это время Булгаков служит. До занятия Крыма красными он еще и преподает в Таврическом университете, читает лекции по политической экономии. Кроме того, он является настоятелем нескольких церквей, храма Александра Невского в Ялте достаточно продолжительное время.

Но в 22-м году его арестовывают, препровождают в ЧК. Его допрашивает лично председатель крымской ЧК. И сначала его шантажируют угрозой высылки в Китай, по этапу. Но потом ставят в известность, что он будет выслан в Стамбул. Ему разрешают взять с собой семью, но за исключением старшего сына Федора, призывного возраста. Надо сказать, что Федору уже удалось послужить в Белой армии и оказаться в госпитале. По сути, старшего сына оставляли в заложниках. А сам Булгаков 31 декабря 22-го года выезжает на пароходе «Жанна» из Севастополя в Стамбул. Траектория такая: там в Стамбуле он был менее полгода, посетил Ая-Софию (храм христианского востока, превращенный в мечеть), о которой оставил замечательный очерк «В Ая-Софии».

После этого, он был приглашен в Прагу стать профессором *Русского научного института* в Карловом университете. Этот институт был создан Томашем Масариком, президентом чехословацкой республики, для русских эмигрантов. Это дало возможность

дать работу сотням и учебу тысячам русских студентов, которые оказались в Чехословакии. И вот уже в Праге Булгаков преподает церковное право, то есть, совсем другую дисциплину по сравнению с его университетской специальностью.

Здесь происходит еще один поворот... Находясь в Крыму, на какое-то время, Булгаков испытал сомнение в правильности цивилизационного выбора России в том, что христианство было принято от Византии, от Востока, а не от Рима, не от католической церкви. Испытывая *ощущение хаоса в русском православии* (церковь была поражена обновленчеством), Булгаков решает поминать в своих богослужениях Папу, и у него возникает католический соблазн. Он долго зреет к переходу в католичество, пишет огромное письмо *Флоренскому*, где называет его «дорогой мой, единственный, царственный друг». Но получает в ответ ушат холодной воды. Но, тем не менее, мысль о переходе в римское католичество его держит, не оставляет на протяжении примерно двух лет.

И вот именно в Праге, после того как он переезжает туда, он постепенно изживает в себе этот католический соблазн и пишет в дневнике: «В душе моей снова встала София. София или Папа – вот вопрос». И читает в аудитории Карлова университета свои диалоги «У стен Херсониса». Читает и осознает, что эти мысли уже им пережиты. Поэтому этот важный теософский диалог, который продолжает «*На пиру Богов*», опубликованный в «*Из глубины*», Булгаков не публикует, а оставляет в своем архиве. И только в начале 90-х годов этот текст по архиву Булгакова будет опубликован в католическом русскоязычном журнале «*Символ*» и затем, в виде отдельного издания, будет даже переведен на несколько европейских языков.

Надо иметь в виду, что это не окончательная точка зрения Булгакова, потому что в качестве такой покаянной песни он пишет брошюру «*Петр и Иоанн – два Первоапостола*», в которой высказывается, что мысль о первоапостольстве только одного Петра представляется ему неверной, ведь Иоанн был любимым учеником Христа, которому Христос оставил свою мать.

Преподавание в Праге связано с тем, что он хоронит, отпевает там своего университетского друга профессора *Павла Ивановича Новгородцева*, выдающегося русского философа права. Булгаков участвует в сборнике в честь юбилея *Петра Бернгардовича Струве*, где он публикует свою главу к «Свету невечернему» под названием «*Ипостась и ипостасность*». Это очень важный текст, в котором он отказывается от мышления Софии в качестве личности, в качестве некоторой четвертой Божественной ипостаси, стоящей онтологически ниже трех Божественных ипостасей и не участвующей во внутри божественной жизни, но представляющей собой «*любовь Божью и любовь любви Божьей*» – так он пишет о Софии в «Свете невечернем».

В «Ипостаси и ипостасности» Булгаков характеризует Софию как ипостасный принцип. **Ипостасность** – термин, связанный с учением византийского отца церкви *Леонтия Византийского*, который говорит, что с помощью этого принципа *природа бога ипостазируется в личность* (божественная природа ипостазируется в три Божественные ипостаси). А человеческая природа – в многоипостасность человечества, которое состоит из личностей, но, в то же время, сохраняет свое идеальное единство. То есть, принцип уже не может быть личностью, он есть принцип. Это есть важная корректировка в образе Софиологии Булгакова, и стоит отметить также, что в этом тексте он активно задействует *паламизм*. Он говорит о том, что Софию можно рассматривать как Божественную энергию. Точно так же, как и имя божье может рассматриваться в качестве Божественной энергии. Таким образом Софиология и Имяславие являются двумя способами выражения этого посредственности между Богом и миром, описанием этого посредника, энергичной связи, которая существует между Божеством и мирозданием.

Но и этот вариант Софиологии не является последним, потому что в 25-м году Булгаков переезжает в Париж. Там русские эмигранты оборудуют для себя купленную на торгах на аукционе по распродаже немецкого имущества участок в 19-м квартале Парижа, в старых каменоломнях – протестантскую кирху пастора *Богеншвириха*. Так вот, эта кирха превращается в православный храм преподобного Сергия. А на нижнем этаже этого храма оборудуется *Богословский институт* и аудитории для студентов. И, таким образом, создается богословская академия, которая должна давать богословское образование всем священникам, которые вернутся в будущую Россию и будут возрождать ее христианскую веру в жизнь. Именно таков был замысел. И Булгаков приглашается в этот институт. Сначала в качестве *профессора догматического богословия*, а затем становится *деканом* (ректором является правящий архиерей). И вот последние двадцать лет жизни, с 25 по 44 год связаны у него с Богословским институтом.

Это были годы исключительной плодотворности Булгакова. Он пишет *более десяти книг* и огромное количество статей. Прежде всего это две трилогии: малая трилогия, включающая в себя работы «*Друг жениха*», «*Купина неопалимая*», «*Лествица Иаковля*» и большая трилогия «*О Богочеловечестве*», включающая в себя работы «*Агнец Божий*», «*Утешитель*» и «*Невеста Агнца*». То есть, в совокупности это цельное богословское учение. Если говорить о первой трилогии, то это генезис – книга о Богоматери, Иоанне предтече и православное учение об ангелах. Если говорить о второй трилогии, то это учение о Троице: книга *о сыне, о святом Духе*, ну и *об отце*, который апофатичен и неизречен, книга о церкви, которая первоначально должна была называться «*Бог и мир*», но в своем финальном варианте получила название «*Невеста Агнца*». Кроме этого, можно отметить книгу «*Православие*», написанную для иностранного читателя, а также книги «*София – премудрость Божья*», «*Икона и иконопочитание*», «*Расизм и христианство*» и ряд других работ.

Булгаков снова дает не просто учение о Софии, а он переосмысливает всю православную догматику на основе софиологии. Сначала «Купина неопалимая», а затем и «Агнец Божий», где появляется новый извод софиологии. София становится уже **усией Божества**, то есть, из ипостасного принципа она превращается в *природу или сущность Божественной Троицы*. Как пишет *Наталья Анатольевна Ваганова*: «Булгаков все время повышает Софию в онтологического учении». Также Булгаков описывает Софию в категориях *славы*.

Подобного рода богословские новации не остаются без внимания церковной иерархии. Критику Булгакова, его софиологического учения начинает митрополит *Антоний Храповицкий*, во время визита Булгакова в Белград, в 23-м году. Под Белградом, в Сребских Кановцах находится зарубежный синод РПЦЗ русской православной церкви за границы. И вот именно митрополит *Антоний* в своих фельетонах за 23-й год начинает скептически смотреть софиологических идеях Булгакова.

Ну а дальше все становится еще более серьезно. Обличают софиологию и епископ *Серафим Соболев*, и епископ *Иоанн Максимович*, которые ныне канонизированы в святых. Серафим Соболев пишет для архиерейского собора большую книгу «*Новое учение о Софии*», которую завершает в 39-м году. И собор в Сребских Кановцах в октябре 35-го года, по семнадцати пунктам обличает учение Булгакова как *еретическое*. Прежде всего в вину ему ставят элементы *гностицизма*. В «*Агнце Божьем*» он действительно употребляет термин «**падшая София**», говоря о душе мира. Что не означает, что типологически его система чем-то похожа на гностицизм. Для гностицизма характерен *акосмизм* (презрение к тварному космосу как таковому). Основная же интенция Булгакова с точностью до наоборот противоположна.

Другие упреки касались также *христологии* и *пневматологии*. И заместитель местоблюстителя патриаршего престола митрополит *Сергий Сестрагрицкий* тоже издает два указа по софиологии, в сентябре и декабре 35-го года, где правда не говорится впрямую, что учение Булгакова представляется собой ересь. Но обвиняются ряд его богословских позиций, причем первый указ издается по докладной записке, которую подают иерарху члены *Фотиевского братства*, такой православной группы, куда входит *Владимир Николаевич Лосский*, который напишет потом свою работу «*Спор о Софии*», разбирающий и аргументы митрополита *Сергия*, и аргументы Сергея Николаевича Булгакова.

Как бы то ни было, этот серьезный догматический спор, затронувший несколько юрисдикций, не приводит к отлучению Булгакова или его запрету. Он умело пользуется юрисдикционными распрями и, находясь в юрисдикции митрополита *Евломпия Георгиевского* в Париже, увиливает от канонических прещений со стороны других иерархов. Комиссия, соданная в Парижем митрополитом Евломпием, не приходит к какому-то обличительному выводу, решив, что изучение вопроса о *теологумене*, то есть,

частном богословском мнении профессора протоирея Булгакова, должно быть продолжено.

Если говорить о парижской школе богословия, с которой обычно связывают имя Булгакова, то в ней мысль Булгакова скорее встречает поддержку. Хотя и не безусловную. Безусловно поддерживает Булгакова только *Владимир Николаевич Ильин*, который вскоре из института уходит и становится даже на какое-то время в оппозицию, и *Лев Александрович Занд*, который становится биографом Булгакова и издает после смерти Булгакова большую двухтомную книгу «*Бог и мир*», описывающую подробно мирозерцание отца Сергия. Остальные признают или не признают мысли Булгакова постольку-поскольку. Однако, это не мешает *Георгию Федотову*, тоже преподавателю Сан-Серж, использовать софиологическую проблематику в описании духовных стихов в его книге «*Стихи духовные*» (1935 год).

В 39-м году начинается Вторая мировая война. Булгаков в это время переживает тяжелую болезнь – рак горла. Он прощается со своими друзьями, посылает прощальные письма. Но ему будет еще подарено еще пять лет жизни. Он почти что потеряет голос, будет дышать через трубочку, которая будет вставлена в его трахею. Но, тем не менее, он будет продолжать писать и даже служить. После относительного выздоровления он напишет очень сильный текст «*Софиология смерти*», в котором можно видеть, что даже такие трагические и страшные вещи, как смерть, могут быть рассмотрены с точки зрения софиологического созерцания. Это одна из самых личностных экзистенциальных работ как Булгакова, так и русской философии вообще. Недавно она была переиздана в издательстве «Никея».

Ну а война встречает Булгакова в статусе профессора и декана. Он продолжает преподавать. Правда, в его присутствии лекции читают его ученики, в частности, будущий отец *Алексей Князев*.

Булгаков изредка ведет дневник, в записях которого он убежден в том, что Россия победит в этой войне. У него не было никаких сомнений, с кем ему быть. Он, изгнанник, оставался со своей Родиной. Верил в ее победу, в ее будущее возрождение. И символично то, что инсульт случается с отцом Сергием на следующий день после его духовных именин, в ту ночь, когда во Франции высаживается второй фронт. И сорок дней он лежит на смертном одре. Возле него его духовные дочери – сестра *Иана* и мать *Бландина Оболенская*. Они свидетельствуют о том, что лик его преображается, и видят в этом черты ухода из этого мира святого. Похоронен Булгаков будет на кладбище Сан-Женевьев де Буа. Через год умрет его жена. Ну а сын Федор приедет на могилу только уже в 60-тые годы. Ему так и не доведется увидеть своих родителей живыми.

Сегодня мысль Булгакова притягивает к себе интерес прежде всего в мире христианского богословия. Он является одним из виднейших богословов 20-го века,

наряду с *Бартом* и *Ранером*, и огромное количество диссертаций защищается на Булгакове во Фрайбурге в Католическом университете, где издается его собрание сочинений на немецком языке. Ну, а работа «*Философия имени*» недавно была переведена на японский язык, как в 30-м году на японский язык с предисловием самого Булгакова переводилась и его «*Философия хозяйства*».



Лекция 11. Философия Павла Флоренского

Сегодня мы поговорим о философии и идеях священника **Павла Александровича Флоренского**, которого *Владимир Николаевич Ильин* называл «замолчным чудом XX века». Разные эпитеты к этому человеку применялись. Его называли «русским Леонардо 20-го века». И действительно, по широте интересов, по многообразию областей, в которых работал Флоренский, мало кто может с ним сравниться.

По образованию он математик, поступивший в *Духовную академию*, ставший священником, профессором богословия. После закрытия Духовной академии, он становится физиком, инженером, пишет книгу *«Диэлектрики и их применение»*. Он возглавляет секретную *материаловедческую лабораторию*, где создает новые материалы, легкие сплавы, пишет большое количество статей в физическую энциклопедию. Становится *ученым, изобретателем*, авторов множества патентов. И кроме этого, Флоренский также *искусствовед*, лектор ВХУТЕМАСа, создатель очень оригинальной теории иконы – **теории обратной перспективы**, которая повлияла и на множество художников, например, на *Орского*. След, который оставил Флоренский в русской культуре, поистине велик.

Идея прерывности мира

Родился Павел Александрович в Азербайджане, в местечке неподалеку от города Евлах, Елизаветпольской губернии. Отец будущего священника был инженером и строил железные дороги. Как раз время *Александра III* – это время активного строительства железных дорог на Кавказе.

Флоренский заканчивает гимназию в Тифлисе, где в это время живут его родители. Надо сказать, что семья Флоренского была смешанная. Мать – армянка из карабахских армян, из рода *Сапаровых (Мелик-Бегляровых)*, из знатных карабахских родов. Отец из костромских, причем предок отца Флоренского был костромским священником. Хотя отец исповедовал веру своего времени, такой *научный позитивизм*, семья была межконфессиональная. Мать принадлежала к армянской церкви, а отец в крещении был православный. Поэтому религиозная жизнь была достаточно умеренная. Отмечались Пасхи, большие христианские праздники, но детей никто не воспитывал, не формировал в духе какой-то особой церковной культуры. И Флоренский напишет потом воспоминания о своем детстве и мировоззрении – «Детям моим». Свои воспоминания он адресует уже своим детям (а у него пятеро детей). Там он будет говорить о своем детстве, что с ним произошла как бы «семинарщина на выбор».

Его с самого раннего детства приучали к чтению научно-популярной, познавательной литературы, энциклопедий, а его тянуло к *сказочному, таинственному*, к тем полкам шкафа, где стояли новеллы *Гофмана*. И вот это детское ощущение мира как чего-то чудесного, которое необходимо было расколдовать, разоблачить, показать, что чудо есть лишь непознанная наукой закономерная связь явлений – все это находило постоянно сопротивление в душе мальчика. И его стало привлекать к себе как раз то, что наука не могла объяснить – всё особенное, всё необыкновенное.

Одна из глав его книги воспоминаний так и называется – «*Особенное*». Флоренский пишет там: «Все особенное, все необыкновенное мне казалось вестником иного мира и приковывало мою мысль, вернее моё воображение. Но мысль моя всегда была окрылена воображением, которое позволяло ей забегать вперед, затем уже двигать по намеченному следу. Неведомое было для меня не неизвестным обычным, а скорее, наоборот, известным, но необычным явлением, вторжением в обычное из области трансцендентной, нападением на обычное неведомое ... необычного, однако, сладостно ведомого, родимого, откровением из родных глубин».

С детства его стала очень занимать идея **прерывности**. Он вспоминает поход в цирк-шапито в Батуми, где они жили тогда. С самой главной части фокусов детей увели – на представлении, где должны были разрезать человека. Он говорит, что может и хорошо, что увели, так как он был настолько впечатлителен, что мог и сорваться в этой ситуации. Но он вспоминает, как фокусник брал из кармана зрителя карманный часы, толкал их в ступе, и потом показав истертые в пыль часы, и потом снова доставал их из кармана другого зрителя. Зрители смеялись и аплодировали, мол, «как он легко нас провел!». А Флоренскому казалось, что мир действительно так устроен. Вот часы были, вот их нет, и вот они стали вновь. *Мир мерцает, мир прерывен*. Это означает, что между причиной и следствием может вторгнуться что-то необычное, неведомое и чудесное. Чудесное – то, что в душе воспринимаем таковым.

«В душе мы воспринимаем чудо», - напишет он в первой своей статье, опубликованной в журнале «*Новый путь*» *Мережковского* и *Гиппиус*, о чуде и суеверии. То есть, студента физико-математического факультета Московского университета заботит вопрос – где же в мире присутствует чудо? И потом эта идея прерывности станет основополагающей идеей в его концепции науки. Флоренский решает сделать выбор, все-таки, в пользу научного знания и после окончания Тифлисской гимназии поступает в *Московский университет*. Надо сказать, что и гимназия была выдающимся явлением в жизни будущего философа. Среди одноклассников Флоренского *Владимир Францевич Эрн*, будущий философ и приват-доцент Московского университета, автор книги о *Сковороде*, *Александр Ельчанинов*, ставший потом ярким священником в парижской эмиграции, а до этого написавший диссертацию о *Сперанском* в Петербурге, художник

Давид Бурлюк. В общем, класс представлял собой уже некий паноптикум выдающихся деятелей русской культуры.

И вот, для Флоренского начинается Московский университет, где в это время действует *Московская математическая школа* во главе с *Николаем Васильевичем Бугаевым*, столь же математиком, сколь же и философом-лейбницеанцем, отцом поэта *Андрея Белого* с которым Флоренский, конечно, познакомится и будет иметь общение и переписку.

Флоренский очень активно включается в процесс учебы. *Павел Васильевич Флоренский*, внук отца Павла, издал двухтомник «*Обретая путь*», где можно найти материалы, письма, документы, связанные именно с этими четырьмя годами обучения отца Павла Флоренского в Московском университете, который он заканчивает в 1904-м году. И здесь Флоренский создает *математический кружок*, который прежде всего связан с изучением новейших идей в математике, в частности, **теории множеств Георга Кантора**. У Кантора идея, которая привлекает Флоренского – это идея **трансфинитных чисел** и различия трансфинита и абсолюта, а также связь между ними, которая состоит в том, что идея трансфинита уже предполагает идею абсолюта. Трансфинит – это *актуальная бесконечность тварного мира, актуальная бесконечность в природе*. Абсолют или, на языке *Николая Кузанского*, абсолютный максимум – это Бог как актуальная бесконечность. И для Флоренского важна идея конкретности, идея плотскости мысли. Если что-то существует, то ему должно быть найдено соответствие в этом мире. Если в этом мире соответствия нет, то оно должно быть в каком-то ином, более реальном мире. «*О мнимости геометрии*» – так будет называться работа, изданная в 22-м году с обложкой *Канорского*. Она будет большей частью написана в студенчестве. И лишь главу о *Данте* Флоренский добавит после.

Мнимые величины, соответственно, есть нечто, имеющее соответствие в зеркальном пространстве. Флоренский считал, что *идея есть тело, разогнанное до скорости света*, больше, чем скорость света, попавшее в это иное зеркальное пространство, ставшее мнимостью, мнимой величиной, тем не менее не перестающее существовать. Одна из статей раннего Флоренского называется «*О типах возрастания*», где он рассматривает возрастающие функции и сопоставляет это с духовной динамикой развития человека – у каждого из нас есть свой тип возрастания. Кто-то развивается быстро и начинает рано – вундеркинды. Кто-то долго зреет, созревает в душе своей. А кто-то в восходящем типе возрастания становится при жизни ангелом.

Он в математической статье, которая начинается как математическая, дает свидетельство о своем друге, который выступает там под псевдонимом «Э», и речь идет о *Сергее Семеновиче Троицком* (из Московской духовной академии), который настолько прекрасен своей душой, что его явление в жизни Флоренского – это явление света, какой-то эфирной лучающейся реальности. Вот связь математики с жизнью, стремление *сделать*

из математики какую-то основу онтологии, а число превратить в некую реальную идею, которая лежит в основании мира – это такой существенный шаг Флоренского.

Наверное, он не совершил каких-то великих открытий в математике, но создание этой среды, этого кружка, из которого выйдут потом выдающиеся российские математики, такие как *Николай Николаевич Лузин*, *Дмитрий Федорович Егоров*, и «Лузитания» (математический кружок московского университета вокруг Лузина) – это тоже следствие этого кружка. Есть переписка Флоренского с Лузиным, где Лузин признается, что Флоренский дважды спас его от самоубийства. Первый раз, кстати, во время русской революции, когда возникает сомнение – а зачем заниматься математикой, когда нужно спасать народ. Лучшие люди выходят на улицы и борются за свободу. Причем здесь математика? Внутренний духовный кризис. Человек занимается своим делом, вдруг начинает сомневаться, а нужно ли это делать. Пойти, присоединиться к этой праздно шатающейся толпе? И Флоренский посылал Лузину свои сочинения, уже духовного свойства, например, свою главную книгу *«Столп утверждение истины»*. И Лузин откликался.

Философия имяславия

Но, тем не менее, эти духовные поиски приводят Флоренского к идее сменить тип образования, и после окончания Московского университета он поступает в *Московскую духовную семинарию*, которая затем станет академией (находится в Троице-Сергиевой Лавре) и которую он заканчивает в 1908-м году. Это не просто время студенчества, но время очень активной работы и темы, которые просвечивают у Флоренского потом, уже заложены во время его академической учебы. Например, тема имени. Так он пишет *«Священное переименование»*, уже посмертно изданную работу, где задается вопросом о смене имени в различных духовных традициях и о том, какой онтологический статус имеет имя.

Надо сказать, Флоренский для политических взглядов которого характерна *консервативная* позиция мистического монархизма (он приверженец сакральности царской власти), тем не менее не минует каких-то *революционных* увлечений. Он близок к *«Христианскому братству борьбы»* которое создают *Свенцицкий* и *Эрн*, такой радикальной организации, оправдывающей террор во имя якобы христианской цели освобождения народа. Он пишет проповедь на казнь лейтенанта *Шмидта*, проповедь-воплъ крови, за которую его арестовывают и помещают под арест, и где-то три недели Флоренский проводит в тюрьме, заполняя тетрадки решением математических задач. В 1906 году эта проповедь была произнесена в академическом храме.

По окончании Московской духовной академии Флоренский читает две пробные лекции: *«Общечеловеческие корни идеализма»* и *«Космологические антиномии упадка»*. Он не принимает сан до определенного времени, поскольку для принятия сана

необходимо либо монашество, либо брак. Флоренский еще не вступил в брак, и он пробует себя в качестве преподавателя Московской духовной академии, причем эти проповеди читаются перед всей академической корпорацией, включая епископов и священников.

Здесь уже виден оригинальный подход Флоренского к делу потому, что он берет в качестве темы не какой-то богословский сюжет, а очень важные философские темы, например, пытается религиозно оправдать **платонизм**. Он говорит о том, что «*корни платонизма – в народном мировоззрении, народной жизни*. И далее: «Как нет тут непроницаемости, непроходимой стены из “вежливости” между отдельными личностями, так и с природою крестьянин живет одною жизнью, как сын с матерью, и эти отношения его к природе то любовны, нежны и проникновенны, то — исполнены странной жути, смятенья и ужаса, порою же властны и своевольны. То подчиняясь природе, то подчиняя ее сам или же сожительствова ей, как равный равной, он, однако, всегда открытыми глазами смотрит на всю тварь, дышит с нею одним воздухом, греется одним солнышком».

Представление о том, что истина покоится где-то в глубинном народе – это представление романтическое, по сути, но оно проступает то там, то тут, и в это время охватывает авторов сборника «*Вехи*», изданного в том же самом 1909 году, и художника *Василия Кандинского*, по образованию юриста Московского университета, который в своем «*Манифесте о духовном в искусстве*» в 1911-м году пишет вещи, очень похожие на «*Общечеловеческие корни идеализма*» Флоренского. Например, что «основание своей беспредметной живописи он искал в цельности крестьянской избы».

Для народного мировоззрения свойственно такое **одухотворение природы**. Природа не объект, не средство, а некий мир, *цельный мир*, где живут «бесчисленные существа, – лесовые, полевые, домовые, под-овинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т. д. и т. д., – двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые *nomina* их». «Это, - как говорит Флоренский, - ипостасные имена вещей, *nomina* их».

Определение имяславческе есть уже здесь, когда говорится, что *имя – двойник вещи*, знаменование вещи. То есть, три понятия встают в одной цепочке. И вот эти шишики и кикиморы – это, собственно, и есть такой народный платонизм. Идеи платоновские для Флоренского – это не абстрактное понятие, это не концепты как например, в мыслях неокантианства, которое превращает платонизм в логическую философию, а это *живые духи вещей*, это их *иконы*. Идеи воспринимаются как своеобразные *лики вещей*. Это свойственно и характерно для платонизма Флоренского.

Вот, обращаясь к связи имени и вещи, Флоренский использует те же принципы, с помощью которых *Платон* описывает связь идеи и вещи. Между носителем имени и

самом именем признается сходство, и это *сходство мыслится как подражание именуемого своему имени*. Далее, именуемый не только подражает, но и участвует в нем. И, наконец, *имя присутствует в именуемом*, входит в него, и в этом случае является как бы внутренней формой именуемого.

Внутренняя форма слова (идея Гумбольдта) говорит о том, что есть внутренняя форма языка из смысловой части в языке, то есть, имя оказывается вот такой внутренней формой именуемого. Ну отсюда и объяснение действий *мага*, который поистине знает имена вещей и слова превращает в дело. Маг оживляет слово, в отличие от современного позитивизма, для которого слово умерло потому, что оно не вечно. Учёный не знает *сокровенных имен вещей*. Вот маг *именем воздействует на природу*. И поэтому Флоренский, не закончив «У водоразделов мысли», в своей «Антроподицее» будет говорить о *магичности имени*, о магичности как о связи имени с предметом, о связи имени с вещью и возможности с помощью имени воздействовать на вещь, ведь *имя – это энергия вещи*. И вот эта *энергичная связь* характерна для мировоззрения **символизма**, а Флоренский, безусловно, символист в философии, как Блок и Брюсов, которые в это время появляются в поэзии. И Флоренский признается в воспоминаниях «Детям моим», что его всегда заботила по сути одна проблема, которая была для него ключевой проблемой его философии: «Всю жизнь я думал, в сущности, об одном – в отношении явления ноумена, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении – это **вопрос о символе**. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме – о проблеме символа».

Символ стал для него тем, что Гёте называл **первофеноменом**. То есть, в кругу других феноменов есть феномены, обладающие особой плотностью, особой смысловой нагрузкой – и это *символы*. Если мы посмотрим на весь пласт наследия Флоренского, мы увидим две сквозные темы: это **имя** и **икона**. Это философия языка и философия образа. Флоренский отнюдь не классический философ, для которого нужно философию строить по разделам (онтология, гносеология, этика), и он сам признается, что ему свойственно особого рода «*круглое мышление*», которое он сравнивает с набеганием волн, с набеганием прибой. То есть, это как бы поворот, в котором океан живет своей жизнью, дышит приливами и отливами. *Мысль возвращается, мысль идет по кругу. Мысль подходит к предмету с разных сторон*. Мысль как бы ощупывает этот предмет, пытается увидеть его в неожиданных ракурсах. Это не логически последовательное, стройное, систематическое изложение, как в традиции средневекового трактата или философского трактата Нового времени.

Ощущение такое, что *реальность* представляет собой *темный океан*, но в нем есть определенные островки, приближаясь к которым, мы можем *обрести почву и увидеть какие-то смыслы*. И есть слои, которые мы можем снимать один за другим, под поверхностным слоем обнаруживать более глубокий слой с плотными смысловыми

энергиями. Вот примерно так можно описать «круглое мышление» Флоренского. И, конечно, тема символа в этом круглом мышлении – это ключевая тема. **«Бытие которое больше самого себя – таково основное определение символа»**, - пишет Флоренский. «Символ – это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся», - раскрывает он это формальное определение.

Вот цитата из его статьи *«Имяславие как философская предпосылка»*, которая входит в *«У водоразделов мысли»*: «Символ есть такая сущность, энергия которой сращенная или точнее *срастворенная* с энергией некоторой другой, более *цельной в данном отношении сущности*, несет таким образом в себе эту последнюю. Но, неся сущность в занимающем нас отношении более ценную, символ, хотя ... с правом может именоваться также наименованием той, *высшей ценности*, а в занимающем нас отношении и должен именоваться этим последним».

Вот такая философия символа, которая указывает на антиномичность его природы, которая проявляется в том, что символ с одной стороны *сверхчеловечен*, а с другой – *человечен*. Ею описывается и формула **имяславия** – **имя Божье есть Бог, но Бог не есть только его имя**. Флоренский посвящает иконе свою книгу *«Иконостас»*, где он говорит, что икона либо больше, либо меньше самой себя: либо это дерево, покрытое краской, либо это окно в другой мир или дверь другого мира. Если мы не воспринимаем икону как символ, как ознаменование нового мира, тогда вполне действует поговорка, которую *Белинский* использует в знаменитом письме *Гоголю* из Зальцбрунна 1847-го года: «Годится – молиться, не годится – горшки покрывать».

Антиномизму символа и именно антиномии он посвящает вторую свою пробную лекцию *«Об аксиологических антиномиях у Канта»*. Надо сказать, что *Кант* является для Флоренского своеобразным антигероем, то есть, для него кантовская мысль – это мысль про “что они?” и про “кто они?”, там нет личного бытия, там *философия подобосуция*, а не *философия единосуция*. Но тем не менее, антиномизм Канта выходит составной частью мысли Флоренского, потому что для него, как и его друга *Булгакова*, антиномичность мышления есть неизбежность человеческого подхода к реальности, которую он не может ухватить своим разумом в своей целостности и поэтому схватывает в антиномиях.

Начало преподавания Флоренского в Духовной академии происходит еще до защиты магистерской диссертации, и до принятия священства. Дело в том, что поначалу Флоренский мечтает о *монашеском* пути. Но у него складывается представление о монашеской дружбе – не *solo*, то есть один, а именно в дружбе: в паре апостолы часто отправлялись на проповедь. Он должен снискать это монашеское назначение, и поэтому особенностью Флоренского является такое очень близкое и филиальное отношение к своим друзьям. Общение с *Сергеем Семеновичем Троицким*, который является адресатом *«Столпа и утверждения истины»*, написанного в виде писем к другу, заканчивается

сначала анекдотом, потом трагедией. Троицкий женится на сестре Флоренского *Ольге Александровне*. И Флоренский воспринимает это как своего рода предательство, как крушение тех надежд на монашеский путь вдвоем. Троицкий уезжает в Тифлис. Он входит в семью Флоренских. Но случается невыносимая трагедия: в 10-м году его убивает гимназист, который решает отомстить первому попавшемуся учителю за двойку.

Флоренский поступает зеркально. Он дружит с *Василием Михайловичем Гиацинтовым* и потом женится на его сестре, *Анне Михайловне*, причем это брак, который не сопровождается длительным любовным романом, или вообще никаким любовным романом. Здесь скорее, Флоренский поступает как некий фаталист. Тем не менее, брак оказывается удачным. Он имеет в браке пятерых детей. И письма детям с Соловков, в котором он их воспитывает, наставляет – один из самых таких трогательных педагогических документов. И брак дает Флоренскому возможность *принять сан, стать священником*.

Столп и утверждение истины

И это уже начинает новый этап, который можно обозначить *путь на голгофу*, потому, что в 37-м году Флоренский будет расстрелян. Последние годы он проведет в лагере, сначала в Сковородино, за полярным кругом, затем в Соловецком лагере, где суждено было назначение. И вот когда Соловки превратились в тюрьму (СЛОН превратился в СТОН), количество осужденных было резко сокращено, и Флоренского вывезли, по всей видимости, из лагеря и расстреляли под Ленинградом. Так что, это тернистый путь священства, который длился на протяжении двадцати семи лет.

Нужно сказать, что Флоренский готовит и издает в 1914-м году в книгоиздательстве «Путь» главную свою книгу жизни «*Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи*», в двенадцати письмах. **Теодицея** – это *решение проблемы зла и его соотношения с Богом*. И эта книга являет собой уже определенное развитие его магистерской диссертации, которая издается прежде под заглавием «*О духовной истине*», но с меньшим количеством писем. Сам жанр писем к другу – нормальный жанр, но не для диссертации, особенно на степень магистра богословия, и в этом сказывается совершенно инновационный подход Флоренского, где наука не отделяется от жизни, от веры, переживаний, исканий, где человек отдает всего себя со своими сомнениями, с путем к выбору через колебания, через сомнения. *Достоевский* писал: «*Вера моя через горнило испытаний прошла*». То же самое можно сказать и логике «*Столпа*».

«Столп и утверждение истины» – слова *апостола Павла* о церкви. По сути, эта книга о церкви, но в ней находится место и для глав «Дружба», «София», «Ревность». Особенно «Ревность», последняя глава, удивительна ведь она последовательна главе о дружбе, и из злого качества, из отрицательного качества, превращается в нечто

оправданное, полезное, потому что речь идет, по сути, о рдении, о Боге, о совместной ревности. Слово *ревность* звучит как *соревнование*. То есть, это некое соревнование об одной святине, об одной цели, которую ставят для себя друзья. Это духовное небезразличие.

Понятно, что в таком виде диссертацию защитить нельзя, и поэтому три последние главы заключаются в книгу уже после защиты, а в самой диссертации Флоренский активно заклеивает слово *София*, чтобы не навлекать на себя критику духовных отцов. Тем не менее, ему удастся защитить этот текст как диссертацию и на вопрос к ректору Московской духовной академии («зачем же вы держите у себя Флоренского? - он же еретик»), тот ответил: «Да он единственный у меня, кто в Бога верует». То есть, академия, где ученость совсем не обязательно связана с личным духовным подвигом – это понятная ситуация. Но не для Флоренского, который ревновал об истине, и Истина в этой книге пишется с большой буквы, поскольку речь идет о *духовной Истине*. О той Истине, про которую *Христос* сказал: «Я есть путь, истина и жизнь».

Флоренскому свойственен лингвистический подход ко многим философским понятиям, концептам, и вообще он считает, что науку составляют концепты и *концептуальный строй*. И вот это искание потаенного смысла концептов через лингвистические экскурсы – это в каком-то смысле, дух эпохи. Этим же будет заниматься *Мартин Хайдеггер*, на общность пути которого с Флоренским уже обращали внимание, в частности *Ада Лесниченко*. Но вот Флоренский пишет: «Наше русское слово *Истина* лингвистами сблизается с глаголом *есть* – истина-естина, так что *истина*, согласно русскому разумению, закрепила в себе понятие *абсолютной реальности*. Истина – «сущее», подлинно-существующее, τὸ ὄντως ὄν или ὁ ὄντως ὄν, в отличие от мнимого, не действительного, бывающего. Русский язык отмечает в слове “истина” онтологический момент этой идеи. Поэтому, слово ”истина” обозначает абсолютное *самотождество* и, следовательно, *саморавенство, точность, подлинность*. “Истый”, “истовый”, “истинный” – это выводок слов из одного этимологического гнезда».

Но вот, так же, как в греческом истина – *алетейя (непотаенность)*, то есть, буквально то, что спасется от реки забвения, реки лета, так же и в русском языке Флоренский подчеркивает бытийное онтологическое основание Истины. Можно сказать, что он – сторонник **онтологической теории Истины**, которая характерна для русской философии. Истина – это не соответствие, это не высказывание. *Истина – это сама жизнь, само бытие*.

В главе «*Свет Истинный*» Флоренский говорит о двух типах тождеств – о **димерическом** и **нумерическом**. *Димерические тождества*, которые различают тождество вещей и лиц, тождества вещи, тождества подобия вещи, подобны или не подобны друг другу. Они могут быть сопоставлены по тем или иным качествам или

свойствам, признакам. А личности объединяются *нумерическим тождеством*, то есть, они тождественны или не тождественны, совпадают или не совпадают. Часто говорят про людей, что они друг с другом не совпали, когда речь идет о неудачном браке, когда брак распался. Хотя совпасть вовсе не означает быть во всем похожими друг на друга. И это нумерическое тождество можно выразить антиномической формулой: *1+1 не равняется 2, но в то же время не равняется и 1*. То есть, *друзья нераздельны и неслиянны* – это **двоица**. И нумерическое тождество рождает философию дружбы.

Собственно говоря, дружба – это частный случай любви, и Флоренский говорит о четырёх видах любви: *филео*, *старгэ*, *агапе* и *эрос* – то есть, любовь дружеская и ценностная, уважение, любовь братская или родственная, и любовь эротическая или страстная. Дружба – это и есть *поиск единоплотия*, также как эрос есть поиск *единоплотия*. «Двое в душу едино», - так он определяет философию дружбы. Бердяев скажет об этой главе, что это лучшее, что во мировой философии написано о дружбе, хотя Флоренский оправославливает античные чувства. С этим нельзя не согласиться.

Дружба – это не просто приятное времяпрепровождение. Она дает человеку *самопознание*. Она открывает, *где и как надо работать над собой*. Но эта прозрачность Я для самого себя достигается лишь в жизненном взаимодействии любящих личностей вместе. Дружба – источник силы. Когда Флоренский будет писать некролог в 12-м году «Памяти Эрна» на выступление на вечере, посвященном памяти Эрна, он будет постоянно употреблять наречие «*вместе*»: вместе мы ходили на лекции С. Трубецкого, вместе мы взбирались на горы Кавказа, вместе мы вдыхали этот воздух. **Вместе** – это термин у Флоренского, который можно поставить рядом с античным словом *койнония* (общение, участие). Общение – это не просто форма проведения досуга, но *реализация вот этого единосуция*. «Дружба, - пишет он, - не растворение индивидуальности, не принижение ее, а подъем ее ощущения, укрепление и углубление. В отношениях дружбы не заменимая и ни с чем не сравнимая ценность и своеобразность каждой личности выявляются во всей красоте своей. В кругу Я личность одного открывает свои задатки личность, духовно оплодотворяемая личностью другого. По слову Платона, любящий рождает любимого. Каждый из друзей для личности своей получает утверждение, находя Я в Я другого».

Письмо «Дружба» дает основы такой вот русской философии Другого. И надо сказать, что Бахтин будет потом в полемическом контексте создавать свою философию диалога, а логике всеединства пытаться противопоставить свою экзистенциальную логику. Что мне проку оттого, что я совпаду с другим? Нет, лучше сохраняя свое единственное место в мире, я буду с этого места оказывать другу свою помощь. То есть, зеркало, которое Флоренский избирает метафорой дружбы, для Бахтина будет лишь ложным удвоением одиночества. «Одиночества в раме, говорящего правду стекла», - напишет он.

Но тем не менее, Флоренский задает контекст, задает тон. И дружба для него – это дружба двоих перед лицом третьего или Третьего. Третьего с маленькой или с большой буквы. Общество становится такой пирамидой, складывающейся из *триад*, где третий тоже создает свою пару. И этот третий может пониматься и как третий-друг, и как Третий – Бог, то есть, ценность, вокруг которой складывается дружба.

Вячеслав Иванов напишет стихотворение «Памяти Эрна» под влиянием письма Флоренского: «Свершается церковь, когда друг другу в глаза мы глядим, и светится внутренний день из наших немеющих глаз, и третье объемлет двоих». Контекст общения Эрна, *Иванова, Булгакова, Флоренского* – это контекст порождения смыслов в ткани русской религиозной философии. И здесь очень важно отметить, что существует такое сообщество, которое именуется себя «Новоселовским кружком» или «Братством ревнителей христианского просвещения», куда входят и Флоренский, и *Булгаков*, и *Михаил Новоселов*, бывший толстовец, ставший сторонником опытного богопознания монашеского, аскетического, и *Лев Александрович Тихомиров*, бывший народоволец, покаявшийся и ставший сторонником монархической государственности и религиозно-философского понимания истории.

И вот Флоренский пишет в 13-м году *Розанову*, который становится ему очень близок: «Дело другого, скажем Новоселова, Булгакова, Андреева, Цветкова, для меня и для каждого из нас *не чужое дело*, не дело соперника, который чем хуже, тем лучше, а *мое дело*, отчасти и мое. В совершенстве его заинтересованы все. Как и успех относят часто к себе поэтому естественно, что каждому хочется вплесть в это гнездо хоть одну свою соломинку, исправить хоть одну ошибку в корректуре или чем-нибудь помочь. В сущности, фамилии Новоселов, Флоренский, Булгаков, на этих трудах надписываемые, означают не собственника, а скорее *стиль, сорт, вкус работы*. Новоселов – это значит работа, исполненная в стиле Новоселова, то есть, в стиле строго православия, именно монастырского уклада. Булгаков – более для внешнего, аполитического значения, и так далее».

То есть, философия превращается в **сообщество**, где каждый, - по крайней мере, так мыслится Флоренскому, - в некоей идеальной парадигме старается не перечить другому, но *нести вместе одну мысль, работать над одной проблематикой*. Ну и конечно важно, что богословские идеи единоточия переносятся Флоренским на общение, на философию общения, на философию дружбы. И эта идея потом воспламеняет *Николая Федоровича Лосского*, для создания его «*Мира как органического целого*», для концепции **субстанциальных деятелей**. То есть, она не пропадает в тумане, но становится такой материальной идеей для последующей русской философии.

Надо сказать, что и сама по себе книга «*Столп и утверждение истины*», конечно, не без основы. Несмотря на то, что Флоренский пытается передать дух русского средневековья, считая, что его мысль соответствует XIV – XV веку, это конечно не так.

Там есть и *Метерлинк*, и *Кант*. Само оформление книги достаточно характерно для именно серебряного века – это в чем-то его стилизация. Не случайно *Бердяев* назовет свою статью о Флоренском «*Стилизованное православие*». Он берет гравюры из голландской книги 17-го века «*Символы от Эмблемата*», которая будет издана по приказу *Петра I*. А поскольку там было много девизов, которые можно было использовать, вот каждая глава начинается с виньетки из этой книги, а на форзаце помещены два ангела, сидящие на треножнике в таком общем поясе с подписью: «Конец любви. Двое стали единым». И эпитафия «Знание порождается любовью», можно сказать, выражает ключевую тему всей книги.

А в ее формировании, в ее становлении, определенную роль играла рукопись иеромонаха Оптиной пустыни *Серапиона Мошкина* «*Система философии*». Даже некоторые исследователи, особенно критически относящиеся к Флоренскому, пытались упрекнуть его в плагиате: будто бы он «списал» у Серапиона Мошкина. Сегодня эта рукопись Серапиона Мошкина, которая хранилась в архиве Флоренского, наконец издана в журнале «*Символ*». И можно видеть, что это другой текст. Но само **стремление к иному пониманию монашества** и поиск необычных монахов, «идиотов» среди монашества – это тоже тема Флоренского.

Он начинает писать биографию архимандрита *Федора Бухарева*. Он пишет «*Жизнеописание Серапиона Мошкина*». Причем, обращает внимание на черты нового религиозного сознания. В частности, когда архимандриту Серапиону сообщили об убийстве Великого князя Сергея Александровича террористом *Каляевым*, он начал очень переживать и говорить: «Бедный, что же теперь с ним будет?». И это относилось к убийце, о душе которого иеромонах печалился. Такие черты Флоренский подмечает. Это говорит о том, что для него и сам *путь христианина был путем поиска и парадокса*. Это не был путь «спрятаться за предания», за какие-то сделанные за меня оценки, суждения, это был *путь самостоятельного мышления*.

«*Письмо о Софии*» в «*Столпе*» – это тоже текст, по сути, революционный, из которого начинается **русская софиология**. Потому, что *Владимир Соловьев*, который имел личный опыт общения с Софией, вынес это скорее в свое поэтическое творчество. В его философских опубликованных работах этого очень немного. И вот Флоренский, опираясь даже не столько на Соловьева (он не случайно софиологическую традицию возводит в России и к *Сперанскому*, и к *Голубинскому*), пытается построить софилогему или **мифологему Софии**, основываясь на *иконографической традиции*, на службе Софии, которую он находит в Софийском храме в Москве. Службе поздней, 17-го века, но он издает ее в богословских трудах. И отдельным оттиском. И София для него – это *один из образов церкви*, и он именуется ее *целокупным корнем живой твари*, Ангелом любви Божьей, и даже в некотором смысле, *четвертой ипостасью*. Вот наименование Софии четвертой ипостасью потом дорого будет стоить Флоренскому в плане критики.

Этот текст инициирует софиологическую мысль отца *Сергея Булгакова*, который пишет «*Философию хозяйства*» и дальнейшие книги, опираясь на софиологическую проблематику, проблематику Бога и мира (по сути, символ – это один из способов медиации). Имяславие утверждает *имя как посредник*. И софиология – это тоже один из способов медиации, где *София* мыслится как некое *субстанциальное начало*, как некая Божественная природа в мире. Эта проблема в религиозной философии: как заполнить эту пропасть между абсолютным и трансцендентным Божеством и тварным миром, который по Флоренскому является миром Божьим. *Все, что есть, воплощается в этом мире*, и Бог воплощается в этом мире. То есть, если мы хотим поведать, мы должны искать следы присутствия, следы воплощения. «Есть «*Троица*» *Рублева*, следовательно, есть Бог», - говорит Флоренский в одной из своих искусствоведческих лекций, указывая на этот же *принцип воплощения*.

Философия культуры и культа

Революция 17-го года, года, который знаменуется портретом *Нестерова* «*Философы*» (знаменитый портрет, где Флоренский изображен с Булгаковым, был написан между двух революций, в мае 17-го года) начинает новый этап в жизни и творчестве отца Павла. Публичные лекции, которые он читает в Москве в 1917 году – «*Философия культа*». Этот текст не полностью, но будет издан еще в советские времена в богословских трудах, в московской патриархии в 50-е годы. В этих лекциях Флоренский выражает в принципе свое *понимание культуры*. Он достаточно оригинальный философ культуры или, как бы сейчас сказали, культуролог. В основе культуры для Флоренского лежит **религиозный культ**. Культура как свидетельница этимологии есть произвольная культа, то есть, *упорядоченение всего мира из категории культа*. Вера определяет культ, а культ – веропонимание, из которого далее следует культура.

В этих лекциях предпринята попытка связать *семь христианских таинств* с теми или иными *функциями человеческого организма*, с тем или иными органами, на которые эти таинства воздействуют. Все многообразие культур и культуры связывается Флоренским с *омирщением культовой практики*. Есть две основные деятельности человека: **теоретическая** – создание понятий, концептов, терминов, и **практическая** – создание орудий или инструментов, машин. Обе деятельности объединяются в деятельности **литургической**, производящей Святыни и сакральное. Таким образом, человека можно назвать не *homo sapiens* или *homo faber*, а ***homo liturgus*** (литургический человек, в котором присутствует антиномия усилия сущности и ипостаси лица, преодолеваемая только в Боге). Через человека освящается и вся природа. Культ имеет не только мистическое, культурно-историческое, но и космическое измерение. Действительно, термин **ноосфера**, который вводит в русскую науку философия *Вернадский*, близок термину, который предлагает Флоренский, даже прежде Вернадского. Это термин – **пневматос сферы**, то есть *сфера духа*. Иными словами,

человек в своей деятельности духовен, он своим духом изменяет природу. Изменяет в лучшую или в худшую сторону – совсем не обязательно духовная деятельность человека спасет природу, она может ее и погубить.

А саму деятельность человека Флоренский рассматривает как **органопроекцию**: *человек свои органы проецирует в создание машин*. Например, кран оказывается продолжением руки человека. Насос продолжением его сердца: он также качает воду или нефть, как сердце качает кровь. Телескоп видится как продолжение глаза. То есть, вся орудийность материального мира – это проекция человеческого организма. Свою позицию Флоренский характеризует как **сакральный материализм** или **конкретный идеализм**, которому соответствует конкретная метафизика.

Шпендлеровская *оппозиция культуры и цивилизации*, духа и техники, тоже вполне может быть применена и к Флоренскому, поскольку для *средневековья*, для средневековой культуры характерна *литургичность* таинств, церковный обряд, магичность ритуала. Для культуры, начинающейся в *Новое время*, характерна *техника*, то есть, все, что опосредовано в отношении человека с миром. Это уже не таинства, не ритуал, а уже инструмент, машина. Но техника становится отнюдь не только утилитарным инструментом, но и чем-то сакрализуемым, чем-то обретающим какую-то магическую неумолимую силу. Так традиционная религия сменяется религией гаджетов, которые устроены как необъяснимое приспособление для обычного человека, и которое дает нам возможность видеть человека на другом конце земного шара.

Флоренский рассматривает *культуру как противостоящую энтропии*. «Культура, - пишет он, - есть сознательная борьба, с мировым уравниванием. Культура состоит в изоляции как задержке уравнительного процесса вселенной и в повышении разности потенциала во всех областях как условий жизни, как *противоположность равенства смерти*». Он пишет и об особой устойчивости вещественных образований, проработанных духом, выделяя последние в особую сферу реальности – *пневмосферу*. В письме как раз Вернадскому в 1929-м году Флоренский отрицает какой бы то ни было прогресс в сфере культуры. Он выделяет два типа культуры, чередующихся, сменяющих друг друга подобно смене **дня и ночи**. Первое – это средневековый тип культуры, и сюда же относится представление традиционных обществ и античность, которая характеризуется объективностью, органичностью, конкретностью, прерывностью, созерцательно-творческой направленностью, а также богостремительностью и возрожденчеством.

Тип культуры, которая включает Новое время, эпоху просвещения и 19-й век, характеризуется хищнически-механической направленностью, а также абстрактностью, непрерывностью и миростремительностью. Флоренский – пророк нового средневековья. Он осмысляет современную культуру и искусство через призму возврата к средневековому типу мышления, для которого характерно, например, и круглое

мышление, о котором мы говорили. Термин «*новое средневековье*» приписывают в русской философии обычно *Бердяеву* по его статье-брошюре 1923-го года. Но, вообще-то говоря, это идея *Флоренского*. Идея, что происходит некая смена культурных парадигм и период гуманизма, возрожденчески-просвещенческих эпох завершается.

Вообще, о крушении гуманизма будет писать и *Александр Блок* в своем эссе 19-го года «*Крушение гуманизма*», и *Вячеслав Иванов* будет говорить о кризисе гуманизма. Что там свидетельствуется и от европейских мыслителей, наподобие *Хосе Ортеги-и-Гассета*, который будут констатировать тот же феномен в работе «*Восстание масс*».

Для *Флоренского* как философа культуры, опять-таки, свойственна эта конкретность, и противостояние упомянутых двух типов культуры он рассматривает на различие иконы и масляной живописи – обратной и линейной перспективы. Это важнейший принцип анализа произведения искусства, и он читает затем ряд лекций в художественных мастерских, во ВХУТЕМАСе, о *пространственно-временной организации произведения искусства*. Он обращает внимание на то, что для средневекового типа мышления, для иконичного типа мышления перспектива выглядит иначе. Там *нет единой точки горизонта*, где сходятся все лучи от всех концов предмета. То есть, нет линейной перспективы. Наоборот, к горизонту некоторые предметы как бы расширяются, но не все. *Расширяются важные сакральные предметы*, например, престол, или евангелие, или трон, уготованный Христу, или лик Святого, который мы видим в профиль, а он, тем не менее, повернут к нам анфас. Например, лик Божьей Матери Успения в иконе «Успения». Все это создает *иную позицию зрителя по отношению к произведению искусств* или, вернее, молящегося по отношению к иконе. Мы не являемся наблюдателями, мы включены в происходящее.

Флоренский говорит о том, что мы видим мир в линейной перспективе только когда мы стоим на одном месте или закрываем один глаз. Икона как бы позволяет нам окунуться в целостность мироздания. И конечная перспектива, по сути, тождественна *критике коперниканства*, попытке реабилитировать средневековую *птолемеево-дантевскую картину мира* в мнимостях геометрии. И оказывается вдруг, что эта средневековая картина мира смыкается с самой современной физикой. *Эвклидову пространству* противостоит *дискретное слоистое неоднородное и анизотропное пространство*. Переход *Данте* и *Вергилия* из ада в чистилище рассматривается *Флоренским* как *лента Мёбиуса*.

Обратная перспектива – это иное *пространство*. Также, как и *обращенное время*. С обращенного времени *Флоренский* начинает «*Иконостас*». С того, что *время течет для нас лично*. И бывают случаи, когда сон телеологически направлен к пробуждению. Он приводит примеры человека, которому снится, что он участвует во Французской революции, проходит все ее этапы и наконец приговаривается к гильотине. И вот в тот момент, когда палач опускает нож звенит будильник, он просыпается. То

есть, сон как-бы идет к этому моменту. *Сон разворачивается в обращенном времени, в обратном времени.*

Такие эксперименты со временем и пространством очень важны для понимания **эстетического своеобразия иконы**, и не только иконы. В *новоевропейской живописи*, в живописи ренессанса, Флоренский подмечает случаи *нарушения линейной перспективы*, например, когда анализирует *«Брак в Кане Галилейской»*, находя там несколько перспективных точек.

Конечно, в книге *«Иконостас»* Флоренский дает нам целостную картину храмового символизма, показывая, что иконостас и *иконическое пространство храма воссоздает картину мира*. Но картину мира, взятую в определенной перспективе – средневековой. И классический *иконостас православного храма*, алтарная преграда, выросшая до восьмиярусного иконостаса, *не является перегородкой*, а скорее является умной картиной мира, неким образом иерархизированного, *выстроенного мироздания*. Это картина, которую молящийся созерцает человек во время литургии.

Период научной работы в ссылках

Уже было сказано о том, что в 20-е годы Флоренский несколько меняет род своих занятий. Он постепенно уходит от активного богослужения, продолжает совершать службы у себя дома в Сергиевом посаде. Но включается в работу, что назвали бы в советском союзе, *военспеца*, то есть, специалиста в области электротехнического материаловедения. Он пишет книгу *«Диэлектрики и их техническое применение»* за 1924-й год. Он также работает в Государственном Экспериментальном электротехническом институте, позднее переименованном во *Всесоюзный электротехнический институт*. В 27-33 годах он является редактором технической энциклопедии, в которой он пишет 127 статей.

В 28 году Флоренский высылается в Нижний Новгород, работает в радиолaborатории. По определенной, не подтвержденной версии, высылка связана с тем, что он был знаком и общался с *Троцким*, снабжал Троцкого интересующей его литературой по мистицизму, советовал, что ему заказывать из отдела редких книг Румянцевской библиотеки. Но, тем не менее, первая ссылка заканчивается относительно благополучно. Он был возвращен в Москву и восстановлен в электротехническом институте. Читал сотрудникам *лекции о электротехническом материаловедении* как новой дисциплине, соответствующей наступающей новой культуре, в которых набрасывал для науки будущего глобальную программу переориентации математики, естествознания в работе о морфологии и морфогенезе (то есть, учете системных, структурных и качественных эффектов, а также умения управлять ими, охвате природных целостностных качеств как таковых). Это, опять-таки, ассоциируется с *Гёте* и его морфологией, с его *целостным подходом к природе*. Кроме того, Флоренский

настаивал на служебном и производном характере отвлеченной мысли, на *отказе от абсолютизации абстрактных схем и подчинении их опытной конкретике*. Антимифический терминологический подход – это и есть сущность конкретного мышления.

О Флоренском в это время можно узнавать из дошедших до нас воспоминаний *Волкова, Симоновича-Ефимова, Панибратцева*. Какие-то странички и сейчас открываются и, например, мы видим, что Флоренский ведет себя как достаточно закрытый человек. Он не охотно откликается на предложение каких-то молодых людей с призывом указать им жизненный путь, научить их смыслу жизни. Это человек, чувствующий себя «агнцем на заклании», если можно сказать так. То есть, он понимает, что он делает то, что нужно, и будет то, что будет (должно).

В начале 30-х годов он пишет ряд статей, в которых *проблематизирует общепринятые границы между математикой и инженерным делом, физикой, а также химией, биологией и психологией*. Он также предлагает несколько *математических приборов* собственной конструкции, действующих на основе гидростатических и электростатических принципов. Он даже пишет статью «Измерение формы» в которой на проблеме стандартизации песка делает первые подступы к разработке **морфометрии** – математической науки, порождаемой нуждами материаловедения.

Когда его отправляют в 33-м году на Дальний восток, в Сковородино, он работает в шарашке, на опытной мерзлотной станции. Он изучает вечную мерзлоту и делает исследование о ней. Он изучает использование *агар-агара* – водорослей, которые известны как пищевая добавка. Сегодня в любой аптеке можно купить сделанный на их основе «умный йод» священника Павла Флоренского, с его портретом на этикетке.

Он пишет большую поэму «Оро» об исторической памяти, о родовой памяти. Вообще тема родовой памяти – это тоже одна из ключевых его философских тем. И в какой-то момент он начинает активно заниматься *генеалогией*, историей собственного народа. И вот там обнаруживается притча, в которой мальчик семьи оленеводов встречает грузинского ссыльного, и они друг другу начинают рассказывать историю своей семьи. **Историческая память** – это травмирующая, часто *травматическая вещь*. А здесь мы как бы растапливаем мерзлоту, и на поверхность выходит много того, что болезненно, но что может изменить жизнь людей.

Такое *отношение к природе*, когда в *корыстно-утилитарных целях* золотоискатели раскапывают какие-то карьеры, трогают вечную мерзлоту, Флоренский осуждает, говоря: «Не трожь мерзлоту!». Он понимает, что *с историей нужно обращаться очень бережно и щадяще*, не вскрывая раны, какие-то болезненные нарывы, если мы не хотим разрушить мнимую стабильность, которая существует в обществе.

Вообще Флоренский не плохой поэт, и еще в юности издает сборник стихов «*В вечной лазури*», где посвящает одну поэму памяти *Владимира Соловьева*. А вот эта лагерная поэма «*Оро*» является своего рода поэтическим завещанием Флоренского. Но из Сквородино его переводят на Соловки, в «Соловецкий лагерь особого назначения», где он продолжает свои научные исследования и разработки. И в 37-м году, 8 декабря его расстреливают.

В старой советской энциклопедии его дату смерти указывают за 1943 год. То есть, родственники получают из лагеря сведения о том, что он умер от тифа. Естественно, что существовали какие-то легенды, свидетельства, что кто-то видел Флоренского. В 43-м году весть о его смерти доходит и в Париж, до отца *Сергия Булгакова*. Он пишет пронзительнейший текст «*Священник Павел Флоренский*», в котором признает, что общение с младшим другом всегда было для него соприкосновением с гением, живущем на земле.

Флоренский, «Леонардо 20-го века», в сумме остается в нашей памяти как *священник*, как *религиозный философ*. Поэтому, может быть, стоит завершить лекцию словами его о религии: «Религия есть — или, по крайней мере, притязает быть, художницей спасения, и дело ее — спасать. От чего же спасает нас религия? Она спасает нас от нас — спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает гиену, которая в нас и языки которой, прорываясь сквозь трещины души, лижут сознание. Она улаживает душу, а, водворяя мир в душе, она *умиротворяет и целое общество, и всю природу*».

Вот это самосвидетельство Флоренского о самом себе, который был очень страстный, очень яркий, очень многосторонний человек. Здесь показательно и понимание им античности, несколько идеалистическое, в качестве «тайны пещерных посвящений». А русская культура для него есть продолжение античной культуры, и о Троице-Сергиевой лавре (подле которой он прожил годы своей жизни), он говорит на языке *Аристотеля*. И слова, написанные на Успенском соборе «*ведомому Богу*», он прочитывает как ответ на надписи на афинских жертвенниках, где было написано «*неведомому Богу*». То есть, эта переключка русской культуры и греческой культуры, эллинской культуры, переключка, которая говорит, что нам не надо ничего возрождать. Эта *эллинская культура живет в нас*. Она живет в **органике русского духа**. Это, быть может, и есть какая-то связующая нить и связующая тема всей философии священника Павла Флоренского.

Лекция 12. Философия Алексея Лосева

Сегодня мы поговорим о Алексее Федоровиче Лосеве, философе, который соединяет собой эпохи. Он – один из философских долгожителей в России, прожил почти девяносто пять лет. Родился он в 1893 году, в Новочеркасске, в казачьей столице на Дону, а умер в 1988 году в Москве. То есть, от Российской Империи, где он получил полный цикл образования, закончив Московский университет в 1915 году по двум отделениям – философскому и классической филологии – до горбачевской перестройки, когда идеологические ориентиры стали меняться, а Лосев в это долго не мог поверить.

Писатель Виктор Ерофеев, который брал с ним интервью, вспоминает, что Лосев накричал на него и хотел выгнать из своего кабинета, когда тот спросил его о Мейерхольде – знал ли его Алексей Федорович. Лосев увидел в этом провокацию, решил, что к нему подослали, сказал: «Ты что, не понимаешь, о чем ты меня спрашиваешь? Его же Сталин зарубил». А на дворе был даже не 1985, а уже 1987 год. Лосев говорил, что с советской властью нужно свыкнуться лет на триста. Лосев, уходя, даже не мог подумать о тех сдвигах, которые происходили в истории страны. Так что сама жизнь А. Ф. Лосева есть своего рода философская поэма. Не случайно, одна из его философских повестей, а он писал и художественную литературу, так и называется – «Жизнь».

Семья, в которой Алексей Федорович рос, была не полной. Мама воспитывала мальчика одна. Отца не было. Мать заботилась о его образовании. Отдала в музыкальное училище, где он учился играть на скрипке. И он оказался очень одаренным в музыкальном отношении мальчиком. И не случайно среди его работ «Музыка как предмет логики» – книга уникальная в русской философии. И вообще у него большое количество работ, посвященных музыке: «Предисловие к изданию Вагнера» «Мироощущение Скрябина», и множество других работ достойных уровня глубокого музыковеда.

Интеллектуальная траектория А. Лосева

В Новочеркасской гимназии, где была гимназическая церковь, освященная во имя Кирилла и Мефодия, Лосев учился хорошо. За успехи в учебе ему было предложено выбрать награду, и по окончании шестого класса он выбирает «Собрание сочинений Владимира Соловьева». По всей видимости, это было первое издание, восьмитомное, с девятым дополнительным томом, под редакцией Михаила Сергеевича Соловьева, брата Владимира Сергеевича. Директор дарит ему это издание. И это тоже о многом говорит. Говорит об уровне образования в Российской империи. Мальчик в Новочеркасской гимназии, отличник, получает в награду не Жюль Верна, не Конан-Дойля, а именно важнейшего русского философа этой эпохи.

И Соловьев навсегда станет для Лосева учителем, путеводной звездой. Стиль соловьевской мысли, *стиль, сочетающий в себе рационализм и мистицизм*, облекающий самые глубинные мистические созерцания в паутину рациональных схем и дедукций. Может быть никто в русской философии рядом с Лосевым здесь бы и не посмел стать, по той сложной паутине категорий, триад, диалектических выводов, которой позавидовал, я думаю, и сам *Гегель*.

По окончании гимназии, где, кстати, Лосев уже пробует философское перо (это редкий случай, когда о призвании философа мальчик начинает задумываться еще на гимназической скамье), он задумывает философскую систему, которая навеяна духом *Владимира Соловьева*, и которая называется «*Высший синтез*». Эти юношеские работы Лосева собраны в отдельном томе, и можно представить, как формировалось его сознание, и становится понятно, почему судьба привела его в Московский университет, где в это время кафедрой философии заведовал *Лев Михайлович Лопатин*.

Лосев получает не только философское, но и классическое образование – он изучает древние языки. Ну а третьим образованием Лосева было такое вольное музыкальное образование. Он не проводит недели без посещения Большого театра, Большого зала Московской консерватории, у него есть свои кумиры, например, *Антонина Васильевна Нежданова* – прекрасное сопрано Большого театра, которой Лосев посвящает свою первую статью, опубликованную в студенческом сборнике, средства от которого должны были пойти раненым, поскольку началась Первая мировая война. Эта статья называется «*Два мироощущения*». Она посвящена *Верди* и *Вагнеру*. Два столь разных композитора, оперы которых, в частности «*Травиата*» и «*Тристан и Изольда*», к которым Лосев обращается в этом тексте, были в репертуаре Большого театра, и в них поет Нежданова.

Симптоматично, что первая статья Лосева о музыке – о мироощущениях. Но что это за *мироощущения*? Это два философских понятия, которые налагаются на музыкальный текст этих оперных произведений – *оптимизм* и *пессимизм*. Сейчас мы редко используем их как философские концепты, хотя *философия пессимизма* – это слово обозначающее учение *Шопенгауэра*, *Эдуарда фон Гартмана*, и в учебниках по истории философии мы это словосочетание найдем. А вот философия оптимизма – под этим обычно подразумевают *Лейбница* с его «мы живем в лучшем мире, оптимальном из возможных миров».

Кстати об оптимизме и пессимизме говорит в «*Неотложных задачах современной мысли*» в своей Татьянинской речи в 1917 года *Лев Михайлович Лопатин*. Это означает, что эти понятия тогда функционируют как такие значимые для философского дискурса. И вот где-то на стыке метафизики и психологии Лосев выделяет **два типа**. Первый тип строен, ясен, для него всякая радость, всякое горе начинается и кончается в этом земном мире: тут человек может верить и в загробный мир, и в

необходимость божества в мире, но божество всегда добро и благо, оно дает силы, оно сознательно ведет к своим высшим, нам, впрочем, не известным целям. Это **оптимизм**. И другой тип –экстатичный, взрывной, у него нет радости и печали, начинающих и кончающихся здесь на земле, и вопрос о загробном мире и о божестве для него отпадает, и все ужасы и радости на том свете проявляются во всей силе уже и здесь. Все устойчивое и спокойное есть только блестящее покрывало магии, вот-вот оно прорвется, и будет бушевать слепое безудержное влечение, которое нарушит все земные установления, и сольется все вместе в одном то черном, то ослепительно ярком, но всегда своевольном и беспощадном океане. Это **пессимизм**.

Тем не менее, *Верди* для Лосева тоже не сладкая водица. Он говорит, что в четвертом акте «*Травиаты*», где к умирающей Виолетте прибегает каяться Альфред и застаёт ее уже на смертном одре, и они поют дуэт «*Покинем край, где так страдали...*» – в этом четвертом акте уже слышится *новое небо* и *новая земля*. Это *евангельское* выражение «новое небо и новая земля» сочетается с голосом взыскующих иного града: «Града иного взыскую».

Лосев, конечно, не проходит мимо всего этого. Он посетитель и участник религиозно-философского «Общества памяти Владимира Соловьева», где он делает свой первый доклад «*Эрос Платона*», доклад, который впрямую продолжает тему соловьевской статьи «*Жизненная драма Платона*». Лосев застаёт всех великих: *Бердяева, Булгакова, Шестова, Франка, Иванова*. Есть фильм *Виктора Косаковского* «Лосев» – его первая работа, дебют известного кинодокументалиста, где Лосев вспоминает перед камерой эти времена и говорит, что они не обращали на него особого внимания, поскольку он был еще мальчишкой. Пожалуй, только Франк, по воспоминаниям Лосева, проявлял к нему какой-то интерес и какую-то заботу. Но, тем не менее, влияние на Лосева этих людей было огромно. Как, наверное, не менее значительно влияние было *Флоренского*, который на заседаниях религиозно-философского общества не появлялся или появлялся редко и который в дневнике запишет: «Как тень ходит за мной Лосев». *Имяславческая проблематика*, тема *философии имени* будет целиком почерпнута Лосевым у отца Павла.

А, возвращаясь к студенческой жизни, будет интересно представить себе, как Лосев выстраивает свой этос, свой жизненный образ, из его писем к *Вере Знаменской*, к подруге, которая была студенткой в Петербурге, пока Лосев учился в Москве: «Вы удивляетесь – откуда у меня столько денег. Но ведь у меня только и есть расходы на книги, да на театры. За прошлый год от матери я получил около шестисот рублей. Затем у меня есть двоюродный дед на родине, который мне прислал пятьдесят рублей на Рождество и пятьдесят рублей к Пасхе. Наконец, я готовил одного студента к дополнительному экзамену по греческому языку, по рублю в час. А за год вышло с него всего сто двадцать пять рублей. Вот мои доходы за прошлый год. Как видите, около

восемьсот двадцати пяти рублей. Из них в общежитии я заплатил всего около двухсот шестидесяти рублей – 32 рубля в месяц, в университет – 114 рублей, за теплые пальто – 55, за штатский костюм – 42 рубля. Ну а остальное пошло на книги и театр. Книги приобрел на 100. Имел в Большом театре абонемент за место в ложе на 15 спектаклей – 21 рубль. А чему же вы удивляетесь после этого? Боюсь, что мой бюджет для вас скупен. Но опомнился только тогда, когда уже написал вам о нем». Не удивительно, что с этой девушкой ничего не вышло, и она вряд ли могла увидеть в Лосеве романтика.

Но человек соткан из противоречий, из разного, и, в частности, музыкальные вкусы Лосева достаточно широки. Не только *Вагнер* и *Верди*, но и *Римский-Корсаков* – удивительный композитор, который был чужд всякой метафизики, философии, был морским офицером, но как-то в последние годы жизни сошелся с либреттистом *Бельским* и написал оперу «Сказание о невидимом граде *Китеже*», даже собирался писать оперу на тему апокалипсиса. И опера Римского-Корсакова, с его глубоким проникновением в языческое чувство природы, потрясающими женскими образами, в которых выразилась Русь, русская идея (*Марфа* и *Любаша*, *Любава* в «Садко», и *Снегурочка*), тянет к себе философов. *Иван Иванович Лапшин* – петербургский философ, неокантианец, пишет о Римском-Корсакове философскую книгу, да и сын Римского-Корсакова был доктором философии, получившим образование в Германии.

И вот, Лосев тоже пишет о Римском-Корсакове как о эдаком *пантеисте в музыке*: «К *Снегурочке* нельзя применить характеристики эпоса, лирики, драмы так, как эти термины обычно понимаются. Здесь есть и то, и другое, и совершенный синтез всех этих начал. Дело в том, что Римскому-Корсакову совершенно чужда какая-нибудь болезненность, какая-нибудь тягость бытия. Он *принимает жизнь по-детски*. Он *принимает жизнь совершенно вне горести, страданий, слез и болезней*. Это не радует дитятей. Ребенка еще ждет *громыхающая пестрая жизнь* с ее бесконечными началами и концами, с ее скукой и трудом, мимолетными радостями и несчастливими страданиями. Смотря в светлые глазки ребенка, мы не можем не ощутить в глубине своей души темного вопроса – а что-то станет потом с этими глазками? *Римский-Корсаков* даже не знает, что такое юность и старость, что такое этот несчастный мир и тот блаженный. Для него *нет никаких границ между двумя мирами*. Для него нет никаких особых условий блаженного счастья. Для него весь мир – широкая, необъятная, благоухающая весна, то ликующая, мчащая, бурная, то тихая, светозарная, томно парящая».

Конечно, *Скрябин* и *Рахманинов* – два музыкальных гения эпохи и современника. Но вот как-то о Рахманинове Лосев пишет меньше. А вот Скрябин его и влечет к себе, и пугает, после его неожиданной смерти, в 15-м году. Скрябин родился на Рождество, а умер на Пасху, при том, что был антихристианин, противник христианства. Умер он от срезанного прыщика, от заражения крови. Перед этим хотел написать мистерию, которая

должна была быть исполнена в Гималаях, и должна была преобразить мир, преобразить не в царство Божие на земле, а в Нирвану. По сути, упразднить мир. И вот Скрябин пишет предварительные действия, пишет свои стихи, достаточно нелепые, и тем не менее восхищавшие Вячеслава Иванова. Пронизанные какими-то токами эпохи, токами времени Серебряного века, после смерти Скрябина эти наброски к предварительному действию печатает Гершензон в «Новых пропелеях», и вот Лосев обретает эти тексты и пишет достаточно большую работу – «Мироощущение Скрябина».

Опять-таки, не как «Мирозерцание В. Соловьева» у Евгения Трубецкого, а мироощущение. Или два мироощущения Скрябина – оптимизм и пессимизм. То есть, **мирозерцание** – это то, что выходит в последовательную философскую систему, построенную на умозрении. А есть **мироощущение** – какое-то психологическое восприятие бытия, которое открывается композитору, открывается в музыке. И очерк о Скрябине пронизан едва ли не гневом Лосева: «Скрябин – причудливая смесь языческого космизма с христианским историзмом. Он берет из язычества самое важное, что по существу отличает его от христианства – магнетизм Бога и мира, но не хочет языческой статичности и вечного повторения. Мир для него, как для христианина, неповторим и имеет свою единственно возможную историю. Бог для Скрябина есть Бог истории, неповторимых и особо установленных судеб человека и вселенной. Но в христианстве он отбрасывает антиномию Бога и мира, не критикует, как патристика, пантеизм, но отождествляет Бога и мир, сливает в одно божественно-мировое тело. *Руководящий Бог истории и руководимая история сливаются в единое целое.* На Бога переносится категория времени и становления мира. Мир и есть становящийся Бог, а Бог – становящееся мировое целое».

Ну вот такой демонизм и героизм, хотя вообще-то говоря, эти описания Лосева не так далеки и от Владимира Соловьева потому, что кто, как не Соловьев, называл человечество *становящимся Абсолютом* и всячески нивелировал этот зазор, который существует между Богом и миром.

Но вывод относительно Скрябина один – за сатанистов не молятся, их анафематствуют: «Скрябин, как никто другой, – пишет Лосев, – показал всю слабость и какую-ту тайность разврата в этом смраде мазохизма, садизма, всякого рода изнасилований, в эротическом хаосе, где Скрябин берет мир как женщину, но укусы змеи дарят ему неизъяснимые наслаждения. Во всей этой языческой мерзости, которая изгоняется только постом и молитвой, Скрябин обнаружил чисто *религиозную стихию*. И он, повторяю, один из немногих гениев, которые дают возможность конкретно пережить язычество и его ничем не уничтожимую правду».

И дальше, после слов протоирея над раскрытым гробом Скрябина в храме Святого Николая на Песках, Лосев дерзает перечить священнику, напутствующему Скрябина в жизнь вечную, и говорит: «Конечно, христианин молится за всех. И за

Скрябина будет молиться, в особенности. Никакой христианин не решится сказать наперед, примет ли его Бог в царство вечной красоты или нет. Но и христианин, и нехристианин должны ясно и отчетливо сказать, что Скрябин, конечно, не христианскому Богу служил своими художественными взлетами. Его небесная высь была не та, куда упоает войти христианин. Христианину грешно слушать Скрябина, и у него одно отношение к Скрябина – отвернуться от него, ибо молиться за него тоже грешно. За сатанистов не молятся – их анафематствуют».

Показателен год, когда это написано – 1919-1921. То есть, не о Скрябине здесь, по всей видимости, речь. А ведь Скрябин звучит на официальных концертах, по поводу празднования годовщин Октября, в Большом театре, о нем выступает *Луначарский*. Скрябин становится своего рода *музыкальным эпиграфом к русской революции*. А его «Прометей» и «Божественная поэма» – это музыка дерзновения, которая прочитывается как *музыка ниспровержения старого порядка*. Поэтому в революционере Лосев будет видеть антипод монаха. Одно мировоззрение для него сатанинское, а другое – Божественное. Это четкое разделение мира на мир дьявола и мир Бога, почти манихейское, будет сопутствовать А. Ф. Лосеву, который в 1929-м году вместе со своей супругой, выдающимся математиком и астрономом *Валентиной Михайловной Лосевой* примет тайный монашеский постриг. Он под именем Андроника, она – Афанасии. То есть, брак для Лосева – это белый брак, и здесь смысл любви Соловьевым был прочитан в его предельной конкретности.

Но белого брака недостаточно. Нужно еще идти на голгофу. И вот Лосев для себя внутри этот путь на голгофу намечает. Его творчество 20-х годов есть, по сути, вызов. Вызов власти. Он даже книжки свои друзьям надписывает по старой орфографии, в каком-то смысле демонстрируя эту фронду. И после декларации митрополита *Сергия* 1926-го года, блюстителя патриаршего престола, Лосев уходит в катакомбную церковь. То есть, сергианства он не принимает, в сергианских церквях не молится. И его христианское монашество становится *монашеством в миру*, монашеством в ученой келье. Монашеством в философском кабинете, окруженном книгами и научной работой. Это интересный путь христианского интеллигента в XX веке.

Все-таки, мы забежали немного вперед. Надо сказать, что после выпуска из университета, после Революции Лосев преподает. Сначала едет в Нижний Новгород и там становится преподавателем педагогического института. Причем есть его очень интересные заметки о том, как в высшей школе нужно говорить о религии, нужно преподавать дисциплины, связанные с философией и религией. Он получает звание профессора, причем получает, когда формально все звания и степени учености в советской стране упраздняются. Потом Лосев участвует в работе Государственной академии художественных наук, которую возглавляет *Густав Густавович Шпет*. При всей близости проблематики (имя, символ, слово, язык), Шпет весьма дистанцированно

и подозрительно относился к Лосеву и не сразу даже взял его в ГАХН. Но Лосеву довелось посотрудничать с ГАХНом. И тема художественной формы (в ГАХНе планировалось создание словаря художественных терминов) выросла в большую книгу «Диалектика художественных форм».

Надо сказать, что 20-е годы отмечены выдающимся философским плодом, который приносит Лосев – это восемь больших книг, больших томов. Как назвал их Сергей Сергеевич Хорунжий – восьмикнижие. Действительно, были восемь книг, но это далеко не все, что написано Лосевым в эту пору. В их числе «Философия имени», «Диалектика числа у Аристотеля», «Диалектика художественной формы», «Античная философия и современная наука», «Очерки античного символизма и мифологии», «Музыка как предмет логики» и «Диалектика мифа» – книга, которая закрывает восьмикнижие и после которой Лосев был арестован по делу истины православной церкви, а тираж этой книги был уничтожен. Может быть, «Диалектика мифа» является сегодня самой известной книгой Лосева, которая переводится и на английский, и на многие другие иностранные языки.

Вот две темы, которые можно выявить: это – **имя** и это – **платонизм**. В советское время, когда мы поступали на философский факультет, имя Лосева было известно нам прежде всего, как имя комментатора и издателя четырехтомника Платона в «Философском наследии». И самое парадоксальное то, что мы тогда даже не задумывались, что философ Лосев вовсе не платоник, он скорее *анти-платоник, критик платонизма*. И в этой критике платонизма, а можно сказать, и аристотелизированного платонизма, заключалась очень серьезная *экзистенциальная и религиозная позиция* А. Ф. Лосева, потому что платонизм, по мысли Лосева, был основан на *идее телесности*, на идее тела.

А что такое идея? По Лосеву, это не умный лик, это холодная безжизненная статуя. Аристотелизированный платонизм воплотился потом в схоластике и в статуях в католических храмах, которые в лосевской эстетике противоположны «умному видению» *иконописца*, который в иконописных образах *улавливает* Божественные энергии. А платонизм, с его чувственностью, с его телесностью, с его попыткой воплотить идеальное в материальном теле, в теле государства, в буквальном смысле в теле, в фаллической эстетике, противопоставляется Лосевым **паламизму**, учению Григория Паламы, фессалоникийского епископа 14-го века, об умных энергиях, которые являются *нетварными энергиями* и которые символизируют фаворский свет и *соединяют Бога и мир* более тонкой связью, чем пантеистское слияние в одном теле.

И посмотрите, как Лосев характеризует Платона в «Очерках античного символизма и мифологии». Это книга почти в тысячу страниц – огромный том, и вот таковые его последние строки: «Апологет монахов и философ полиции. Защитник рабства и мистического коммунизма. Профессор догматического богословия. Гонитель

искусств и наук. Заклятый враг семьи и брака. Душитель любви и женский эмансипатор. Мистик-экстатик и блестящий художник. Проповедник казармы, аборт, детоубийства, музыкального воспитания души. Педераст. Моралист. Строжайший аскет и диалектик. Вот что такое Платон. И все это диалектически–органическая целостность. Единый и цельный лик философа. Единый и цельный стиль платонизма. Как все это далеко от сентиментальных или драчливых нелепостей, вроде обвинений в метафизике, дуализме, которые еще до сих пор проповедают соотносительно Платона с университетских кафедр, не говоря уже об улице и толпе». Что и говорить, таково жизненное понимание платонизма, которому Лосев в своей работе провозглашает анафему, хотя нет у него никакого богословского и догматического права.

Платонизм ориентируется над этой *статуарной телесностью*, к которой сводится человек. Что такое человек? Это тело. И этому противопоставляется *христианское понимание человека как личности*, где личность, личностная структура совсем не телесна. Она базируется на *духовной составляющей*. И, говоря об этом, Лосев, в известной степени, подражает *Шпенглеру*, который задал в этой эпохе тему **культурной морфологии**. Попытаться найти некую эндоформу, внутреннюю форму, которая связывает собою совершенно разные стихии и культуры. И где ее искать, как не *в глубине религиозного сознания* – того, что цементирует культуру. Во всяком случае, средневековую.

Лосев пишет, сравнивая православный апофатизм и платоническую или языческую соматику: «Мы ведь говорили, что христианство, выдвинувшее новый опыт личности, разные моменты стало абсолютизировать из этой личностной структуры. Православие базировалось на *апофатической* Сущности, которая равномерно проявлена в трех равночестных ипостасях. Католичество, *отвергая абсолютную апофатику* (которая всегда требует энергийного символизма), приняло за основу не просто Сущность, или идею, в личностном бытии, но *объединенность* Ее с другими, более материальными сторонами личности. Поэтому апофатизм превратился тут в *агностицизм*, а энергийный символизм - в *статический формализм*. *Язычество* и как наиболее его яркое выражение *платонизм* основано на *скульптурном понимании бытия*, а под скульптурой мы разумеем такой синтез чистой идеи личности и чистой вещественности, когда идея выражена не абсолютно, но только по столько, поскольку это нужно для осмысления тела, и когда вещь, тело взяты не сами по себе, но только в меру потребления идеи. Отсюда *формализование и опустошение идеи* и *окаменение материи в вещи*, то есть появление прекрасного изваяния, в котором все максимально духовное превращено в абстрактную в невыраженную и очень отдаленную акциденцию, а максимально реально именно это прекрасное тело».

И далее: «Католицизм и есть язычество в христианстве, языческий платонизм православия, то есть, *христианский аристотелизм*. То, что языческий платонизм

прodelывает с идеей и материей вообще, то католицизм прodelывает с идеей и материей в духовно-личностном бытии, ибо *в духовном и личностном бытии также есть своя идеальная и своя материальная сторона*».

Лосев возражает этой традиции: «Этой концепции противостоит православие, которое не скульптурно, но музыкально словесно, понимая под этим *умную, а не телесную воплощенность апофатической бездны в умном же, а не в телесном слове и воплощенность этого слова в живописном, то есть иконографическом образе*. Это, очевидно, ровно так, как отвратительна была бы в православном храме католическая статуя Христа и святых, никак не мыслимая в широком социальном смысле православия без колокольного звона, где *апофатизм неистощимых социальных энергий первосущности и протеканий сердечных и умных глубин соединяются со вселенскими просторами космического преображения* и с внешним ликованием софийно-умно-спасенной твари».

Конечно, этот большой исторический период производит ошеломляющее впечатление, как и статуя Христа в православных храмах. Вспомним традиции русского севера – там статуи, как правило деревянные, но тем не менее есть объемный образ «Христа в темнице» или «Николы Можайского». Деревянная псевдорусская скульптура присутствует в православном храме и вряд ли является таким уж открыто католическим влиянием.

Но действительно, в этом анализе мы скорее можем представить себе подход Лосева, подход такого *морфолога* шпенглеровского типа, где различие двух типов культур, восточного и западного христианства – **православия** и **католичества** – можно проследить на примере *колокольного звона*, гула или перезвона на востоке, и *карильона* на западе, где западный колокол уподобляется органу, музыкальному инструменту, настраивается по определенным гармоническим ладам и играет обычную музыку, чего нельзя сказать о православном колоколе. *Звон православного колокола не запишешь на нотном стане*, жто иной опыт. И этому есть источник, который мы можем анализировать. Этот источник коренится, наверное, в *метафизике*, в *онтологии*, в разных типах понимания духа, личности, ипостасности.

И Лосев нащупывает здесь какие-то вещи, которые делают его *эстетиком*. Ведь не случайно, последняя восьмитомная работа Алексея Федоровича будет называться «Теория античной эстетики». Ну, есть версия, что его отлучили от философии – Жданов ему запретил заниматься философией – поэтому Лосев не мог назвать работу философией и назвал эстетикой. Но у Лосева действительно было особое призвание к эстетическому типу мышления. Характеризуя, вслед за *Кассирером* *эстетику как науку о выразительных формах бытия*, Лосев пытается найти эти *уровни выразительности*, где выражается сущность, способы выразительности как способы выражать себя. И анализируя любой тип культур, он берет множество пластов. В этом его метод сродни

методу отца *Павла Флоренского*, у которого он действительно учился. Это то, что касается платонизма.

Теперь тема имени. Вот здесь надо сказать, что влияние Флоренского совершенно огромное. Лосев попадает в ту ситуацию, когда группа религиозных философов, «*Братство ревнителей христианского просвещения*» после 1913 года пытается защитить монахов-имяславцев, которые были выгнаны из одного афонского свято-андреевского скита потому, что они неправильно учили имя Божье. Они считали, что *имя Божье и есть сам Бог, хотя Бог не есть только его имя*. То есть, они видели в имени не номиналистический знак, а реалистическое тождество имени и предмета.

И один из текстов, которые Лосев напишет в это время, но который будет напечатан только в 90-е годы, носит название «*Имя имеющий*». Надо сказать, что архиву Лосева не везло. Он был изъят, конфискован в 30-м году во время ареста, затем в 41-м году года Лосев уже что-то наработал после лагеря. В дом супруги, где они жили, попала фугасная бомба, и дом сгорел, как сгорела и часть архива. Так Лосев дважды утрачивал сделанный им перевод *Псевдо-Дионисия Ареопагита*. Поэтому после Лосева осталось большое количество сочинений, которое до сих пор его наследники, в частности, *Виктор Петрович Троицкий*, не только в юридическом, но и в духовном смысле этого слова издают. Вот «*Имя имеющий*» и «*Самое само*» касались именно *философских импликаций имяславия* – вопросов о том, как имя связано с вещью.

И здесь, из уже упомянутых античных мифологий Лосев не случайно так подробно анализирует *анафематизмы константинопольских соборов* середины 15-го века, направленные против *Варлаама* и *Акиндина*, поскольку эта энергичная метафизика, энергичная онтология нужна ему, она необходима, чтобы показать, что такое имя. **Имя** – это *сгусток реальностей*, как говорил священник *Павел Флоренский*. И, анализируя имя и сам процесс именованя, мы можем очень многое понять о том, как устроено бытие и как связан язык и предмет. Здесь и другие аспекты понимания: *как связано имя и человек, что такое магичность имени, как можно с помощью имени воздействовать на реальность*. А ведь не секрет, что именем можно как спасти, так и погубить. И вот все это, казалось бы, абсолютно в тренде эпохи, поскольку *Фердинанд де Соссюр* и вообще семиотика – все это о проблемах именованя, проблемах знаковых систем.

Но это другая часть русской религиозной философии, где имя становится более *религиозно-мистически* осмысленно и где именем всех имен является конечно имя Божье и молитва Иисусова, которую человек произносит: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя грешного» и, тем самым, он приобщается, произнося имя Иисуса, к реальному Богу, Богу-человеку.

Понимание диалектики

«Философия имени» писалась Лосевым в начале 20-х годов, и в это время он преподавал в Московской консерватории, был профессором. Книга имеет достаточно важное педагогическое предисловие, которое можно рассматривать и в контексте советских философских споров, которые шли на страницах журнала «Под знаменем марксизма», который редактировал Деборин. Это были споры *механистов* и *диалектиков*. То есть, чем должна быть философия? Должна ли она быть продолжением диалектики Гегеля, Маркса (то есть, учением о **развитии**, о борьбе противоположностей), или диалектика – это некое мистическое, надматериалистическое знание, а суть философии должна быть в понимании устройства мира как **механизма**, причинности, необходимости, что отстаивали и чему следовали механисты.

И, конечно, Лосев в этом споре оказался на стороне диалектиков. Понятно, что он как бы извне этого спора, потому что для него это не марксистско-ленинская диалектика, это не диалектика материализма и эмпириокритицизма. Он называет свой метод диалектическим и выдвигает несколько важных принципов диалектики. **Диалектика** – это **непосредственное знание**. То есть, это знание, которое не является абстрактно метафизическим предрассудком. Оно *говорит нам о самой вещи*. Причем берет эту вещь *в ее в противоположных определениях*. Вот шкаф – он один или шкаф – это многое? В нем много ящиков, краски, зеркало, доски, крючки. Каждый, кто хоть раз разобрал шкаф, знает, что собрать его обратно бывает достаточно сложно. После сборки шкафа всегда остается что-то не нужное, что не знаешь куда впихнуть, но дверь почему-то потом не закрывается или закрывается плохо. И, в тоже время, шкаф – это нечто одно, единое, к которому герой Чехова обращается: «Дорогой, многоуважаемый шкаф».

Для **непосредственного знания** в диалектике нет никакой проблемы потому, что единое и многое совпадают по категории целое – это есть диалектический синтез одного и многого. И *целое*, как мы знаем, *больше суммы своих частей*. Целое есть что-то, что позволяет вещи быть именно тем, а не иным. Во-вторых, **диалектика** – это **философский реализм**, единственно подлинный и вообще единственно возможный. Этот реализм соответствует *реальному опыту, реальному телу и реальной жизни человека*. Здесь Лосев ссылается на Гуссерля. И действительно, он был в Германии, он слушал лекции Гуссерля, он буквально эвакуировался из Германии в первый день начала Первой мировой войны – 1 августа 1914-го года, когда успел сесть на последний поезд отправляющийся в Россию, и в суматохе у него украли чемодан с рукописями (написанная диссертация) и всеми вещами. Лосев приехал в Москву с одной книжкой, которая была у него в боковом кармане пиджака – либретто вагнеровской оперы «Кольцо Нибелунгов» – это все, что он вывез из Германии.

Но учение Гуссерля, **феноменология**, для него не менее важна, чем Шпенглер или, например, Кассирер. Нужно видеть смысл, нужно *за вещами видеть эйдос* этих

вещей. Но *эйдос вещей ничто, если мы теряем сами вещи*. Эйдос вещей, идея вещей нам нужна для того, чтобы вернуться к самим вещам – таков был тезис феноменологов («Назад к самим вещам!»). И поэтому Лосев пишет: «...диалектика, которая ничего не может сказать о вещах, ничего не умеет сказать о реальном теле, не стоит именовать диалектикой. Если диалектика не показывает, что в теле дана последняя осуществленность, что всякая жизнь есть жизнь тела того или иного, что *тело – движущий принцип всякого выражения, проявления, осуществления*, то такую диалектику нужно вырвать с корнем из человеческого рода, и пусть будет отстранен всякий, кто станет ее насаждать среди нас и развивать. Много итак развелось всяких шарлатанов и мерзавцев, и *абстрактная диалектика не понимающая тело, его сокровенного смысла, да будет изничтожена* наряду с холерными и тифозными бациллами». Думаю, что здесь надо обратить внимание на *пародийность* текста Лосева, где он, отчасти, воспроизводит такой средневековый трактат против еретиков, а отчасти напоминает по стилистике советских философов, которые репродуцируют эту логику.

Далее Лосев говорит о третьей черте – что *диалектика действительно абстрактна*, но дело не в том, что она абстрактна, а в том, что она является скелетом в жизни, и этот скелет может быть нормальный, прямой, а может быть кривой, скрюченный, болезненный. «**Абстракция** – это *то, что не уводит нас от реальности, а возвращает к ней*. Думают, что спасти реальность можно тупым ощущением к вещам, в каком даже многие животные превосходят человека. Нет, диалектика абстрактна. Она есть как бы скелет жизни, ритм жизни, оформление и осмысление жизни. Не ищите реальности в безымянном в бессловесном и хаотическом. Скелет, стержень, форма, фигура жизни также реальна, как и сама жизнь».

Ну и, наконец, четвертая черта – это **абсолютный эмпиризм диалектики**. То есть, диалектика требует абсолютного эмпиризма. *Диалектика ни есть никакая теория, она абсолютно не теоретична, диалектика есть просто глаза, которыми философ может видеть жизнь*. Однако это именно хорошие глаза. Куда они проникли, там все освещается, проявляется, делается разумным и зримым. Абсолютный эмпиризм диалектики не означает тупого и слепого эмпиризма, который из сознательности следует за неразберихой фактов и во имя чистоты и опыта жертвует ясностью и строгостью мысли. Диалектика – абсолютная ясность, строгость и стройность мысли.

Дальше он под именем «один писатель» упоминает *Одоевского*, который в «*Русских ночах*» рассказывает о некоем медике, которому пришлось лечить портного от горячки: «Так как больной при смерти просил ветчины, то медик, видя, что больного спасти уже нельзя, дает ему ветчины, а больной покушал ветчины и выздоровел. Врач тщательно занес в свою записную книжку: «Ветчина – успешное средство от горячки». Через несколько дней тот же врач лечил от горячки сапожника. Опираясь на опыт, врач предписал больному ветчину, и больной умер. Врач на основании правил записи фактов,

как они есть, не примешивая никаких умствований, прибавил к прежнему наблюдению следующее: «Ветчина – средство полезное для портных, но не для сапожников». Хотите вы быть эмпириком таким как этот врач? По-вашему – он эмпирик. А по-моему – просто дурак. И критиковать подобный эмпиризм не достойно людей, именующих себя философами».

В этих понятиях *диалектика как непосредственное знание, диалектика как эмпирическое знание, диалектика как абстрактно-конкретное знание*, прослеживается, в общем-то, реализм диалектики как знание о вещах: Гегель сквозь очки Гуссерля, сквозь очки феноменологии. Совсем уж удивительно, что вот этот фрагмент завершается «Танцующей песнью Заратустры» из «*Так говорил Заратустра*» Ницше, что для Лосева не типично. Ницше явно не входит в круг его главных философских авторитетов. Но скорее, это песнь – есть проявление некоего *философского энтузиазма*, которым охвачен Лосев потому, что без энтузиазма не написать эти шесть с половиной тысяч (только опубликованных) страниц. А еще есть ряд книг, которые до сих пор выходят, как например «*Диалектические основания математики*», или двухтомник о *Николае Кузанском*.

Философия имени

Если мы обратимся к самой **философии имени**, то здесь читателя приводит в шок, в ступор лосевский анализ, где имя раскладывается, распадается на шестьдесят семь аспектов, на шестьдесят семь отдельных полаганий. Как изучить, как запомнить, как и зачем Лосеву нужно такое бесконечное многообразие терминов и понятий? Но все это распределяется на четыре отдела, где первый и четвертый наиболее лаконичны и состоят из одного пункта: **абсолютный меон и апофатический момент**.

Если мы вспомним «*Науку логики*» Гегеля, то все движение науки происходит от *небытия*, которое *тождественно чистому бытию*, к **понятию**. А здесь движение иде *от меона к апофатике*. Что это такое? **Меон** – это небытие. Но *это небытие, являющееся потенциальным бытием*. Частица *ме* в греческом языке отлична от частички, которая обозначает полное небытие, полное отсутствие какого бы то ни было бытия. Поэтому мы отталкиваемся от хаоса потенциальности, от бездны, из которой звучит некий первый утверждающий звук. Как в «*Сотворении мира*» Генделя звучит первый массивный аккорд, как некая творческая фраза, сказанная Богом: «Да будет!».

И вот поэтому второй раздел «*Меон в фокусе осмысления*» и третий – «*Сущность или смысл*» и есть как раз основной механизм лосевской диалектики имени. Здесь мы встречаем, с одной стороны, традиционные понятия *лингвистики*, которые говорят нам *о знаке, о значении, о смысле*. С другой стороны, здесь также традиционные понятия *логики*. Они говорят нам о разделах школьного учебника по формальной логике: *понятия, суждения, определения, умозаключения*. То есть, можно сказать так, что это

такая комбинаторика эйдоса и логоса, и в этих взаимосвязях двух ключевых философских понятий и происходит аналитика имени у Лосева. Если **эйдетическая сторона** – это то, что тяготеет к *смыслу*, к значению имени, то **логическая сторона** – это то что тяготеет к *выраженности имени во времени*. Логос, вообще-то говоря, не слово, а *осмысленная речь*. Поэтому во втором разделе мы встречаемся с лесенкой понятий – *фонема, сонема, нозма, идея*. Ничего сверхъестественного, хотя каждое из них тоже имеет свои внутренние ступеньки. Например, говоря о фонеме, Лосев выделяет *звук, голос, членораздельность, совокупность членораздельных звуков, особенности произносящего*. Ну кто спорит? Слово ведь можно высказать. Его можно сказать шепотом. Его можно сказать с трибуны. Можно и сказать с разными интонациями. Разным тембром. И от этого значение слова может кардинально поменяться.

Ну а в третьем разделе «Сущность или смысл» – без инобытия или меона, сначала Лосев анализирует *смысл в модусе явной сущности*, где речь идет о энергеме, энергии, различных типах энергии. А потом и *смысл в модусе процесса метода*. Это формально-логический логос: понятия, суждения, определения, умозаключения. Для Лосева очень важна *неоплатоническая диалектика*. Лосев – это не только Гегель, это Прокл, и одним из ключевых понятий для лосевской диалектики является понятие **единство подвижного покоя самотождественного различия** – ЕППСР. То есть, пять понятий, которые включают в себя два *оксюморона* потому, что подвижной покой – это противоречие, точно так же, как и самотождественное различие – тоже противоречие. Если мы возьмем все это в *единстве*, то мы увидим, что это выражение есть какая-то *попытка уловить становящееся*. Становящееся, которое все время ускользает у нас из рук, все время становится *алогическим*.

Иными словами, мы хотим, чтобы все развивалось логически, по намеченному, прописанному, предписанному руслу, от А – к В, от В – к С, а оно иногда развивается совсем не логически – от А перескакивает к С, и так далее. И вот это **алогическое становление** и есть то, что Лосев пытается поймать, понять, в своей аналитике имени.

Обычно считают, что философ оперирует *триадой*. Но это не Лосев. У него триада становится *тетрактидой* и тяготеет к *пентаде*. Таков лосевский механизм диалектики художественной формы. Не случайно для русской софиологии (а Лосев бесспорно к ней относится) он анализировал *софиологию Соловьева*. Мы упоминали, что он увлекался Соловьевым в юности, и последняя книга Лосева была посвящена Соловьеву «*В. Соловьев и его время*». Для софиологов всегда возникает проблема этой *четвертой ипостаси*. То есть Троица, а *София* – она как-бы *четвертая ипостась*, она какая-то тень, которая выпадает из этого триединства. Можно сказать, что с Софией нас четверо. Таким образом, получается *тетрактида*. А если еще это воплощается в ином, то это *пентада*.

Но и в выражении единство подвижного покоя самотождественного различия – тоже видим пять понятий. Это понятие *Прокла* встречается уже в части, где речь идет об анализе имени: эйдос и идентичность подвижного покоя самотождественного различия.

Думаю, что лекции недостаточно для того, чтобы разобраться в лосевской философии имени. Для этого надо погрузиться в мир философии и понятий. Я нашел один экземпляр «*Философии имени*» в Париже, в библиотеке богословского института. Его привез туда *Антон Владимирович Карташов*. Он купил этот экземпляр где-то в Америке у букиниста, и привез в Сан-Серж. И там был такой архимандрит *Евфимий Верд*, немножко чудной, но его чужаковатость была чужаковатостью философа. Он тоже создавал свою философскую систему, даже храм под Парижем построил как некое воплощение этой системы. Он занимался тем, что он чертил на полях «*Философии имени*» некие схемки. То же самое он проделывал с «*Критикой чистого разума*» *Канта*. Он пытался перевести философский язык этой книги на язык христианской триадологии. И существовала *версия*, что *Лосев* – это христианский мыслитель, богослов, но вот советская власть его лишила возможности высказывания, и поэтому он все зашифровал в своих текстах, зашифровал христианское учение.

Но я думаю, что это не так. Лосев, все-таки, был философ. И в этом анализе есть много того, что и не нужно ни в каком богословском изложении. Богословие и не должно уж слишком усложнять, иначе оно становится чуждым верующим, не удобоваримым, ведет к ереси. А вот философская ересеология, как говорил Булгаков, может усложнять сколько угодно.

Философия мифа и философия символа

И очень важно, что в тексте «*Философии имени*» мы встречаем основные понятия для лосевской философии – это понятие **символа** и понятие **мифа**. Я бы даже сказал, что для первого лосевского восьмикнижия понятие мифа является главным. Но уже в позднем творчестве Лосев уходит от мифа и начинает больше говорить о символе («*Проблема символа и реалистическое искусство*»).

Это и понятно, потому что миф – слово, имеющее религиозную и идеологическую нагрузку. Лосев – это такой антипод *Кассирера*. Кассирер, неокантианец, в «*Философии символических форм*» ставит задачу *освобождения от мифа*, выявление мифа как чего-то темного, иррационального в структурах рациональности, *выведение мифа за пределы рациональности*. А Лосев идет в обратную сторону: он говорит, что мы никуда не денемся от мифа. *Миф – это высший способ постижения реальности*. И абсолютная диалектика – это и есть *абсолютная мифология*. Миф отличается от метафизики, от философии тем, что не абстрактен. Он включает в себя *конкретное бытие*, чувственное бытие, чувственно-определенное бытие.

На самом деле, уже в «*Философии имени*» мы видим, как Лосев работает с мифом, как он говорит о картине мира. Тогда еще не было понятия *парадигма*, которое уже после *Томаса Куна* вошло в историю наук, но, тем не менее, об этом идет речь. Картина мира – это определенная мифологема. То есть, мы воспринимаем мир не потому, что он таков и есть, а потому, что *мы живем в мире как в мифе*.

И вот так *миф ньютоновской вселенной*, который сменяет *миф птолемеевской вселенной*, прежнюю картину мира. Что мы можем сказать об этом мире без Бога? Или где Бог нужен лишь как первотолчок, как *deus ex machina*, как то, что запускает в них механизм. Вот, что говорит об этом Лосев: «Мир без конца и предела, без формы и охвата. Мир нигде не кончающийся и пребывающий в абсолютной тьме межзвездных пространств. Мир, в котором пребывает вечная и неизменная температура 273 градуса ниже нуля. Мир, состоящий из мельчайших атомов, различных между собой лишь в количественном соотношении и вечно двигающихся по точнейшим и абсолютнейшим законам, создавая нерушимую и железную скованность вечного и неумолимого механизма. Мир, в котором отсутствует сознание и душа, ибо все это лишь одна из многочисленных функций материи, наряду с электричеством и теплотой. И только лишь своекорыстие людей приводит нас к тому, что мы начинаем верить в какую-то душу, которой реально нет, и в какое-то сознание, которое есть пустой вымысел и злостная выдумка. Мир, в котором мы лишь незаметная песчинка, никому не нужная и затерявшаяся в бездне и пучине таких-же песчинок, как и наша Земля. Мир, в котором не на кого надеяться, кроме как на свои руки и в котором никто о нас не позаботится, кроме нас самих. Мир, в котором все смертно и ничтожно. Но велико будущее человечество, воздвигаемое как механистическое и бездушная вселенная на вселенском кладбище людей, превратившихся в мешки с червяками, где единственной нашей целью должно быть твердое и неукоснительное движение вперед против души, сознания, религии, прочего дурмана. Мир – труп, которому мы обязаны служить верой и правдой и отдать свою жизнь во имя общего. Я спрашиваю – *разве это не мифология?* Разве это не затаенная мечта нашей культуры? Разве мы можем умереть? Мы – новая Европа, не положившая свои кости ради торжества материализма. Нет. Мы верим в нашу материю, поклоняемся и служим ей. И никто не в праве отнять ее у нас. Мы столько положили труда и усилия, чтобы спасти материю. И легко вам идеалистам, не пострадавшим за материю, критиковать материализм. Нет, вы пойдите-ка, пострадайте-ка, вместе с нами. А потом мы посмотрим, повернется ли язык у вас критиковать нас и нашу материю».

Ну, опять-таки, это пародийный текст. Но ирония судьбы в том, что, когда Лосев после лагеря будет все-таки допущен в 42-м году до преподавания на философском факультете (в 41-м году факультет был воссоздан), а Лосев был принят на работу с сентября, ему придется формально признать, что он перековался, что он стал «молодым» марксистом (хотя ему было уже 52 года). И в поздних работах Лосева обязательны какие-то ритуальные, какие-то марксистские заговоры в буквальном смысле этого слова: мол,

только тот, кто понял теорию *Маркса*, может рассуждать о том, почему в античности, у такого-то философа возникает такая-то теория. Опять-таки, в этом видят такой компромисс философа – ведь надо же как-то работать.

Конечно, надо было мимикрировать под требования министерства образования. Но что-то в этом же прочитанном тексте говорит о том, что Лосев как мифолог мог перевоплощаться. Мог входить в разные роли, надевать разные маски. *А сущность маски состоит в том, что она иногда срывается с лицом.* Она прилипает к лицу настолько крепко, что мы уже *не можем различить где маска актера, а где его лицо.* И игра Лосева, по сути, игра с дьяволом потому, что диалектика мифа, где намеченный в «*Философии имени*» путь к использованию мифа как категории, анализирующий социальную реальность, разворачивается в наиболее полном объеме.

По сути, это книга, которую Лосеву не простили. Во-первых, книга была под изданием автора, как и предыдущие книги. Она прошла цензуру в гослитиздате, но Лосев позволил себе убрать замечания цензора и издать книгу так, как ему хотелось. И более того, написал второй том «Диалектики мифа», который тоже отнес в гослитиздат. Но этот второй том стал уже предметом чтения следователей и процесса на Лубянке. А процесс был обширный. Он касался не только Лосева. Лосеву «шили» руководство целой православной монархической партии – «Истинно-православной церкви». И по этому делу было взято было более ста человек, включая математика *Егорова*, который уже не вышел и умер в тюремной больнице. Лосеву довелось пережить два с половиной года в Беломорско-Балтийском канале, но в последствии он был выпущен из этой мясорубки. Состояние здоровья его было удручающим: начиналась слепота, и впоследствии Лосев полностью ослеп, и все его зрелые работы были не написаны, а надиктованы.

Но вот что же такое миф? Кстати, в западной философии **структурализм** обратится к *социальному пониманию мифа*. *Ролан Барт* пишет книгу «*Мифологии*», где миф тоже будет применяться и к спорту, и к политике, и к моде, и к рекламе, к самым разным сферам. Это созвучно позиции Лосева. Он считает, что миф – это вовсе не античные вымыслы и легенды, которые остались там в учебниках гимназий. Миф – это наш постоянный спутник. Но вот формулу мифа Лосев постоянно пытается уловить, пытается дать ее. Он идет по пути, по которому уже *Шеллинг* прошел в своих мюнхенских лекциях. Чем миф не является? Кстати, ссылок на Шеллинга, по-моему, особенно у Лосева нет. *Миф не выдумка, не поэтическое произведение, не метафизическое построение, не псевдонаучное построение.* Он отмечает те ложные теории мифа для того, чтобы в последних главах связать миф с теми ключевыми понятиями, которые для него создают **основу социального мифа**: понятие личности, понятие истории, понятие имени, понятие символа, понятие магии, понятие чуда.

Если определение свести к четкой, краткой формулировке, которую возможно запомнить, тогда миф – это **выраженная в словах чудесная личностная история**. Вот

для того, чтобы мы говорили о мифе, должен быть протагонист этого мифа, должен быть герой, должна быть *мифологизированная личность*. Личность эта *совершает чудеса*. Ее деяния, ее поступки выходят за грань обыденного опыта. Наконец, эта личность *проживает историю*, она претерпевает. Может даже гибнет в конце этого мифа. И бой идет за тело героя. Ну и наконец, это рассказанная история, *история, которая выражена в словах*. То есть, вот такое *насыщенное личностное бытие*, в котором еще присутствует символический комплекс (не один символ, а может быть группа символов). Например, в христианстве это *крест как символ страдания и воскресения*. Это *Вифлеемская звезда как символ Рождества*. Это многообразный *полифонический комплекс* символов, обладающих энергетикой, энергией.

Только тогда, когда *символ энергичен*, когда он сообщает нам что-то, когда *имя энергично*, тогда оно значимо для нас. Только тогда мы можем говорить о мифе. И здесь чудо вовсе не нарушение некоей естественной причинности, физических законов, хотя нам может показаться так. Эта некое *блаженное личностное самоопределение*. То есть, мы видим духовный смысл происходящих событий. Мы вкладываем в них *не закон естественной причинности*, а некое благодатно-личностное самоопределение. Как встреча, например. Она может быть рассчитана статистиками: с какой вероятностью два человека пересекутся в таком большом городе, как Москва, а может быть оценена как подарок судьбы или встреча старых друзей, которые не виделись много лет. Как встреча будущих супругов, которые случайно встретились, пройдя улице или оказавшись на одной дискотеке, или даже пересеклись в социальных сетях – и завязался их роман, их отношения. То есть, это *естественное событие*. Так же, как и рождение ребенка, наверное, есть естественное событие, если есть мужское и женское начала, и они соединяется.

Но мы можем видеть в этом событии *событие провиденциальное*. Во встрече можем видеть *встречу ноуменальную* – как говорил *Яков Друскин*. Иными словами, важна не сама естественная причинность, а наше *отношение* к этому. То есть, некое *благодатное, блаженное и личностное самоопределение относительно происходящего*. И вот сквозь призму этой теории мифа Лосев считает, что вообще можно увидеть все. Сквозь призму мифа увидеть и какие-то частые социальные феномены. Как, например, свет может быть проанализирован мифически. Лосев ничего не говорит о солнечном свете, но зато достаточно подробно разбирает *мифологию лунного света и электрического света*. Вся страна реализует план первой пятилетки, ГОЭЛРО, строит ДнепроГЭС, а Лосев пишет, что «свет электрических лампочек есть мертвый, механический свет». И далее: «Он не гипнотизирует, а только притупляет, огрубляет чувства. В нем есть ограниченность и пустота американизма, машинное и матерое производство жизни и тепла. Его создала *торгашеская душа новоевропейского дельца*, у которого *бедны и нетонки чувства, тяжелы и оземлянены мысли*. ... Это – таблица умножения, ставшая светом, и умное делание, выраженное на балалайке. Это – общение

душ, выраженное пудами и саженьями, жалкие потуги плохо одаренного недоучки стать гением и светочем жизни. Электрическому свету далеко до бесовщины. Слишком он уж неинтересен для этого. *Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предъявлять вексель...* Едва теплящаяся лампадка вытекает из православной догматики с такой же диалектической необходимостью, как царская власть в государстве или как наличие просвирни в храме, и вынимание частиц при литургии. Зажигать под иконами электрический свет так же нелепо. Есть такой же *нигилизм для православного, как летать на аэропланах или наливать в лампаду не древесное масло, а керосин*. Нелепо профессору танцевать, социалисту бояться вечных мук или любить искусство. Семейному человеку обедать в ресторане. И еврею не исполнять обряд обрезания. Так же нелепо, а главное *нигилистично для православного живое трепещущее пламя свечи или лампы заменить тривиальной абстракцией и холодным блюдом пошлого электрического освещения»*.

Действительно, были случаи, когда в начале века во вновь построенных храмах устанавливали электрические паникадила, а епископы отказывались их освящать, ссылаясь на то, что это неблагодарный электрический свет. Вот квартиры, в которых нет живого огня в печи, в свечах и лампадах – это «страшные» квартиры. Страшные квартиры – это напоминает нам главку из романа *Булгакова «Мастер и Маргарита»*. И напоминает неспроста потому, что по версии *В. Троицкого*, Лосев мог быть прототипом для булгаковского Мастера. Они жили на одном Арбате, на разных улицах, переулках. Лосев носил шапочку-скуфейку, которая символизировала его монашеский постриг. У Мастера тоже была такая шапочка.

Во время войны Лосев становится профессором философского факультета МГУ. Его приглашают для того, чтобы в будущем он возглавил *кафедру логики*. Инициатором приглашения Лосева был *Павел Сергеевич Попов*, опять-таки, близкий друг *Михаила Афанасьевича Булгакова*. Большая статья о Попове есть в булгаковской энциклопедии. Попов был виновником последней публикации *«Мастера и Маргариты»* сначала в журнале. Поэтому Попов приглашает Лосева в университет. Закрывают глаза на не только его судимость, но и на восьмикнижие, о котором знали, конечно, потому, что еще оставались люди, которые были связаны с дореволюционной школой, с дореволюционным образованием. Лосев читает в университете специальный курс по *«Науке логики» Гегеля* и рекомендует своим студентам в качестве пособия книгу *Ивана Александровича Ильина «Учение Гегеля о конкретности Бога и человека»*. Кстати, Ильин был пассажиром философского парохода.

Понятно, что долго Лосев в университете продержаться не мог. В 44-м году ему объявляют, что он переводится на другую работу. Его в порядке перевода направляют в *МГПИ имени Ленина* – педагогический институт, а в университете, на всякий случай, всех студентов, слушавших курсы Лосева, заставляют пересдать все экзамены с первого

курса, чтобы освободиться от возможной идеалистической заразы, которую мог привнести профессор.

Последующая жизнь Лосева – жизнь долгая, (он ушел в 88-м году), где было преподавание в педагогическом институте, преподавание классической мифологии, античной литературы, античной мифологии. При этом предпочитали не упоминать, что Лосев – это философ.

Но в последние годы Лосеву удалось что-то сказать и по философии. К нему пришел *Юрий Ростовцев* – редактор студенческого «*Меридиана*» и попросил его вести такие занятия с молодежной аудиторией, писать небольшие тексты по философии. Лосев придумал своего воображаемого персонажа, студента *Чаликова*, и печатал в «*Меридиане*» несколько бесед с Чаликовым. Чаликов оказался достаточно сообразительным парнишкой, хотя сначала косил под дурака. И впоследствии смело высказывал те мысли, которые высказывал молодой Лосев. А зрелый профессор, марксист ему отвечал: «Ну, конечно, это все не так, и ты не прав... и что мы получим, если будем все в науке видеть чудо, такого быть не может...». Это достаточно интересная форма говорения, открывающая *возможность высказаться через придуманный персонаж и самому же осудить потом эти мысли.*

У Лосева был какой-то азарт работы с молодежью. В одном из таких небольших завещаний, написанных для молодых, «*Сокровища мысли*», Лосев говорит о том, что *знания, наука, мысль были для него всегда источником жизненной силы и энергии, предметом и тайного и явного наслаждения: «Живая мысль делает человека бодрее, здоровее, сразу и сильнее, мягче, открытее, менее замкнутым, более простым и откровенным, так что радость живой мысли распространяется как бы по всему телу и заставляет сладко вздрагивать какие-то бессознательные глубины психики. Живая мысль сильнее всего и красивее всего. От нее делается теплее на душе и беззаботнее, а жизненное дело становится эффективнее и легче, сильнее и скромнее».*

И заканчивает этот текст Лосев таким немножко хулиганским призывом: *«Беритесь за ум, бросайтесь в живую мысль, в живую науку, в интимно-трепетное ощущение перехода от незнания к знанию и от бездействия к делу, в эту бесконечную золотистую даль вечной проблемности, трудной и глубокой, но простой, здоровой и усладительной. Певучими радостями овеяна живая мысль, бесконечной готовностью жить и работать, быть здоровым и крепким. Весельем и силой заряжен живой ум. Ваш мозг, воспитанный на стихии живой мысли, запретит вашему организму болеть, наградит долголетием, откроет в каждой пылинке великую мысль, превратит бытовые будни в счастье, осмыслит все трудности и приведет к светлым победам на великих фронтах борьбы за лучшее будущее».*

И вот когда жизненные силы стали покидать Лосева, он стал приближаться к порогу бытия, Россия дождалась до тысячелетия принятия крещения Святым равноапостольным князем *Владимиром*. Это событие как-то надо было отметить. И было понятно, что это большая дата. Но государство советское – светское. Что делать с религией, с церковью, верой? Попытались представить это как элемент культуры. Дескать, без нее не поймем и *Достоевского*. То есть, Достоевский – это ценность абсолютная, а вот христианство – относительная, комплементарная. Но, все-таки, какие-то мероприятия партия и правительство предприняли, например, передали Даниловский монастырь церкви.

И вот Лосев дожил до этого времени. И его попросили написать текст ко дню *Кирилла и Мефодия* 24 мая (теперь это День славянской письменности и культуры). И Лосев написал этот текст *«Реальность общего. Слово о Кирилле и Мефодии»*, который оказался такой эпитафией потому, что именно в этот день Алексей Федорович ушел из жизни. «Меня, как и всех, всегда учили: факты, факты, факты, самое главное – факты. От фактов – ни на шаг. Но жизнь меня научила другому. Я слишком часто убеждался, что все так называемые *факты всегда случайны, неожиданны, текучи и ненадежны и к счастью непонятны, а иной раз и прямо бессмысленны*. Поэтому мне волей-неволей часто приходилось иметь дело не только с фактами, но еще более того, с теми *общностями, без которых нельзя было понять и самих фактов*. И вот та реальная общность, те *священные предметы*, которые возникли у меня на путях моих обобщений: **родина, родная гимназия**, которую я кончил давно, еще до революции, **единство филологии и философии**, Кирилл и Мефодий как идеалы и образцы этого единения, и наконец **церковь** в здании моей гимназии в городе Новочеркасске на Дону, церковь посвященная Кириллу и Мефодию, где каждый год, 24-го мая торжественно праздновалась память этих славянских просветителей, и праздновалась не только церковью, но и во всей гимназии. За эти 70 лет многое изменилось. И я сам стал другой. Но иной раз где-то, в глубине души у меня звучит таинственный голос. Я слышу пение церковного тропаря, освящающего мою подлинно реальную общность». Так была поставлена точка в этой большой и не простой жизни Алексея Федоровича Лосева.

Лекция 13. Философия Густава Шпета.

Сегодня мы поговорим о **Густаве Густавовиче Шпете**, русском *феноменологе*, можно сказать, основателе **герменевтики** в России. Философе, который оказал большое влияние на методы в философии гуманитарных наук не только в России, но и в мире. Оказал влияние на структурализм, на постструктурализм, ну в частности, гений Шпета признавал *Клод Леви-Стросс*, *Роман Якобсон* – такие крупные имена европейской гуманитарной науки 20-го века.

Жизненные вехи Г. Шпета

В то время, как в своей стране, в СССР, философия Шпета была полностью забыта. И по признанию наших отечественных структуралистов, когда возникла московско-тартуская семантическая школа *Юрия Лотмана* и *Вячеслава Всеволодовича Иванова*, о Шпете знали очень мало. То есть, по сути все начинали с нуля. Это свидетельство того, что была прерывность в развитии гуманитарной культуры, и советская наука делала акценты на иных именах, на иных приоритетах, выбрасывая не только наследие русской религиозно-философской эмиграции. А Шпет не был никаким эмигрантом. Он никуда не уехал. Ему удалось вычеркнуть себя из списков «философских пароходов», остаться в советской России, плодотворно сотрудничать с советской властью, но тем не менее быть расстрелянным в 1937 году в Томске.

Его жизнь началась в Киеве в 1879 году, он был внебрачным сыном (еще один в плеяде внебрачных детей в русской философии) австро-венгерского офицера по фамилии *Кошац* и польского происхождения *Марцелины Шпетт*. Вообще фамилия Шпетт – это фамилия матери, и писалась она первоначально с двумя «т» на конце. Мы можем встретить в каких-то ранних публикациях Шпета именно такое написание. В последствии Шпет убрал одну букву т, чтобы фамилия выглядела более эстетично. Четыре буквы – Шпет.

Он поступил в *Киевский императорский университет равноапостольного князя Владимира* на физико-математический факультет, но проучился там не долго. Он был арестован за участие в революционной деятельности, как и *Бердяев*, который учился в том же университете. Но Бердяев был сослан, а Шпет оказался в тюрьме. Время, проведенное в тюрьме, он не тратил даром. Интерес к философии уже сформировался в это время, и Шпет переводит философские работы, философские статьи, в частности, *Генриха Риккорта*, находясь в тюрьме. А выйдя на свободу, он восстанавливается в Киевском университете, но уже на историко-филологическом факультете, где в это время преподает *Георгий Иванович Челпанов* – грек по происхождению и философ, который является основоположником *экспериментальной психологии* в России.

Впоследствии Челпанов переезжает в Москву и создает в *Московском университете* институт экспериментальной психологии.

Шпет переезжает в Москву вместе со своим учителем. Но ранние годы, годы формирования, интенсивных занятий привели к тому, что уже до 1910 года, до кризиса и до своего отъезда в Геттинген, в Германию, Шпет является автором двух монографий. Это «*Проблема причинности у Юма и Канта*» и «*Память в экспериментальной психологии*». То есть, надо признать, что он на тот момент уже не новичок в философии.

Учеба в Германии, куда Шпет едет вовсе не с таким уж настроением заниматься философией, он говорит своим друзьям по «*Мусагету*», в частности, *Балтрушайтису*, что он по натуре поэт, и что философия ему вовсе не нужна. Но человек предполагает, а Бог располагает, что называется. Поэтому, встреча с *Эдмундом Гуссерлем* и ученичество у него играет в его судьбе решающее значение. Он становится гуссерлианцем. Он пишет книгу «*Явление и смысл*», которая выходит в России в 1914-м году, и которая является, по сути, критическим изложением «*Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии*» Гуссерля, только что вышедшей в 12-м году.

Про немецкие годы обучения есть разные воспоминания. Есть воспоминание *Федора Степуна* (был одним из членов редакции журнала «*Логос*», который издавался в «*Мусагете*») который пересекается со Шпетом в Германии и вспоминает образ такого лихого пьяницы, который очень любил кутить, гулять. А когда он написал свое выпускное сочинение, свою диссертацию в Германии, он заказал банкет в пивной, но перепутал даты в рассылке приглашений немецкой профессуры. И оказалось, что, когда Шпет пришел в пивную – там гостей не оказалось. Тогда он попросил пригласить всех извозчиков, которые были в округе и лихо отпраздновал с ними свою защиту (не знаю, достоверно ли это событие или легендарно из повествования Ф. Степуна).

Феноменология

Надо сказать, что с кругом «*Логоса*» Шпет был в достаточно напряженных отношениях. «*Логос*» был *неокантианский* журнал. Кроме того, это журнал международный, российско-германский. Он выходил и в России, и в Германии. Не с одинаковым содержанием, но тем не менее, под одним брендом. Шпет отрицательно относился к неокантианству. Он считал, что это отрицательная, непродуктивная философия, но в «*Логосе*» был опубликован перевод статьи Э. Гуссерля «*Философия как строгая наука*». И Шпет вполне бы подписался под этими словами. Для него философия действительно строгая наука, позволяющая описывать эйдосы, смыслы, заниматься сознанием, так как его понимает *феноменологическая* мысль, не натурализуя и не психологизируя его. То есть, два важнейших тезиса Гуссерля – это *борьба против психологизма* (против психологического понимания сознания) и *борьба против*

натуралистического понимания сознания, то есть сведения сознания к физиологии, к природным основам головного мозга, нейронной деятельности человека.

Отъезд Шпета также был связан и с внутренним кризисом, личным. Шпет был дважды женат. Первый раз он был женат на актрисе *Марии Крестовоздвиженской*, которая выступала под артистическим псевдонимом Крестовская, и от нее у Шпета было двое детей. И уже по возвращении из Германии, преподавая в одной женской гимназии, он сделал предложение молодой девушке, которую звали *Наталья Константиновна Гучкова*. Это его второй брак, в котором родилось трое детей.

Шпет – это не только автор большого, впечатляющего философского наследия (сейчас вышли уже двенадцать томов его «Собраний сочинений», под редакцией *Татьяны Геннадьевны Щедриной*), но и основатель большой фамилии. Даже нескольких династий. Несколько ветвей. Среди его потомков есть и очень известные люди. Например, балерина *Екатерина Сергеевна Максимова*, народная артистка Советского союза, сейчас уже ушедшая из жизни, является родной внучкой Г. Шпета. В общем, его отъезд в Германию, погружение в философские штудии, был связан и с преодолением личного жизненного кризиса.

Позже Шпет возвращается в Москву и становится приват-доцентом историко-филологического факультета Московского университета, и здесь начинается «*Явление и смысл*» 1914 года, начинается уже такой известный зрелый Шпет. Его магистерская диссертация формулируется как «*История, как проблема логики*» (1918 год). В ряду других его работ значатся «*Очерки развития русской философии*», «*Введение в этническую психологию*», «*Внутренняя форма слова*», «*Герменевтика и ее проблемы*». Это уже более поздние работы.

А таким хорошим введением в Шпета, введением в его мысль, кроме «*Явления и смысла*» могут стать небольшие философские очерки, которые он публикует в «*Вопросах психологии*», а в последствии в своем журнале, который он начинает издавать в 1917 году. Это скорей не журнал, а альманах – «*Мысль и слово*». Я имею ввиду статью Шпета «*Сознание и его собственник*», вышедшую в «*Вопросах...*», а также статьи «*Мудрость или разум?*» и «*Скептик и его душа*». Это такие, своего рода, памфлеты, написанные очень ярко, с задором, и действительно Шпет – это человек, который умел быть «злым». И он сам у себя этот момент отмечал. В одном из дневников он пишет, что мало в нем теплоты и добра. Он культивировал в себе ожесточенность. Может быть, это свойственно человеку, который пришел в мир внебрачным ребенком. И вот такая злая, но веселая позиция критики, неприятия – это то, что вообще характеризует мысль Шпета и, если угодно, его психологический тип.

Часто говорят, что очень лихо написаны «*Очерки развития русской философии*» вышедшие в 1921 году, где, по сути Шпет *опровергает всякое право русской философии*

на самобытность. Он сводит все ее проявления к плагиату, к рецепции каких-то западных источников. Правда, надо сказать, что эта книга была дописана только до середины 19-го века, второй том «Очерков развития...» до нас не дошел. Если он был написан, то был утрачен. Но есть ряд очерков, которые Шпет пишет о *Лаврове*, о *Чернышевском*, о *Юркевиче*. В более поздних, блестящих работах вот этот общий пафос критицизма по отношению к русской философии – это вообще психологическая особенность Шпета.

Федор Степун, философ, который в послеоктябрьской зарубежье окажется в Германии и станет немецким профессором (автор книги воспоминаний «*Бывшее и несбывшееся*») так вспоминал о Шпете: «В публичных дискурсах Шпет выступал сравнительно редко, берег свою популярность и свое академическое достоинство. Среди его всегда интересных выступлений мне особенно запомнилось последнее. Жили мы уже под большевиками. В нетопленной аудитории Высших женских курсов шло публичное заседание *религиозно-философской академии*. Все сидели в пальто, шубах, валенках, как во внешней обстановке, так и в тревожном настроении собравшихся чувствовалось наступление вражьей власти. И повелительная необходимость не говорить перед ее лицом никаких случайных поверхностных и праздных слов. Доклад читал *Бердяев*. Тему я не помню, но помня Бердяева тех дней, уверен, что в его докладе должны были быть те духовные предметные слова о самом главном в жизни, которые мы все тогда от него ждали. Шпету доклад не понравился. Не представлявшая для него ничего нового христианская тенденция докладчика вдруг непомерно взволновала и даже возмутила его. Задергался маленький нос. Засверкали умнейшие в мире глазки, и понеслась придиричивая остроумная речь, богатая знаниями, ассоциациями, парадоксами, но в целом не убедительная и ненужная. Отдельных возражений Шпета я не помню. Помню только, что он запальчиво напал на христианство и с непонятной страстностью защищал в большевистской Москве Элладу. В этом выверте была конечно своя шпетовская логика. Думаю, что преувеличенно ощущая *внутреннюю близость христианского и коммунистического утопизмов*, Шпет только потому и говорил о светлой трезвой здешней Греции, что его раздражал традиционной в религиозно-философской академии взгляд на Москву как на Третий Рим. Какой, к черту, Третий Рим, когда в Кремле засели большевики. Не расстрелять ли вместе с большевиками и христиан, чтобы наконец-то выветрилась матушка Русь?»

Надо сказать, что здесь Степун чересчур передергивает, но тем не менее, действительно такой пафос *отвержения христианской метафизики*, христианской философии всеединства, христианского апофатизма, свойственен и характерен вот для такого очерка Шпета, как «*Скептик и его душа*», где скептиком выставляется не только пирронист, не только человек, наследующий античному скептицизму. Вообще, надо сказать, что термин **эпохэ** (воздержание от осуждений) гуссерлианцы взяли именно у скептиков. То есть, это был элемент *скептического арсенала*, который попал в

философию Гуссерля: *воздержание от осуждений в плане предметности*. Это значит, что мы описываем эйдосы и воздерживаемся от того, чтобы утверждать об онтологическом статусе предметов.

Но и в *религиозную мысль* тоже попадает скептическая критика. То есть, человек, который любит порассуждать о непостижимом (как Франк – о непознаваемом Боге, о трансцендентном, которое недоступно человеческому разумению и какому-то человеческому высказыванию о нем) – тоже берет в учет скептическую установку, основанную на непознаваемости абсолютного, непознаваемости высших сущностей.

Вот для Шпета **абсолютное** – это сама *действительность*. Сама действительность, в *многообразии ее связей, отношений, референциальных и структурных элементов, слова, знака, символа*. Это абсолютное, с которым работает Шпет. Ему не нужно выходить за пределы этой действительности. Она носит *социально-обусловленный характер, проектный характер*, характер корреляций человеческого сознания и той предметной сферы, тех социальных обстоятельств, с которыми человек работает.

Вместе с тем, Шпет работает и над созданием собственной системы. Интересно, что Шпет в одной из своих работ «Сознание и его собственник» откликается на традицию русской философской мысли, причем откликается, что удивительно, в положительном ключе. Он апеллирует к *Каутскому*, философу последней четверти 19-го века, к *Владимиру Соловьеву*, к *Сергею Трубецкому*. И он говорит о сознании, которое нельзя принимать атрибутивно, как собственность Я, как собственность субъекта. *Сознание им мыслится в феноменологическом ключе* – как то, что оно *не имеет собственника*. Как то, что является *ноэтической процедурой* полагания смыслов и выявления этих смыслов.

И действительно, не только Шпет, но и последующие авторы, обращали внимание на такой предфеноменологический характер мысли *Владимира Соловьева*. Например, об этом была книга *Хельмута Дамса* (1970-е годы). Но, правда, наш ведущий исследователь Гуссерля *Виктор Молчанов* разоблачил эту близость Соловьева к феноменологии, написав по этому поводу «*Исследования по феноменологии сознания*». Но тем не менее, Шпет видит в Соловьеве союзника.

И, кстати, мы говорим о зрелом Шпете. И вот интересная черта, которую Шпет сообщает своей невесте Гучковой (с которой он венчается уже после возвращения из Германии, но в Германии переписывается практически каждый день, поэтому эта ценнейшая переписка – свидетельство внутренней жизни Шпета). Он говорит, что его отвратили в юности символисты, и он не читал символистов потому, что его убедительно поразила *критика символистов*, выполненная Владимиром Соловьевым. То есть, это

значит, что Соловьев для него был такой референциальной фигурой. К нему Шпет прислушивался, ему он внимал.

«Мудрость или разум?» – это статья, написанная как скрытая полемика на брошюру *Михаила Гершензона*, автора «Вех», под названием «Мудрость Пушкина». Пушкин для молодого Шпета тоже был под сомнением. Потом эти сомнения рассеялись. Все-таки, Пушкин стал для него неким безусловным авторитетом. Но тем не менее, утверждение Гершензона, что есть *поэтическая мудрость, которая выше философского разума*, не устраивает Шпета. Он показывает, что все-таки философский тип дискурса, философский тип мысли связан, прежде всего, с логическими процедурами. И мудрость как такое ведение, вообще-то говоря, каким-то образом коррелируется с *интуицией*, с которой начинается, такое *неразделенное познание*. В том числе, и для Шпета это познание начинается с определенной интуиции, с *целостности схватывания бытия*. С *целостности восприятия* некоего сущего, в котором мы уже *потом различаем текст и контекст*.

Герменевтика

Вот Шпет в своей *герменевтике* будет убедительно *разделять понимание и интерпретацию*. **Понимание** – это основа науки. Но **интерпретация** вообще-то начинается там, где понимание заканчивается. Где понимания нет, мы начинаем интерпретировать. То есть, мы начинаем пробираться, мы начинаем докапываться до смысла вещей.

Иными словами, есть такая диалектика понимания и интерпретации, которая говорит о том, что для Шпета схватывание поэтического содержания вещи в каком-то *акте очевидности* (**очевидность** – важнейший для феноменологии термин, означающий *постижение некой смысловой или ментальной карты сущего*) стоит прежде любой интерпретации.

Кстати, надо сказать, что в «Мысль и слово» Шпет публикует полемическую статью *Соловьева* в его споре с *Лопатиным*. Эта неопубликованная статья, которая хранилась у Лопатина и которую перед смертью добыл *Павел Сергеевич Попов*, его ученик. И со своим предисловием Шпет опубликовал ее в одном из своих номеров «Мысль и слово». Это еще одно доказательство того, что Шпет в своей журнальной деятельности беседует с Соловьевым.

Работа 18-го года «Герменевтика и ее проблемы» – это, может быть, одна из ключевых работ Шпета. Безусловно, одна из ключевых работ, которая не была опубликована при жизни. Мне рассказывала профессор Будапештского университета *Анна Хан*, как в начале 80-х годов она вывозила ксерокопию этой работы в Будапешт, чтобы осуществить ее венгерский перевод, и для этого нужно было разрешение чуть-ли

не *Косыгина*, председателя совета министров СССР – прошение в высокие коридоры советской власти. И тем не менее, эта работа была впервые опубликована именно по-венгерски. В Советском союзе она стала выходить в ежегоднике журнале-альманахе «*Контекст*», который выпускался в Институте мировой литературы. И выходила, кажется, в четырех номерах «*Контекста*». Начали в СССР, а закончили уже после его распада. Такая сложная судьба у этой работы.

Герменевтика – это следующий шаг после феноменологии, и по мысли *Валерия Львовича Кузнецова*, недавно ушедшего из жизни профессора философского факультета – основная заслуга Шпета как раз и заключалась в соединении, в синтезе феноменологии и герменевтики. То есть, к *феноменологическим методам анализа смыслов*, а также аналитического постижения смыслов, Шпет прибавляет *методы герменевтической интерпретации*. Задача в его книге – это такой всесторонний обзор в истории герменевтики: *Шлеермахер, Гадамер, Дильтей*.

Первоначально герменевтика возникает как наука *теологическая*, как *интерпретация библейских текстов*. Для Шпета это ключ к *гуманитарному знанию*. Он основывается на идее **объективности смысла**, его познаваемости, причем познавать его можно с помощью разных методов: *философии, филологии, семиотики, логики, риторики*, и постижение смысла – это всегда постижение контекста. **Контекст** здесь является *условием понимания*. Задачей герменевтики должен явиться именно анализ контекста. Потом это назовут *дифференциальная функция языка*. Ведь для языка, для каждого высказывания обязательно есть контекст. Для Шпета это, конечно, *социально обусловленный контекст*. То есть, некая социальная реальность, этническая реальность, технологическая реальность. Поэтому так разнообразны темы его исследований. Например, в 27-м году он пишет «*Введение в этническую психологию*», весьма авангардную книгу, о которой сам *Леви-Стросс* будет высоко отзываться.

То есть, к герменевтике имеет отношение и социология, и история, понимаемая как своего рода *проективная деятельность человека*, человеческого субъекта. История – это не природная данность, которая будет интерпретирована, как, например, залегание геологических пород. И это не конструкт нашей интерпретации или наше желание построить историю так, как нам захочется, в целях политической конъюнктуры. А это именно **контекстуальное мышление**, где *человек активно проявляет себя в создании некой объективной творческой задачи*. И здесь нужно сказать, что Шпету пришлось этим заниматься, поскольку в советское время Шпет всячески стремился к активной жизненной позиции.

Он не уходит в подполье, не становится диссидентом, не ругает советскую власть ни разу, отнюдь. Он становится директором *Института научной философии* в 1921 году. Затем в 23-м году, когда институт закрывается, он становится вице-президентом *Российской академии художественных наук*, которая потом будет переименована в

ГАХН. И в качестве госзаказа, в качестве задачи, которая будет выполняться в ГАХНе - это создание философии творчества, создание творческой личности – человека будущего. Поэтому там были важны дисциплины, связанные с эстетикой, с творчеством.

«Словарь художественных терминов» проектируется и по сути пишется, но издается только уже в нашем веке, стараниями *Игоря Чубарова*, который много занимался Шпетом. Понятие формы, художественной формы, внутренней формы, внешней формы – это то, что заботит гахновцев. И коллектив ГАХНа, который собирает вокруг себя Шпет – это коллектив блестящих ученых. Достаточно назвать *Габричевского*, *Ахманова*, *Жимкина*. С ГАХНом сотрудничают *Василий Павлович Зубов* и *Алексей Федорович Лосев*. Это круг блестящих имен, ничуть не уступающий тем именам философов, которые отстают и оказываются в это время в эмиграции.

Так «*Герменевтика и ее проблемы*» остается не изданной работой при жизни Шпета и чудесным образом сохранившейся, сохраненной, благодаря потомкам Шпета. Благодаря *Марине Густавовне Шпет-Шторх*, (с которой мне довелось общаться, быть знакомым). Это дочь Шпета, о которой *Елена Яковлевич* сняла замечательный фильм «*Дочь философа Шпета*». И книга есть, которая так же называется. Марина Густавовна прожила сто один год. И она, работая преподавателем в ЦМШ, и не очень разбираясь в философии своего отца, понимала, что все это важно, все это значимо, и хранила манускрипты, хранила тексты, рукописи. Что-то даже оказалось в отделе рукописей Ленинской библиотеки. Она дождалась того часа, когда появились исследователи, которые стали ей помогать издавать это колоссальное шпетовское научное эпистолярное наследие.

Сегодня Шпет – это один из таких наиболее проработанных в плане издательской стратегии русских философов. Кстати, Марина Густавовна рассказывала, что в 35-м году Шпет был сослан в Енисейск. Но потом ему как-бы ослабили режим и разрешили переместиться в Томск. И он жил в Томске в сносных условиях, по крайней мере не в бараке. К нему могли приезжать гости из Москвы. Марина Густавовна была тогда ученицей 10-го класса средней школы и приезжала к папе. Она помогала ему заниматься переводом «*Феноменологии духа*» *Гегеля*. Тетрадки с выполненным переводом отсылались в Москву, в Гослитиздат. Оттуда приходили корректуры, они вычитывались, и, в общем, вся эта работа была выполнена, но из-за расстрела Шпета «*Феноменология духа*» вышла только в 50-е годы без указания фамилии переводчика. И ряд моментов в этом переводе был испорчен, специально вытравлен, чтобы показать, что Шпет чего-то не понимал.

Во всяком случае, такая работа свидетельствует о том, что и Марина Густавовна была причастна к одному из выдающихся достижений своего отца, потому что «*Феноменология духа*» больше никем не была переведена на русский язык. Это *единственный перевод*.

И вот если «Герменевтика и ее проблемы» не увидела свет, то увидела свет другая работа этого времени – «*Эстетические фрагменты*», которая была выпущена в трех выпусках, в трех брошюрах. Это было обусловлено ситуацией военного коммунизма и инфляцией. То есть, нужно было побыстрее напечатать, побыстрее продать, обернуть в деньги, пока они не сгорят от инфляции. И, в общем, такой же и содержательный характер «Эстетических фрагментов».

Это, в каком-то смысле, новаторское сочинение – *сочинение без плана*. Трудно сказать, о чем оно. Начинает Шпет с анализа поэмы Блока «*Двенадцать*», поэмы визионерской, и даже сам автор не очень понимал, что ему услышалось в белом ветре Революции, в белой метели Революции, где «в белом венчике из роз – впереди Иисус Христос». А потом Шпет переходит к анализу вообще *художественного творчества*. Именно *эстетической* стороны потому, что эстетическое связано с *выразительным* в художественном творчестве.

А вторая часть посвящена *поэтике*, которая не является собственно эстетикой и не решает эстетические проблемы. Но является *учением о чувственных и внутренних формах поэтического слова*, языка, независимо от того, эстетичны они или нет. «Скорее поэтика, – пишет Шпет, – может войти в состав философии искусства как дисциплины онтологической. **Эстетика в собственном смысле есть учение в эстетическом сознании, коррелятивное онтологическому учению об онтологическом предмете (прекрасном, возвышенном, трагическом)**».

Но и вот здесь этот термин «**внутренняя форма слова**», который потом станет названием книги 1927 года «*Внутренняя форма слова. Вариации на темы Вильгельма фон Гумбольдта*», где он активно прорабатывается Шпетом. И здесь он показывает, что внутренняя форма слова связана с *поэтической функцией языка*, с *поэтической функцией слова*, с возможностью слова выступать в различных значениях, выступать в конкретных отношениях: «*Как логический смысл есть данное, уразумеваемое в данном контексте, так символическое есть разумное в творимом контексте*. Логический смысл слова, *смысл логической формы есть отношение между вещами и предметами*, вставленными в общий контекст такого отношения, который в конечном счете есть *весь мир, вся действительность*. Поэтические формы суть творческие формы, суть символические формы, потому что, как указано, поэтические формы составляют аналогон логическим, а поэтический смысл символа — аналогон логического смысла... *в символе — отношения идеальных (внутренних) логических форм и реальных языковых форм* конкретного языка (синтагм). Символ и сам есть *sui generis* смысл — оттого-то он есть и тожество “бытия” и “мысли” — со-мысль и син-болон».

То есть, **логика** и логика языка, которая дифференцируется Шпетом от **синтаксиса** – это тоже важная тема. Имеет место сопоставление и различение двух понятий – синтаксического и логического. Язык стремится к этой творческой

поэтической функции, то есть, к способности слова выступать в виде тропа, в виде некой выразительной формы, в виде синтагмы – это как бы сопоставление разных данностей, если так можно выразиться. Красный свет будет разное выглядеть во флаге или в светофоре. Если мы видим в светофоре красный, то непременно должен быть и зеленый, и желтый. И, в этом отношении, это некое **синтагматическое соответствие**, где красный означает «стой!», зеленый – «иди!» или «подожди!» – желтый. Точно также можно представить себе красный цвет в другом синтагматическом соотношении: красный в крестьянском наряде, или красный в значении красивый. Красная площадь – красивая площадь. Тем не менее, цвет кремлевской стены – тоже красный. Красное и черное, красное и белое – это разные синтагматические обстоятельства. Тут действительность рождается в синтагматическом многообразии.

И Шпет выходит к понятию **символа**, понятию, которое так любо поэтическим символистам и религиозно-философским символистам. В это время много о символе пишут и *Павел Флоренский*, и *Вячеслав Иванов*, и *Сергей Николаевич Булгаков*, которые являются философскими символистами. Шпет стремится занять здесь свою вполне автономную нишу, где символ не требует «путешествия от реального к реальнейшему», по *Вячеславу Иванову*.

Символ не требует выхода за пределы этого мира к трансцендентным сущностям. Здесь **символ** – это и есть **живая жизнь действительности**. Шпет пишет: «Символ рождается только в переплетении синтагм, синтаксических форм, форм логических, нося на себе всегда печать обоих терминов. Сфера поэтических символических форм, сфера величайшей, напряженнейшей, огненной жизни слова. Это заросль, кипучая неистощимым жизнотворчеством слова. Мелькание и перебегание света, теней и блеска, символическая семасиология, каскад огней и всех цветов яркости, всякая симплифицирующая теория символов – ужимка обезьяны перед фейерверком. Чего требует от целителя развертывающийся перед ним творчество символа? “Любуйся ими и молчи”».

Вот тютчевский «*Silentium*» рассекается на отдельные строфы, становится иллюстрацией шпетовского понимания символа. Через символ внутреннее есть внешнее, идеальное – реальное, мысль – вещь. Через символ *идеальная мертвая пустота превращается в живые вещи*, вот в эти пахнущие, красочные, звонкие, жизнерадостные вещи. Питайся ими и молчи: символ не сравнение потому, что сравнение не творчество, а только познание. Оно в науке творчество, а в познании – символ творчества. Связанные с символом термины скорее *антитетичны*, исключают друг друга, сеют раздор. *Сравнение может творить смысл аллегорический* – в басне, в притче, но не в поэме, где не сравнение, а творчество, созидание образа из ничего.

Ну и вот эта полемика с христианским символизмом присутствует в «*Эстетических фрагментах*» достаточно явно: «Истинно, истинно SILENTIUM —

предмет последнего видения, *над-интеллектуального и над-интеллигибельного*, вполне реальное, *ens realissimum*. *Silentium* — верхний предел познания и бытия. Их слияние — не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тождество бытия и познания, не тайна (секрет) христианского полишинеля, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, то есть, которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресенье, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная поэзия».

В этом гимне символов, в этой «Танцующей песне» Шпета можно слышать отзвуки Заратустры *Ницше* и художественных манифестов и опер *Рихарда Вагнера*. Действительно, когда он писал «*Явление и смысл*», ему постоянно слышался «*Тангейзер*». Для Шпета характерна и музыкальность, любовь к музыке, и любовь к другим видам искусства. Надо сказать, что он тесно общается с художниками. Он дружит, и эта дружба связывает их на протяжении всей жизни — с *Юргисом Балтрушайтисом*, литовским поэтом. Он дружит с братьями *Метнерами*, с Николаем и Эмилием.

Его все время влечет к художникам, потому что именно там Шпету видится *опыт создания новой действительности*, или же *выявление действительности тех многообразных форм*, о которых можно говорить, как о творении из ничего, но о творении из ничего человеком. Бог Шпету не нужен. Но это вовсе не означает, что сам по себе он был безбожный и совсем не задававший себе никаких вопросов о своих взаимоотношениях с вечностью человек.

Вот его переписка, целый том «*Жизнь в письмах*», где опубликованы его письма к родным, к невесте, тому свидетельство. Если мы почитаем письма Шпета, мы увидим в общем-то, близость его к тем религиозным философам, с которыми он взаимодействует, с которыми он общается. На тех же заседаниях религиозно-философской академии *Бердяева*, и в университете, где он работает рядом с *Владимиром Эрном*, в одно время с *Булгаковым* и с *Иваном Ильиным*. Но это еще пока задача систематического описания мировоззрения Шпета и, кстати, панихида по Шпету служится лютеранским чином, служится в протестантской лютеранской церкви.

«*Внутренняя форма слова*» — это следующая книга после «*Эстетических фрагментов*», очень важная для понимания направленности шпетовской мысли. И здесь, опять-таки, важно слово, которое стоит под заглавием «*Вариации на тему Гумбольдта*». У *Гумбольдта* речь шла о *внутренней форме языка*. Понятие **внутренней формы слова** у *Гумбольдта* не было. Это скорее понятие, которое Шпетом конструируется. Кстати, не в последнюю очередь, в ориентировании на *Пушкина*. Шпет очень внимательно читал особенно последние тома *Пушкина*, где содержатся его критические статьи, литературно-критические статьи, его письма. И есть много пометок Шпета на

пушкинских томах. И он замечает у Пушкина где-то указание на такой *внешний характер использований слова*. Когда слово *не открывает своей внутренней глубины*. Когда оно *используется как инструмент*, как техническое что-то, но не то что оно подлинно в себе значит. И такое искаженное, *утилитарное употребление слова* характерно, например, для риторики. И надо сказать, что Шпет очень интересно анализирует вот это различие риторики и поэзии, риторики и философии во «*Внутренней форме слова*». Когда мы говорим о риторике, мы всегда имеем в виду что-то не настоящее – ну, это риторика – то есть, это некий пафос, который мы используем для убеждения, может быть сами не веря в то, в чем мы убеждаем нашего оппонента. Или стараемся убедить его в корыстных целях.

Конечно, это не вся риторика. И аристотелевская риторика была построена как наука, как искусство, а не как обман софистов. Но тем не менее, вот этот аспект риторической выразительности – это тоже один из аспектов *болезни слова*, если можно так сказать. У Шпета находим следующие мысли: «*Риторика воздействует патетически. Убеждает, но не отрешает предмет от действительности, а напротив, вдвигает его в гуцу житейского, суетного, злободневного. Научное, в своей идее, не в меньшей мере, чем поэтическое, чуждается всякой патетики и эротики, всякого экстаза, невзирая на то, что как указано в своих наиболее величавых формах, оно приходит к высшим формам вдохновения. Но не может быть не величавым, ни вдохновенным риторическое, неправдивое и не отрешенное применение логических форм в целях патетики*. Вовлечение в последний состав логической аргументации, переплетение пафоса и аргументации, употребление одного вместо другого и в целях другого – внутренние формы риторической речи остаются формой мелодически, но это *логические формы*, орошенные слезами, отравленные завистью и злобой, искаженные местью и ложью, или смягченные милосердием, овеванные трогательностью, проникнутые сердечным участием и благородством. И, все-таки, это логические формы, а не новые специфические, рядом с логическим и поэтическим. *Патетика может завлекать*. Очаровывать. Обольщать. Даже побуждать к подвигу или преступлению. И быть, таким образом, *действительней, чем философия, наука и поэзия*. Но как форма речи она все-таки не самостоятельна». Такой пример интересного анализа в культуре, где идеологическая советская риторика и фразеология начинает занимать все больше и больше места.

Надо сказать, что в 29-м году, когда Шпет остается без работы, ГАХН закрывается, он возвращается к своему ремеслу *переводчика*. Переводит трагедию Байрона, переводит «*Посмертные записки Пиквикского клуба*» Диккенса с подробнейшими комментариями, описывающими историю Англии это эпохи. Потом ему удается стать *проректором театрального вуза*. Так что, надо сказать, что эстетическая, поэтическая, экспрессивная, риторическая функция языка – это то, что он, опять-таки, использует в практической деятельности в подготовке будущих актеров.

Ну а если говорить о «*Внутренней форме слова*», пожалуй, одной из самых популярных книг Шпета, то я знаю, в частности, что моя коллега *Морис Дэн* в Бордо перевела на эту книгу на французский язык, и Шпету была посвящена большая конференция, которая проходила в Музее и центре изучения гуманитарных наук в Аквитании. Так что можно заявить, что эта книга прозвучала не только в России.

И здесь надо сказать, что сознание анализируется Шпетом в нераздельной связи с языком, в нераздельной связи со словом. Шпету присуще принципиальное рассмотрение **языкового сознания**: «Всегда необходимо ориентироваться на последнее его единство, которое и в задаче, и в осуществлении как всеобщее единство сознания и есть ничто иное как *единство культурного сознания*. То есть, *культура как целое* – это одно из измерений действительности и одно из пониманий контекста». Иными словами, когда мы что-то анализируем мы спрашиваем: где? в какую эпоху? в каком месте? в какой ситуации это работает?

Искусство, наука, право – не новые принципы модификации, а формы единого культурного сознания, имеющие в языке архетип и начало. *Философия языка*, в этом смысле, есть принципиальная *основа философии культуры*. Единственно, в чем она требует согласования – это конечная и последняя философская основа действительности – в ее *разумной практической и эстетической оправданности*.

Тот, кто ориентирован на познание действительности – для Шпета представитель **положительной философии**. То есть, он разделяет философию на *положительную*, которая ориентирована на *познание самой действительности* и *отрицательную*, которая является *критикой условия познания действительности*. То есть, условно говоря, той гносеологии, которая уверяет нас, подобно Канту, что к самой действительности мы доступа не имеем и познать истину мы тоже не можем. Истину познать мы можем, точно так же, как можем уяснить для себя и смысл художественного произведения. Здесь такой анти-постмодернистский подход Шпета, где именно *автор, а не читатель является творцом смысла* и этот *смысл должен быть нами усмотрен*, обнаружен, причем обнаружен не генетически, не исторически, не психологически, не за счет какого-то вчувствования психологического, а *за счет усмотрения и за счет понимания*.

Вернусь к «*Эстетическим фрагментам*», где задорный Шпет пишет о такого рода критиках, которые уходят от понимания смысла в сторону «обмусоливания» каких-то интимных подробностей о творце, о художнике, о поэте, которые, якобы должны помочь нам осуществить герменевтику, помочь вскрыть истинный смысл данного произведения: «Образуются порода людей, завинчивающих свое глубокомыслие на том, чтобы не понимать, что говорит N, пока им не известно, каких родителей N сын, по какому закону он воспитан, каковы его убеждения, и прочее. Беда в том, что и тогда, когда они все это знают, они все-таки ничего не понимают потому, что их всегда

раздирает на крошечные части сомнение: не лжет ли правдивое в данном случае, и не говорит правду лгун N в этом случае. В результате выходит, например, что никогда нельзя понять «Гамлета» потому, что не известно верил ли *Шекспир* в Бога, когда сочинял свою пьесу или не верил, пил ли он в то время лиссабонский или простой стаут, предавался стяжанию или смирялся душою, каялся и ставил свечи за упокой безвременно усопших, либо стяжателя. Или, на другой пример, вы думаете, что мчатся тучи, закружились бесы, и значит, что бесы мчатся и вьются, но это только ваша наивность, никаких бесов в природе не бывает, и генетическое глубокомыслие раскрывает вам глаза на истину — то — теща (родилась в таком-то году) утомленного (причины неврастенические) поэта (кровь — направления по компасу ЮЮВ) шелестит над его ухом (любил Моцарта, не понимал Баха) неоплаченными. (на сумму 40.000 рублей ассигнациями) счетами (фирмы и их адреса). Оставляя в стороне, по причине их вздорности, все теории происхождения, в том, что и в аргументе который пишущему это пришлось слышать от одного близкого ему юного существа, изобразившего в диктанте щепку через ять и мотивирующего это тем, что щепка происходит от полена».

В данном случае задорный эпизод из «*Эстетических фрагментов*» очень глубок. Очень часто любая интерпретация, не только художественного текста, но и может какого-то исторического события или поступка сводится к *генетической интерпретации*: а что его привело к этому? То есть, мы смотрим не на смысл явления, а смотрим на *то, что предшествовало этому смыслу*. «*Внутренняя форма слова*», наверное, есть некая масштабная рефлексия, и Шпет в это время производит ее уже не один: если мы возьмем, например, «*Философию имени*» Булгакова, мы там тоже увидим серьезное присутствие Гумбольдта. И обращение к его анализу языка, которое потом сказывается и у Потебни, и в русской филологической школе, которую представляет и Шиловский, и де Куртуне.

Чтобы подытожить весь наш экскурс, надо сказать, что Шпет тщательнейшим образом проанализировал *структуру слова* и выявил в нем его чувственные, звуковые, письменные и идеальные эйдетические формы слова. Причем, говоря во «*Внутренней форме слова*» о **морфологии** и **синтаксисе**, Шпет показал, что синтаксис стремится к *пределу семасиологического*, то есть смыслового. *Синтаксис* ведет нас дальше к поэтическим формам языка, а *морфология*, то есть, анализ внутреннего строения слова как части речи, слова как фонемы, ведет нас к *фонетике* и *звуковому пределу*. Но и то, и другое очень важно. Синтаксис в данном случае скорее онтологичен – он является «аналогом *логических форм*», как выражался Шпет, а морфология больше стремится к слову как физическому образованию.

Конечно, мы не можем охватить нашей лекцией всю широту и многообразие тем, которые затрагивает в своем достаточно сжатом жизненном пути (Шпет 1879-го года рождения и 1937-го года смерти), но, тем не менее, нужно представить себе, как пуля

может лишить жизни человека, который *знал 17 языков*, успешно работал в столь разнообразных сферах *гуманитарной науки*, гуманитарного знания, где столь блестяще применял свои интеллектуальные способности.

Стоит надеяться, что сегодня в доме на Брюсовом переулке, где жили знаменитые актеры МХАТа и Большого театра *Гельцер, Москвин* и другие, все-таки появится мемориальная доска, посвященная *Густаву Густавовичу Шпету*. Как она появилась в Томске на доме, где он провел свои последние месяцы жизни. Пока что на доме Шпета есть только табличка (я надеюсь, что она еще висит), установленная активистами движения «*Последний адрес*». Да, действительно, в Москве это был последний адрес Шпета. Такое *небрежение философами*, предпочтение пускай даже очень известных актеров, балерин, не относится к лучшим сторонам нашего национального самосознания. Люди, которые пытались разобраться в том, кто мы, куда мы идем, куда мы движемся, которые честно и блестяще работали в непростые годы, заслуживают, наверное, хотя бы того, чтобы их историческая память увековечивалась в мемориальных досках, на тех домах, где они жили и творили.

Лекция 14. Философия Ивана Ильина

Сегодня мы поговорим о философии **Ивана Александровича Ильина**. Он родился в Москве, в 1883 году, в семье чиновника дворцового ведомства. Его отец был одним из тех, кто организовывал коронацию *Александра III* в Большом кремлевском дворце. А мать была немка, по девичьей фамилии *Швейкерт*. Таким образом в нем сочетались русская и немецкая кровь.

Биографические вехи И. Ильина

По окончании гимназии, он поступил на юридический факультет Московского университета. И надо сказать, что в молодости Ильин не был чужд определенным левым увлечениям, даже одно время мысленно примыкал к *левым эсерам*. И в 1905 году написал брошюру, посвященную *Стеньке Разину*. То есть, этот феномен бунта, революции, яростным критиком которого он будет в своих зрелых произведениях, например, в «*Наших задачах*», интересовал молодого человека не только как предмет критики. Это было время *Первой русской революции*.

В 1906 году он закончил университет и был оставлен в университете для подготовки к диссертации. Стал преподавать на кафедре *энциклопедии и философии права* (это была кафедра на юридическом факультете, на которой также занимались философией, но с уклоном правовую специфику). Профессорами на этой кафедре были *Павел Иванович Новгородцев* и *Евгений Николаевич Трубецкой* – учителя Ивана Александровича Ильина.

В период преподавания в Московском университете, который разделяется его длительной стажировкой в Германии, где он слушал лекции *Гуссерля* в Геттингене, имела место активная философская работа, а также переводческая деятельность. Там он женится на *Наталье Николаевне Вокач*. И она тоже становится его философским соратником, союзником, соавтором его переводов и автором также и самостоятельных философских текстов. Правда она писала немного и недолго. И, кстати, пара была бездетна. Они прожили долгую семейную жизнь, но детей у Ильина в семье не было. Поэтому все силы, устремления моральные и физические он направил в философское творчество.

Ранние статьи Ильина, а их достаточно много, посвящены в основном *Фихте-старшему*: «*Философия Фихте как религия совести*», «*Кризис идеи субъекта в учении Фихте-старшего*». Но они также посвящены, например, *Максу Штирнеру*. Есть и весьма оригинальные статьи, в частности, «*Этюд о любезности*», который он предваряет эпиграфом из *Георга Зиммеля* – философа, автора «*Социальной дифференциации*», работы, которая была переведена на русский язык и была очень популярна тогда в

интеллектуальных кругах. Так вот эпитафия к этой статье звучит так: «В такой исторической эволюции познания особенно следовало, чтобы в такой, едва нарождающейся, науке как социология, все силы отдавались отдельным исследованиям, которые могла бы вложить в ее содержание и придать ей прочное значение».

И вот социологический этюд, или, вернее, социолого-психологический этюд Ильина, действительно, посвящен такому частному, казалось бы, феномену, как **любезность** – одно из качеств **общения**. И вот само общение Ильин рассматривает как вещь достаточно *прагматическую* – как то, что приносит нам не столько удовольствие, сколько страдание. И мы хотим избавиться, мы хотим отгородиться от ненужного для нас общения, выстраивая вокруг себя как бы такие бастионы. Если мы представим себе башню и рвы, которые ее окружают, то эти рвы есть как бы лимбы, которые отгораживают нас от ненужного общения. И общение можно выстроить *иерархично*: по *глубине* и по *дистанции*. То есть, чем меньше дистанция с человеком, с которым мы общаемся, тем больше глубина. Мы как бы пускаем в свой внутренний мир, но пускаем не всех, а только избранных, кого мы приближаем к себе. И самая *тесная, непосредственная среда общения* – это общение, связанное с **любовностью**, это близкий круг общения. Дальше идет **деликатность**. Дальше идет **любезность**. И дальше идет **вежливость**.

Вот самая отстраненная форма общения характеризуется чертой, которую мы называем **вежливость**. Она *не требует глубокого проникновения в душу другого человека*. Мы оказываем ему какие-то *минимальные знаки внимания*. Мы относимся к нему с *видимым уважением*, если у нас нет оснований для иного. Но вот оказывается, что любезность – это середина между вежливостью и деликатностью. И поскольку эта такой срединный слой общения, то он может быть в большей степени *подвержен разного рода двусмысленностям, диффамациям*. Мы любезны с человеком, который нам может быть не симпатичен, неприятен, но с которым мы вынуждены общаться в силу вынужденных обстоятельств: коллега по работе, весьма дальний член семьи.

Ильин рассматривает качества и свойства общения, исходя из того, что, во-первых, общение дает нам неосознанные импульсы, и общаемся мы не только, когда явно коммуницируем с человеком, допустим, находимся в одном пространстве, в одной комнате с незнакомым нам человеком. Мы молчим, но тем не менее понимаем, что испытываем его *присутствие*. Он с вниманием смотрит на нас, или наоборот, проявляет напускное безразличие. И здесь надо сказать, что общение – это деятельность, которая предполагает *талантливость*. Есть люди, талантливые в общении, а есть люди бездарные, которые не умеют общаться.

Вообще Ильин – человек достаточно *неврастенической* природы, иногда доходящей до болезненности. Он умел и презирать, и ненавидеть. И причина этой ненависти, охлаждения со стороны Ильина, была иногда совершенно непредсказуема.

Один из его ближайших его друзей – *Эмилий Мертон*, а друга Мертонна, *Андрея Белого*, Ильин терпеть не мог. Причем настолько, что один раз даже укусил его за ухо.

Ильин понимал вот такую неврастеническую сторону своей природы и даже ездил в Вену к *Фрейд*, брал у него сеансы психоанализа. Но как говорит *Евгения Герцог*, свояченица философа: «Не отомкнуть австрийскому ключу душу русского философа». И в этом смысле интересно обратить внимание на ее воспоминания, ведь она была двоюродной сестрой жены Ивана Александровича Ильина. Воспоминания эти подчас очень меткие: «Молодая чета жила на гроши, зарабатываемые переводами. Ни он, ни она не хотели жертвовать временем, которое целиком отдавали философии. Оковали себя железной аскезой. Все было строго расчислено, вплоть до того, сколько двугривенных можно в месяц потратить на извозчика, концерты. Театр – под запретом. А Ильин страстно любил музыку, художественный театр. Квартирка, две маленькие комнаты, блистали чистотой – заслуга Натальи, жены. Людей, друзей в их обиходе не было. Ильин оставлен при университете на кафедре философии права. Но теперь, влекомый к чистой философии, возненавидел и право, и профессора по кафедре Новгородцева, и сотоварищей. Всегда вдвоем, и *Кант*. Позднее – *Гегель*, процеженный сквозь *Гуссерля*. И так не год, не два. Винт завинчивался все туже. И вот, как отдушину, влечение к сестрам, таким не похожим на них, носимым туда-сюда прихотью сменяющихся вкусов. *Ницше*, античность, модернизм, восточная мистика. То, что отвращало от других – нас влекло. Бывают такие причуды».

А дальше, уже приближаясь к годам войны, которые Ильин проводит в Москве, он возвращается из Германии, как и многие русские стажеры, с началом Первой мировой. Причем, не успеваешь на поезд, и ему приходится сесть на корабль в Италии, чтобы доплыть до Севастополя. И есть воспоминания той же *Евгении Герцог*, вернее письмо, где она говорит, что приехали Ильины, и они такие жалкие, и он боится, что его призовут на фронт. Они оказываются у Герцог в Судаче.

Продолжая воспоминания Герцог: «В те годы, о которых я пишу, Ильины уже не нуждались. То ли наследство какое-то. Помню его кабинет большой с камином и с кожаной мебелью. Как не русским был он в своей аскетической выдержке, так нынче не по-русски, откровенно наслаждался комфортом, буржуазным благополучием. По матери немецкой крови, светлоглазый, рыжеватой масти, высокий и тонкий Иван Ильин – тип германца. И как бывает порой с русским немцами, у него была ревнивая любовь к русской стихии. Неразделенная любовь. Страстно любил художественный театр. Выискивал в игре его типично русские черты. Любил *Чехова*. Любил *Римского-Корсакова*. Так, как любят любовницу. Ненавидя тех, кто тоже смеет любить. Любил, не всегда различая некоторую безвкусицу. Например, *Сусанина* в русских былинах *Алексея Толстого*. Выйдет из кабинета на маленький заснеженный балкончик и влюбленно смотрит на свою Москву. Говорит подчеркнуто по-московски. Увлекается пейзажами

Нестерова. В послереволюционные годы он близко сошелся с самим художником, и тот написал его с книгой в руках, идущим вдоль тусклого озера и скудных березок, эдаким светловолосым мечтателем (Картина «Мыслитель» Нестерова находится в Русском музее и была написана незадолго до высылки Ильина в 1921 году). В 15-16-м году уже не мы одни с сестрой – объекты его сентиментальной дружбы. Он упоен сближением с композитором *Николаем Метнером*. Предан *Любови Гуревич*. Дружит с одним умным и тонким евреем – толкователем *Ницше*. И везде эта дружба напарывается на шипы. Здесь – враждебный ему *Ницше*. А *Метнер* – приятель *Белого*, особенно ненавистного Ильину. К нам, в Черниговский переулок, они теперь заглядывали редко. Трудно выкроить вечер, чтобы у нас наверняка никого не было. А придет Ильин, весь дружественно раскрытый, и не нам одним, всему, что окружает сестру, благоволит немного свысока к ее мужу, удостаивая философской дискуссии, возится с мальчиком, бегаем по комнате, дурачится, едко и зло пародирует молодых московских когенианцев, риккертанцев. Смеемся, хотя по нас что презираемый им *Коген*, что чтимый *Гуссерль* – одна мура! Но вот раскрытая книга с авторской надписью на столе – толчок к язвительному наскоку на кого-нибудь из наших друзей. Мы на дыбы. Слово за слово все резче. Расстаемся в холоде. А через день – его покаянное письмо. И опять все сызнова». И уже заканчивая свои воспоминания, Евгения Казимировна пишет: «Упрямо насилюя себя, годы и годы пишет все одну книгу о *Гегеле*. Мне так не довелось прочесть ее. И не удержала в памяти это толкование Гегеля, и вообще стержня его ильинских мыслей. Долгими и бесплодными были отношения. Совсем незачем. Так, грех попугал».

И. Ильин и его исследования Гегеля

Ну и действительно, книга, которая упоминается Герцог – это диссертация Ильина «*Учение Гегеля о конкретности Бога и человека*». Ильин писал ее долго. И защитил сразу как докторскую, минуя магистерскую степень, в 1918 году. Это была едва ли не последняя защита в Московском университете. Шел уже год Революции. Военный коммунизм. Аресты. И для того, чтобы защита состоялась, оппоненты Ильина *Новгородцев* и *Трубецкой* не ночевали у себя дома. Шли с какой-то квартиры, чтобы их не арестовали. И защита состоялась.

И действительно, эта книга была выдающимся событием, выдающимся вкладом в исследования Гегеля в России. А мы знаем, что русское гегельянство, русская любовь-нелюбовь к Гегелю восходит еще к 30-40-м годам XIX века, к *Белинскому*. Ну вот, книга это, по сути, такое тончайшее препарирование Гегеля. Там нет цитат, но на каждой странице по десять, по двадцать отсылок к различным гегелевским текстам. То есть, Ильин показывает, что то изложение Гегеля, та реконструкция которую он дает, основана на гегелевских текстах и ни на йоту не отходит от них.

Хотя сама идея – идея *страдающего Бога*, идея *Божественной трагедии*, по сути связана с тем, что человек в его свободе уходит от Бога и материя, которая по Гегелю, не

существенна, не бытийственна, все-таки берет свое и не позволяет сделать мир человека целиком божественным, не укладывается в Божественный замысел о творении. Эта тема неразрывно в творчестве Ильина связана с темой страдания, мирового страдания. Она пронизывает всю книгу. Все оба тома, где в первом говорится о Боге, а во втором – о человеке.

Вот в *«Лющем сердце»* – в книге тихих созерцаний, книге уже эмигрантской, будет такой фрагмент, который называется *«О мировой скорби»*: «По истине это один из основных законов нашего мира. Что *все вещества и все вещи несовершенны. И должны восходить к совершенству в борьбе и страдании*. Значение этого закона так велико и глубоко в жизни и творчестве людей, что настоящая зрелость человека начинается лишь с того момента, когда он продумает и прочувствует этот закон во всех его последствиях и выводах. Все, что есть хорошего, значительного и преходящего, а особенно гениального и Божественного в человеческой культуре, все это могло быть создано человеком только в страданиях. Все должно быть заслужено и оправдано им. Это имел в виду глубокомысленный чешский мистик *Яков Бёме*, когда говорил, что качество родится из муки». Таким образом, можно сказать, что тема страданий – это связующая тема всего творчества Ильина.

Есть также книга *«О тьме и просветлении»*, посвященная трем русским писателям *Бунину, Ремизову и Шмелёву*. Можно их в таком порядке разместить, соотнеся с *«Божественной комедией» Данте* – ад, чистилище и рай. То есть, Бунин – это поэт не благодатной, страстной человеческой природы, природы не преображенной ничем, как бы укореняющейся в этой физиологии страсти. Ремизов – это более самобытный, народный и интересный писатель. Но это писатель муки, и его герой мучается. А мука – безысходное страдание. Мука – это бесцельное страдание. Мука – это не преображающее человека страдание. И только в подлинном страдании, которое уподобляется страданию Бога на кресте, в страдании очищающем и освобождающем человек может достичь Божественности.

Вот интересно, что эта *тема Божественности, Божества, как цели человеческой культуры, человеческого познания, права, нравственности*, всех, скажем так, форм человеческого существования, тема, поставленная в книге Ильина – она, в общем-то, еще *не связана с какой-то реальной религиозной жизнью философа*. То есть, для него **философия** в эту пору и есть тот высший и единственный тип духовности, духовного делания, духовной жизни. А Божество, о котором он говорит, и Божественность, о которой он будет говорить, это *философское Божество* – божество *Гегеля*. Бытие человека связано с тем, что *в самом себе человек чувствует очень сильно волну инобытия*. И его борьба со страстями, борьба с помыслами, борьба с соблазнами, борьба за утверждение в себе творческого человека и есть вот это изживание инобытийственной природы, иного в себе.

Также интересно, что внутренний процесс, который происходит в душе философа, он описывает в категориях *гегелевской диалектики*, гегелевской феноменологии. И, по сути, эта книга «*Учение Гегеля о конкретности Бога и человека*», есть не только книга о Гегеле, но это есть и такой *дневник внутреннего опыта, философской аскезы*.

Надо сказать, что книга эта, по сути, является наиболее серьезным трудом русского философа, посвященного Гегелю. Не случайно, что даже в 40-е годы *Алексей Федорович Лосев*, когда он будет преподавать в Московском университете и читать курс по «*Науке логике*» Гегеля, будет рекомендовать книгу Ильина в качестве учебного пособия своим студентам. *Ленин* будет говорить своим соратникам – почему вы так не пишете о Ленине, как Ильин написал о Гегеле? То есть, для Ильича, который все-таки успел в Швейцарии посидеть в библиотеке, почитать и даже законспектировать гегелевскую «*Науку логике*», книга Ивана Александровича Ильина была интересна. Это не мешало тому, что после революции Ильина шесть раз арестовывали, два раза приговаривали к смерти. Что, правда, заканчивается для него благополучным исходом. То есть, в эмиграцию он уезжает живым. Это оказывается для него большим подарком.

Но не только Гегель, но и, например, *Фихте* был фигурой, к которой в русской философии относились по-разному. Так *Булгаков* считал Фихте таким люциферическим философом. Говорил о «пустыне люциферического отъединения» фихтеанства, о том, что «*фихтевские я, и большое, и малое, сколько не тужатся – не могут породить даже водорослей и чертополоха*». Но по-другому относится к Фихте *Евгений Трубецкой*, под редакцией которого первый том сочинений Фихте выходит в книгоиздательстве «*Путь*» *Маргариты Кирилловны Морозовой*. А, собственно, для Ивана Ильина Фихте – это практический философ. Практическая философия Фихте заключается в том, что *в его деле-действии преодолевается разрозненность, расщепление бытия на Божественное и мирское*. В себе самом, в своем сердце, фихтеанский философский герой находит Бога.

Вот, что пишет Ильин в своей статье «*Кризис субъекта в учении Фихте*»: «Лишь на ступени религии преодолевается по Фихте это расщепление бытия на Божественное и мирское. На этой ступени человек сознает, что есть один лишь Бог, и вне его ничего. Поднимись на точку зрения религии, и все покрывала исчезнут. Мир со своим мертвым принципом умрет для тебя, и само Божество вновь войдет в тебя в своей первой и изначальной форме как жизнь, как твоя собственная жизнь. *Став на точку зрения религии только и можно преодолеть рефлексю к самознанию и свободу, с которой начинало наукоучение, и которую оно теперь стремиться преодолеть*».

Но не только Фихте, но и *Макс Штирнер*, которого в европейской философии воспринимают как крайнего индивидуалиста, солипсиста, субъективного идеалиста, с его книгой «*Единственный и его собственность*» интересуется Ильин. И прочтение Штирнера у Ильина тоже далеко не только критическое. Он пытается найти в этом

сильном духовном начале, в человеке, где совпадает Я и Бог, принцип универсальности морали, универсальности нравственного законодательства.

Не секрет, что Ильин достаточно красивый в молодости, высокий, получил у студентов Московского университета кличку «белокурый Мефистофель». Он ярчайшим образом читал свои лекции. Он к ним тщательно готовился. Он их писал, заучивал наизусть. Он произносил их как подобает оратору, как подобает ритору, с пафосом и жестами, паузами, дифференцированными интонациями. Но что-то мефистофелевское было во всем этом.

Один из важных текстов Ильина, который как раз свидетельствует нам о том, что философия – это еще и искусство говорения, искусство произнесения речей или лекций – это «Три речи религиозной философии». Они будут изданы в Берлине, и их датировка – 1914-1923 год. И показательно, что в них меняется тональность, меняется отношение к вере, к религии. Если первая лекция «Философия как духовное делание» – это скорее такой опыт философской религии, философского акта понятого как религиозный, то последняя лекция уже свидетельствует о более вовлеченном религиозном опыте философа.

Понятийное содержание, которое мы встречаем в этих лекциях, представляет собой такое сочетание Гегеля и Гуссерля. Вообще Ильин пытается как бы применить два опыта феноменологии. И одно из таких ключевых понятий – это предметность, очевидность. То есть, мы должны видеть смыслы, мы должны видеть вещи в их идеальном содержании, с очевидностью. И здесь Ильин говорит об ответственности философа. Ответственность эта заключается в том, что философ должен избегать опасностей, которые перед ним стоят.

Первая опасность – это утилитарное приложение философии. Это отношение к философии как к чему-то служащему посторонним и чуждым целям, а не к самоценному, подавляющему, самозаконному деланию. А философ должен быть верен только одному – предметной очевидности, и всякий авторитет призван уступить ей добровольно, так как некогда ему самому уступали авторитеты прошлого: «Повиновение не предмету, не Богу, но “человекам”, – не может быть добродетелью философа: в этом основа философии как верующей науки – в этом автономия духовного опыта».

Вторая опасность заключается в том, что борьба за объективно верное испытание и действительное усмотрение предмета может замениться или скорым нахождением субъективных впечатлений или же нагромождением хаотических созданий личной бессознательной сферы. Вот такое поспешное философское обобщение, которое подменяется психологизмом: неудачный рассказ о том, что я за человек, и каковы мои мнения. А призыв к предметности, ответственности и

сверхличной очевидности объясняется претенциозностью и самоуверенностью призывающего.

Религиозный смысл философии

Вот здесь начинается и критика **антропософии** и различных мистических практик, дальновидений, в духе *Рудольфа Штейнера, Жиро, Ладыженского, Успенского*, в общем, отчасти, такого слишком вдохновенного философского интуитивизма, не опирающегося на предметность.

В основе философского делания, по Ильину, должен лежать **философский акт**. Философский акт в последствии сменится **религиозным актом**. И в «*Аксиомах религиозного опыта*» – большой и важной книге по философии религии, написанной уже в эмиграции, Ильин будет точно таким же образом описывать и религиозный акт. То есть, во всяком акте есть: некое *предметное содержание*, есть *субъект*, совершающий этот акт, и есть собственно сам *акт* – то, что связывает это предметное содержание и философствующего субъекта.

Точно также и в религии: есть *Бог* – *то, во что мы верим*, есть *верующий*, и есть *религиозный акт* – сам акт веры, которого может и не быть. И тогда совокупность религиозных доводов, религиозного учения, может быть сколь угодно великолепным, прекрасным, цельно, самодостаточно, но это никак не соединяет человека с предметом своей веры. Вот также и в философском акте, говоря языком Гуссерля, ноэтическое содержание должно быть связано с ноэзой, то есть, неким актом мышления, которое связывает мыслящее существо с предметной очевидностью.

Ильин отмечает и несколько аспектов философского акта. Во-первых, это **объективно-рациональный аспект**. В основе философии лежит *духовный опыт*, связующий ее с подлинной предметной объективностью. Философия – это наиболее *концентрированное приобщение человека к предметной реальности*. То есть, путем философского акта происходит растворение субъекта в предмете, а предмета – в субъекте.

Далее, наряду с этим объективно-рациональным аспектом философского акта, присутствует и **личный аспект философского акта**. Можно назвать его *творчеством характера*. Так *свобода, любовь, совесть, любовность как основа индивидуальности*, о которой мы говорили в «*Этюде о любезности*» – все это то, что определенным образом окрашивает философский акт.

Опять-таки, для Ильина очень важно это нравственное состояние мыслящего человека. Поэтому человек, который погружен в свою греховную жизнь, в соблазны, в избыточную и непросветленную чувственность, в темноту греха, вряд ли может мыслить ясно и отчетливо. Поэтому для Ильина очень важна **идея нравственного совершенства**,

нравственного очищения. Нравственный характер его личности часто приводил ко всевозможным осуждениям и уличениям других в безнравственности. Оказывается, что все сообщество окружавших его философов, поэтов, в особенности художников, были людьми, в высшей степени, безнравственными.

Есть также и **социальный аспект философского акта.** Люди, в духе *Гегеля*, мыслятся им как члены *единой божественной субстанции*. И в этом плане общество – это не только результирующая каких-то политических сил, стремлений и партий, а это такой *божественный коммунизм общения*.

Ну и, наконец, **экзистенциально-ценностный аспект философского акта**, который в единении с духовным предметом дает возможность человеку приобрести чувство своей объективной правоты в главном, *упрочить чувство собственного духовного достоинства*, воздвигнуть в душе живой центр духовных содержаний. Вот эта полнота жизни, которая есть для него жизнь в философии, предполагает узрение бытия, но и в его рациональных, и в его иррациональных основаниях. Через это человек как бы включается в Божественную суть мира. *Через соединение предметного содержания и личностной формы*, в которое это предметное содержание облекается, и *возможен философский акт*.

Кстати, вот это замечание о Ильине как о «белокуром Мефистофеле», и как о блестящем ораторе, тоже не случайно, потому, что после Революции Ильин остается в Московском университете и до 22-го года работает в нем, преподает, пишет работу «*О сущности правосознания*», которая не могла быть опубликована. Ильин даже одно время является деканом *факультета риторики* в Институте слова Московского университета. Возникает такое интересное образование, где работают многие преподаватели Московского университета: *Серезников, Бердяев*, и другие.

Так плавно мы подходим к этапу эмиграции. Ильин попал в тот «пул философов», которые выслались по постановлению ГПУ, по решению *Ленина*. Всего было выслано 12 философов, а общая численность высылаемых достигала 120 человек. А если считать с семьями, то их было гораздо больше – под четыреста человек. Надо сказать, что высылка по сути была спасением для этих людей. Потому, что по сути была квалифицирована как замена смертной казни – *высылка вместо расстрела*. И возвращение в Советскую Россию означало бы для этих людей неминуемую смертную казнь.

Так вот, из допросов, которые опубликованы в книге «*Высылка вместо расстрела*», мы узнаем, что Ильин был чуть ли не единственным среди философов, который четко сказал на допросе, что он *не является сторонником советской власти и не разделяет ее идеологии*. И на вопрос следователя: «о взглядах на структуру советской власти, на систему пролетарского государства» ответ его был: «Считаю советскую

власть исторически неизбежным оформлением великого общественно-духовного недуга, назревавшего в России в течении нескольких сот лет».

Отношение Ильина к Октябрьской Революции было однозначно негативным, а вот о Февральской можно поспорить. То есть, первоначально, как и большинство интеллигенции Ильин считал Февральскую революцию большим достижением, даже завоеванием. Его нельзя квалифицировать как монархиста в политике, как человека, безусловно приверженного монархической форме правления. Конечно, Ильин – государственный. Но *государство для него совсем не тождественно монархии, самодержавию*. Уже потом в «*Наших задачах*», которые выйдут после войны, он будет достаточно критично оценивать заветы Февраля: «Государство без принуждения, без религиозной основы, без монархического благоговения и верности, построенное на силах отвлеченного довода и прекраснословия, на пафосе безрелигиозной морали, на сентиментальной вере во "все прекрасное" и в "разум" революционного народа. Словом, «демократизм» в состоянии анархического "умиления"».

Это прекраснодушие, эта ни на чем не основанная вера в демократические возможности России – это будет уже потом. Он будет обличать Революцию много лет спустя, но, как говорится, кулаками после драки не машут. Тоже, в общем-то, диагноз большевизма, который связан для него с какой-то общей болезнью российской культуры. «Революция и большевизм - пишет он, - возникли из *формализации духовной культуры*, из коей *стало давно уже отлетать живое духовно-священное и животворящее содержание*. Формализировалось *государство* — культ демократизма как формально-числового изъяснения атома. Формализировалось *хозяйство* — машина; акционерная компания, трест, банк, биржа. Формализировалась *религия* — держащаяся за обряды, но внутренне разлагающаяся от рассудочности и безверия. Формализировалась *наука* — математика, естествознание, формальная юриспруденция, торжество рассудочного акта. Формализировалось *искусство* — поиски внешнего (модернизм, погоня за эффектом) при внутреннем опустошении; вседозволенность в содержании и в форме. Человечество во власти машины, рассудка, схемы, трюка, оно увлекается количеством и теряет вкус к качеству; оно увлечено *внешним материальным миром и разучается жить и творить внутренне, духовно*. Оно ищет "как" и теряет "что"».

Соответственно, происходит «гибель языка» – *орфографическая реформа*, которую Ильин будет жестко обличать. Правда, нужно сказать, что истоки ее не были связаны с большевиками. Эта реформа была разработана в Российской Академии Наук еще в 1904 году. Еще *Толстому* довелось ознакомиться с этим проектом и высказать крайне негативное отношение к нему: когда из русского языка пропадает пять букв, и мы не знаем, каким миром мы мазаны. То есть, мир – это общество, это состояние без войны, или это священное масло, которым необходимо помазывать при крещении.

И, надо сказать, Ильин здесь прав. Язык является, в определенном смысле, зеркалом социальных изменений, социальных преобразований. И не случайно, реформа, которая была разработана еще до Первой русской революции, в действие была введена в октябре 1918-го года. Газеты стали выходить по новой орфографии. Ильин характеризует это достаточно резко: «Не случайно, что новая орфография — этот продукт рассудочно-формального созерцания языка, — была подготовлена большой филологией и проведена революцией. Не случайно, что всякие Блоки, Белые, Маяковские etc. — оказались с большевиками. *Формализм идет рука об руку с беспутством, распутством, релятивизацией, беспринципностью* и т.д. Пустая форма безыдейно-беспринципна, беспочвенна и безбожна. Ей соответствует болото большой страстности и извращений. Гниение на корню. Теория практики вседозволенности. Неспособность отличить Божеское от дьявольского. Вкус к дьявольскому, дьявольщине. Хлыстовщина и распутищина».

И правда, нелицеприятный духовный диагноз ставит Ильин. Но этот духовный диагноз в «*Наших задачах*» выглядит иногда и еще жестче. «Россию погубили евреи, католики и большевики», - пишет Ильин. Пафос такой огульной ксенофобии не чужд его перу, которое иногда находится далеко за пределами той чистой мысли, к которой Ильин сам поначалу призывал. И надо признать, что он был, все-таки, весьма политически ангажирован.

Перед отъездом за границу, есть интересное свидетельство *Варвары Пришивиной*, которая тогда учится в Московском университете, в этом Институте слова. И вот она приходит к Ильину попрощаться и описывает его растерянное состояние перед эмиграцией: «Разговор шел отрывочно, как бы междометиями, высказываниями, и для третьего человека он вряд ли был бы понятен. Смотри в глаза, не отрываясь, мы подхватывали мысль один у другого, как бы поднимая ее совместными усилиями. Разговор этот остался в памяти, как молния, прорезывающая насквозь все поле внимания — все небо души. Это было состояние полного мысленного взаимопроникновения, и по силе, вернее, по быстроте действия, мне трудно вспомнить подобное за всю мою долгую жизнь... — Я буду готовить вас своим преемником по кафедре в Университет. Считайте себя с этого дня моим личным учеником. Видимо Ильин был вполне уверен, что русская классическая философия и Московский университет возродятся. Не знаю на сколько исключительно было мне его предложение. Вернее всего, не мне одной он сказал тогда такие обольстительные слова. Чтобы среди многих уловить к себе хотя бы одного достойного продолжателя. Я поверила ему до конца. И переживала счастье».

А на прощание он сказал своей ученице: «Что я могу оставить вам как завещание? Все тоже добролюбие. Я не вижу никакого света для вас остающихся, кроме внутреннего подвига веры». «А из людей?», - спросила она. Ильин ответил: «Найдите в Сергиеве Посаде профессора патристики *Ивана Васильевича Попова* и учитесь у него. Это живой

клад, никому не известный, среди нашей интеллигенции сокровище. Но какая их ожидает судьба? Какая судьба ожидает вас?». «Он безнадежно махнул рукой, и мы простились. Я упрямо не хотела понимать, что навсегда», - заключает Пришвина.

А судьба *Ивана Васильевича Попова* ждала действительно трагическая. Он причислен Русской церковью к сонму новомучеников. Это был выдающийся патолог, автор непревзойденного исследования о блаженном *Августине*. Из этого видно, что Ильин уезжал человеком достаточно воцерковленным. И семинар по философии и религии, который он ведет в Московском университете – это чтение *Нового завета*, чтение *Евангелия*. Известно, что уже после того как Ильин отбыл в Германию, студенты будут присылать ему письма с просьбой объяснить, истолковать те или иные фрагменты.

Но и судьба Ильина в Московском университете, все-таки, будет иметь свое продолжение. Дело в том, что он оставил устное завещание, что его архив должен вернуться в Московский университет только после того, как падет советская власть большевиков. И вот, после смерти Ильина, архив его душеприказчиком *Николаем Полторацким* был передан в Мичиганский университет в Соединенные штаты и находился там больше сорока лет. И только в 2006 году этот архив, усилиями вдовы Полторацкого, *Юлии Лисицы*, издателя «Собрания сочинений Ивана Ильина» в России, а также некоторых людей из администрации президента и из Московского университета, этот архив был возвращен в полном объеме в Московский университет и находится сейчас в научной библиотеке.

А незадолго до этого и тела *Ивана Ильина* и *Натальи Вокач* были эксгумированы на кладбище под Цюрихом и перевезены в Россию для погребения на кладбище Донского монастыря. Буквально в тот же день произошло так же и перезахоронение праха *Деникина* и праха его супруги. Вот они все рядом стали лежать в московской земле в Замоскворечье, в пределах тех стен Донского монастыря, где почил и находится святитель *Тихон*, патриарх Тихон, который был избран на поместном соборе в октябре 1917 года.

Период эмиграции

Стоит поговорить о судьбе Ивана Александровича Ильина в эмиграции. Он волею судьбы оказывается в Берлине. Они плывут туда на философском пароходе «*Обер-бургомистр Хакен*», который отправляется в сентябре 22-го года от пристани Васильевского острова в Петрограде. Есть воспоминания о том, как они между собой, а плыли на этом пароходе и *Бердяев*, и *Карсавин*, и *Лосский*, – как они думали, кто же выступит с речью, кто же обратится к немцам, которые будут встречать их в порту Штеттена. Но оказалось, что их никто особенно не встречал. И эту пафосную речь, сразу, по крайней мере, произносить не пришлось.

И вот русские эмигранты как-то рассредоточились по Европе. *Булгаков* оказался в Чехии. *Бердяев* переехал во Францию. *Ильин* остался в Берлине. Возможно, сказала его любовь к немецкому языку, к немецкой культуре. Он мог спокойно читать лекции на немецком языке. Одна из первых книг, которая выходит в Германии «*О сопротивлении злу силой*» – это своего рода манифест Белого движения. Не секрет, что Ильин будет поддерживать связи, будет переписываться с бароном *Врангелем*, который будет находиться в Сербии, и с другими белыми офицерами. Он станет теоретиком Белого движения в эмиграции. И «*О сопротивлению злу силой*» станет книгой, которая дает как бы такую антитолстовскую философию Белому движению.

Вообще, критика Толстого в русской философии – обычное дело. Ленивый только не критиковал его. Вспомним «*Три разговора*» Владимира Соловьева, которые тоже носили антитолстовский пафос. Но Ильин подводит под это еще и свою правоведческую базу. Он говорит о том, что на зло нужно отвечать ограничением в любви. То есть, если мы соприкасаемся с проявлением зла у ближнего, мы не можем проявлять к нему вот эту любовь, которая является непосредственным внутренним чувством общения. Мы должны ее сдерживать. Как сдерживать? Начиная от нерукопожатности. То есть, такой *первичной формой воздействия на видимое проявление зла является отказ в общении*, а пожатие руки – это ведь символ готовности к общению. И вот это ограничение любви доходит у Ильина поистине до иезуитских проявлений, до смертной казни, которая, по сути, оправдывается философски-религиозно. То есть, отправляя человека на эшафот, на расстрел, мы ограничиваем свою любовь к нему. Иными словами, мы хотим его душе спасение и всячески желаем, чтобы он на суде Божьем был прощен, искупил свою вину, поэтому посылаем к нему священника перед казнью. Но ничего не поделаешь, брат, вот так судьба сложилась.

Поэтому эта книга вызвала, например, жестокий отклик у *Бердяева*, с которым у Ильина были весьма напряженные отношения. Он даже дразнил его «Белебердяевым», а его тексты – «белебердяевщиной». Язвительный был человек Ильин, едкий. Но «*О сопротивлении злу силой*» является, может быть, таким символом правопозиции Ильина. В эмиграции эта книга достаточно популярна в определенных кругах. О ней раньше частенько вспоминали. Сейчас как-то слабее, и мне кажется, что мысль Ильина отошла в сторону. И не в последнюю очередь потому, что вышли публикации, которые показали его сторонником *Муссолини*. В 24-25 годах он и *Петр Струве* восхищаясь итальянским фашизмом, думали, как бы перенести его на русскую почву, найти своего адекватного диктатора, который бы соответствовал тому, что получили итальянцы. Но и немецкий национал-социализм, надо сказать, не прошел мимо Ильина. Поначалу, сразу после пришествия Гитлера к власти в 33-м году, Ильин будет писать достаточно восторженные тексты по этому поводу.

Правда, впоследствии, он охладает, и в 37-м году, когда начались гонения не только на евреев, но и на русских, на русскоязычных эмигрантов, Ильин поспешит ретироваться из нацистской Германии. И в этом ему поможет *Сергей Васильевич Рахманинов* – великий русский композитор, пианист, который много добрых дел сделал в своей жизни. Он поможет Ильину сыскать возможность получить швейцарскую визу и вид на жительство и поселиться в пригороде Цюриха, где, собственно говоря, Ильин проведет всю Вторую мировую войну, на какое-то время затаившись, прекратив свою публикационную активность.

Но для эмигрантской философии Ильина свойственно такое стремление найти новый философский нарратив. Наряду с программными работами, такими как «*Путь к очевидности*», «*Путь духовного обновления*», Ильин пишет и лирические сборники: «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий», «*Поющее сердце*». Здесь и само название носит поэтический характер. Это сборники из кратких эссе, небольших размышлений. По сути, опять-таки, здесь вспоминается его *риторическая компетентность*. То есть, это маленькие риторические построения – *философия для широких масс*. Это назидательные, нравоучительные, духовные тексты, своего рода *светские проповеди* или размышления. Вообще, для Ильина, пришедшего впоследствии к тому, что философия и религия – это две стороны одного духовного делания, тема философии как проповеди, как некоего педагогического научения становится очень близкой. И, собственно, в этих небольших эссе «*Будни*», «*Рюкзак*», «*Книжный икаф*», «*Некрасивая женщина*», «*Атеизм*» мы имеем такие «опыты», если говорить языком *Монтеня*, где в основе лежит некий тип противопоставления. Например, «*Улыбка*» – замечательный текст, где он все многообразие улыбок сводит к Я. То есть, это *эгоистическая самодовольная улыбка*, говорящая о том, что все во мне и на мне прекрасно. Улыбка брезгующая, пренебрегающая другими и даже цинично отвергающая Бога. А есть *улыбка-расположенность*, улыбка-обращенная к другому, *улыбка-очарование*, улыбка-растерянность, улыбка-досада, улыбка-грусть – то есть, выражение какой-то установки, выводящей меня из одиночества и приглашающей к общению.

Вот такого рода текст, который можно читать вслух и который имеет какую-то одну волну, в которую можно попасть, а можно и не попасть. Это новый жанр, и в этом плане можно сопоставить этот опыт философского нарратива у Ильина с *Василием Васильевичем Розановым*, который тоже в свое время отказывается от метафизики, от чистой философии. Розанов книгу «*О понимании*» написал, но потом приходит к «*Уединенному*» и «*Опавшим листьям*».

Но Розанов для Ильина – совершенно не употребимый автор: пансексуалист, человек, который нагружен всеми ненавидимыми Ильиным пороками. Но это не мешает говорить о какой-то модальности, которая их объединяет. И может быть не случайно, что в тот момент, когда Ильин вдруг становится очень популярен, в том числе и среде

высших российских политиков, *Никита Михалков* издает в красивом кожаном переплете «Афоризмы» *Розанова* и *Ильина* в одном томе.

Наверное, это сближение имеет основание именно в той модальности, которую они нашли: своего рода **практическую философию**. А отношение Ильина к его философскому окружению очень показательно видно из переписки с *Иваном Шмелевым*. Надо сказать, что это многолетняя, десятилетия длившаяся переписка людей, которые не так много общались в живую. То есть, они буквально три раза встречались, но переписка их действительно очень откровенна, как переписка одиноких людей, которые искали какой-то близости, особенно после того, как у Шмелева умерла внезапно в 36-м году супруга.

Кстати, на время войны эта переписка прерывается. И возобновляется вновь уже после ее завершения. *Шмелев* пишет Ильину, что читает автобиографические заметки *Булгакова*, которые выходят посмертно в 46-м году. И признается, что ему нравится, ему импонирует искренность этого человека, его духовные искания. Ильин отвечает: «Не постигаю вашего интереса к Булгакову. Не дай Бог никому так “уверовать”, как он. Был резонер-выдумщик с Федоро-Карамазовским уклоном, таким и остался. О святой Троице напечатал в «Вопросах философии и психологии» 1916 года такое, что я еще в Москве на полях писал непристойные эзерсисы. Стыдно было читать. В Париже в 30-х годах написал гнусную книгу в защиту Иуды-предателя. От отвращения я ее не дочитал. Все это волна безответственной выдумки – от неверия и религиозной слепоты. *Розанов*, *Мережковский*, *Вяч. Иванов*-выкрест, *Булгаков*, *Бердяев* – вся это рыба завоняла с головы. Большевизм до большевизма. *Белый*, *Блок* и *Ремизов* где-то у них в ногах шныряли. “Булгаковед”, “Бердяеолог”, “Ивановогност”, “Мережковскофилолог”, “Розановомикроскопист”, “Блокогистолог”. Бедная, бедная моя Россия! Что это вам дает? Вы уже давно вошли туда, где из этих словоблудов никто и не бывал. Ради Господа, не присылайте мне портрет *Флоренского-Булгакова* кисти *Нестерова*. Видел я его у самого Михаила Васильевича и, стоя перед портретом, говорил ему о том духовном гное, который он ясновидчески увидел и передал. А у него, у *Нестерова* все лицо трепетало от радостного ликования, ибо я говорил верно. Потом он мне рассказывал: «Был у меня на днях отец *Флоренский*. Долго смотрел портрет. Когда он уходил, я ему говорю – Эх, отец Павел я бы вас еще нарисовал в духе *Розанова*, паном с дудочкой. Нет, - ответил тот мрачно, - довольно уж. Все это люди, не умевшие отличить духа от пола, молитвы от оргазма, вдохновения от соблазна, созерцание от выдумки, ответственности от кокетства. По-ме-лом их! Брандспойтом! Дезинфекция, дезинсекция, дератизация!». Так Ильин пишет в феврале 1947 года.

Ильин как бы упивается едкой ненавистью к собратьям по цех, в том числе, и к ушедшему из жизни отцу *Сергию Булгакову*. Но что интересно, этот разговор *Нестерова* с *Флоренским* косвенно подтверждается в «В своем углу» *Дурылина*, где немножко в

других словах, но эта сцена и ситуация Дурылиным описывается. Поэтому иногда какие-то сведения можно почерпнуть из таких описаний, которые указывают нам на подтекст того, что художник хочет показать, изобразить. Потому что, например, о портрете «Философы» писали гораздо больше, чем о картине «Мыслитель». И действительно, психологическое состояние героев, Флоренского и Булгакова – оно не такое простое и не такое однозначное.

Вообще, следует отметить, что в своем достаточно широком кругозоре Ильин всегда ориентировался на вторых, а не на первых. В музыке – *Николай Метнер*, а не *Сергей Рахманинов*, в живописи – *Нестеров*, а не *Репин*. В литературе – *Шмелев*, а никак не *Бунин*. Опять же в музыке – *Римский-Корсаков*, а не *Чайковский*. Ну и так далее. Этот список можно продолжать. Все эти названные творцы – талантливые люди, но возможно Ильину не хватало в искусстве искусства. Он искал в нем не переменного *moralite* – *идеологического контекста*, который позволил бы ему выделить в чистом виде вот эту самую русскость и насладиться ею. То есть, своего рода *национальный субстрат культуры*, который, наверное, в чистом виде неупотребим. Он существует тогда, когда он ненавязчиво разлит в творчестве. Когда он дышит в художнике не потому, что тот хочет показать, что он русский, а потому, что что он по-другому не может.

Вот эта некоторая *навязчивость*, эта *дидактичность*, эта *идеологичность* безусловно присутствуют в текстах Ильина и иногда брызжет в них через край. Ильин даже Конституцию для будущей России успел написать, и он видел ее совсем не обязательно в монархическом ренессансе. Для него будущая Россия связана с ее силой, большими проектами, которые дают возможность освоить пространства и дать рабочие места. Дать какую-то цель, макроцель к национальному существованию и развитию.

Ильин как философ права, в общем-то, тоже значимая величина, потому что в Ильине реализуются, воплощаются те традиции Московской школы философии права, которые были заложены *Чичеринным* и *Соловьевым*. То есть, это *гегелевская традиция*, но это и школа *естественного права* и *нормативизма*, школа философская, которая предполагает, что в праве очень сильной является философская составляющая. Что необходимо усмотреть высшую и суверенную норму, на которой зиждется вся остальная правовая нормативистика. Такой нормой может быть **человеческое достоинство**, а может быть **духовная личность**, в зависимости от того, как мы усмотрим эту высшую суверенную норму. От этого постулируется и весь остальной строй правовых норм, правоприменения и правосознания. Поэтому Ильин плоть от плоти воспитанник, ученик этой школы. Хотя он не очень любил в своих работах ссылаться на *Новгородцева* и на *Трубецкого*.

В эмиграции, наверное, эта традиция пресекается, потому что, по сути, мы не можем говорить о существовании философии права как о какой-то отчетливо выраженной яркой и самостоятельной современной философской традиции. То есть,

философия права остается там, в дореволюционном Университете, в России, которая шла по пути ограничения самодержавия, конституционных реформ, парламентаризма, и этот путь был, в общем-то, обрублен 1917-м годом. И то, что в философии права возникало, касалось и эмигрантских работ Ивана Александровича Ильина, и, допустим, работ евразийца *Николая Николаевича Алексева* по философии права. Это было уже следствие и завершение традиции, в значительной степени основанной на философии немецкого идеализма, которая опиралась на *Канта*, на *Гегеля* и на *Фихте*.

Ильин скончался в 1954 году под Цюрихом, в Цолликоне. О его завещании и его возвращении на родину мы уже сказали. Остается только заметить, что Ильину повезло с его душеприказчиком. Издано более чем тридцатитомное «Собрание сочинений», с включением самых разных его работ, писем и документов. Таким образом, можно сказать, что архив Ильина исследован и издан практически полностью. Это значит, что наследие одного из самых выдающихся философов начала 20 века доступно для чтения, для освоения, для критики нашими современниками.

Лекция 15. Философия Льва Карсавина

Сегодня мы поговорим о **Льве Платоновиче Карсавине**, русском историке, религиозном философе, богослове, жизнь которого сделала очень непростой вираж. Оказавшись пассажиром философского парохода в 22-м году, высланный из Советской России, Карсавин сумел туда вернуться. Но вернулся в качестве узника лагеря Абезь и в 52-м году упокоился в безымянной могиле за Полярным кругом.

Биографические вехи и творчество

Карсавин – это фигура, которая связывает дореволюционную русскую философию и историю и является, в каком-то смысле, завершающей точкой для той традиции, которую мы называем **русской философией серебряного века**, или же **русской религиозной философией**. Вообще жизнь Карсавина, с одной стороны, близится к житию, а с другой к сценарию, к какому-то остросюжетному фильму, потому что очень много ипостасей ему пришлось в этой жизни пережить: и *профессор истории*, и *евразиец* (один из лидеров евразийского движения), и *политический философ*, и *исследователь патристики* (учения отцов Церкви), и автор весьма хорошо литературно сделанных, но достаточно двусмысленных произведений, наподобие «*Поэмы о смерти*». Такая, своего рода, философско-художественная литература, которая вызывает в нашем сознании имена *Кьеркегора*, *Ницше*, и других европейских авторов, которые как-бы «застряли» между философией и литературой.

Карсавина вполне можно рассматривать как русского писателя и поэта, потому что его стихи, которые он писал и очевидно включал их в свои философские работы, в конце его жизни выливаются в сонеты («*Венок сонетов*» и «*Терцины*»), написанные в лагере и записанные карандашом в тетраточку. Каким-то чудом они дошли до нас и опубликованы как высочайшее свидетельство *лагерной поэзии*.

Сам Карсавин сравнивал себя с *арлекином*, *шутком*. Это топос, который присутствует в его автобиографических самоописаниях. И очень часто мы встречаем в нем такую *двоящуюся личину*, лик. Он старается прикрываться какими-то масками, использует каноны литературных мистификаций, так свойственных романтической литературе, тому же *Одоевскому*, например. Поэтому мы имеем дело с мыслителем, который ускользает от нас, и подлинный образ, лицо которого нам сложно реконструировать. И в этом смысле мы имеем дело с классическим примером человека *серебряного века*, человека-артиста, человека, в котором подлинное очень часто намеренно скрывается за мишурой эпатажа, юродства.

Внешне Карсавин был весьма похож на *Владимира Соловьева*. И он пользовался этой особенностью. И когда он читал лекции, нередко он читал их под портретом

Соловьева, чем шокировал барышень-студенток, которые переводили глаза с профессора на портрет и обратно, и им казалось, что Соловьев ожил перед ними в аудитории.

Семья Карсавина, где он родился в Петербурге в 1882 году – это семья артистов балета Мариинского театра. И сама судьба сулила ему продолжение семейной карьеры. Его отдали в детстве в балетную школу. Его сестра, носящая ту же фамилию, *Тамара Платоновна Карсавина* – великая русская балерина, вторая после *Анны Павловой*, участница Дягилевских «Русских сезонов» в Париже. Она значительно пережила брата, больше чем на 25 лет, и умерла в 1977 году в Германии. То есть, эта фамилия была обессмерчена фактически и Тамарой, и ее братом, который выбрал научную карьеру.

После окончания гимназии он поступил в Петербургский университет на *историко-филологический факультет*, специализируясь по западноевропейской истории у профессора *Ивана Михайловича Гревса*. Славная школа Гревса, к которой принадлежал, кстати, еще один русский философ, русский мыслитель, публицист *Георгий Петрович Федотов*, писавший сначала в Париже, а потом переехавший в США. Федотов тоже написал ряд очень серьезных исторических работ, посвященных культуре древней Руси, древним духовным стихам.

Ну, а специальность у Карсавина была средневековая религиозность, в особенности Италия, он занимался XI – XIV веками, и занимался влиянием на христианство различных ересей и сект – *катаров, вальденсов, альбигойцев*. Собственно, эта тема не могла не привести его к проблеме **гностицизма, гнозиса**. И нужно сказать, что наряду с *Владимиром Соловьевым*, Карсавин был блестящим знатоком раннехристианского гностицизма. И, может быть, ни на кого, кроме Соловьева, гностицизм и его проблематика - тварного и не тварного, Бога и мира, посредника между Богом и миром - не оказала воздействие так, как на Льва Платоновича Карсавина.

Отношения его с профессором *Гревсом* были не безоблачными. Об этом пишет *Юлия Мелих* в книге о Карсавине, которая недавно вышла в серии «*Мыслители прошлого*». Но, тем не менее, к 22-му году, по одним данным, стал, по другим – все-таки не стал, но был таким неформальным лидером – ректором Петроградского университета. То есть, это был ученый с мировым именем. Его знали на Западе. Поэтому высылка Карсавина была, безусловно, событием. Его знали, когда он приехал в Берлин, в Германию, он попал в пул тех известных профессоров, которые получили поддержку.

Карсавин начал активно публиковаться именно как историк. Но, где-то с 18-го года выходят его религиозно-философские работы: «*Saligia или краткое наставление о Боге, вселенной, человеке, зле и семи смертных грехах*» (Петроград, 1919-й год). Салигия – это искусственное слово, оно не существует в латинском языке. Это первые буквы семи смертных грехов, которые Карсавин объединил в такое странное понятие.

Также выходят «*Восток, Запад и русская идея*» и «*Католичество*» (это уже 1918-й год). Собственно говоря, это такая историческая работа, которая свидетельствует о глубоком знании западной церкви, но отнюдь не означает что Карсавин был сколько-нибудь католик. Напротив, он видел в католическом филиошке источник каких-то морфологических изменений Запада, которые и привели его и к абсолютизму Папской власти, к крестовым походам. Вот такой *субординационизм ипостаси Троицы*, нарушение должного порядка в их взаимоотношении. Карсавин был критиком католичества, но книга написана с такой симпатией, что можно подумать, что Карсавин симпатизирует католичеству и даже сам является католиком.

По иронии судьбы, когда он умирал в лагере Абезь, православный священник под угрозой наказаний, может даже расстрела, отказался прийти к умирающему, чтобы напутствовать его и дать ему святые дары. А вот католический пришел, и Карсавина проводил в мир иной именно католический священник. Что не означает, что он перешел в католичество, потому что при смертельной опасности христианин может принимать дары из рук священника другой конфессии.

В 20-е годы Карсавин активно участвует в работе Петроградского Дома ученых, где проходит еженедельный семинар. Он пишет в журналы, альманахи, которые издаются на скорую руку и выходят одним или несколькими выпусками. Так появляются его эссе «*Глубины сатанинские (Офиты и Василиды)*» или «*София горняя и земная*» в альманахе под названием «*София*». Эта такие, своего рода, гностические пастиши, особенно «*София горняя и земная*», где он имитирует некий манускрипт, классический текст, который, якобы, ему удалось купить у букиниста. Он включает туда фрагменты гностических сочинений, которые дошли и были известны к тому времени, в частности, такого кодекса, который назывался «*Пистис София*» («*Вера Софии*») и представлял собой гностическое продолжение псалмов. Карсавин достаточно подробно весь этот текст строит на фрагментах из «*Пистис София*», инкорпорируя туда «*Гимн нахашенов*» и некоторые другие подлинные гностические тексты. Важно не то, насколько близко он воспроизводит гностические первоисточники (ну, естественно по немецким переводам, которые существовали в то время), а то, что сама интенция философа близка к гностицизму, который чувствует себя неуютно в этом мире, считая его создателем не Бога, но злосчастного демиурга – произведения отпавшей Софии.

Поэтому, наверное, гностицизм и оказывался настолько созвучен литературе революционной эпохи. Мир пошатнулся. В мире дует сквозняк, или блоковский «ветер на всем белом свете». Или даже слышится какая-то зловещая, какофоническая музыка Революции. Поэтому осмыслить вот эту сложную алгоритмию добра и зла в мире пореволюционном можно только с помощью *гностических умозаключений*. Простой христианской теодицеи, кажется, здесь недостаточно.

И «*Офиты и Василид*» – это тоже интересный текст. Опять-таки, в литературном альманахе, он появляется наряду со стихотворениями *Михаила Кузмина*. Например, Василид – фигура достаточно оригинальная, отличающаяся от других гностиков и заново перетолкованная после открытия в книге *Ипполита Римского «Философумена»* (обличение ересей). И здесь надо сказать, что кредит, который Карсавин дает гностикам, очень высок.

А вот книга «*Святые отцы – учителя церкви*», опять-таки, начинается с главы о гностицизме и характеристики, которую Карсавин дает основным гностическим ересиархам. Иногда эти оценки, отнюдь, не сугубо критические. Как, к примеру, он буквально славословит *Василида* за его учение о «*божественном ничто*».

Гностицизм он видит такой родиной **христианской апофатики**. И видно, как определенные мысли гностиков инкорпорируются потом в богословскую ткань самого Карсавина, в его работах «*О началах*», «*О личности*» и других, написанных в 1920-е годы. Карсавин как бы ходит по острию ножа, и вот кажется, еще чуть-чуть, и он сорвется в гностицизм. Но тонкий знаток и схоластики, и христианского богословия, и патристики, он умело все время балансирует в хождении по канату, чтобы его мысль не казалась гностической. Эта такая своеобразная *богословская эквилибристика*, причем крайне интеллектуальная и сложная. Карсавин показывает своими текстами, что и в пореволюционную пору можно писать весьма субтильные богословские тексты, отсылающие нас к раннему христианству.

Интересно, что когда в Париже открылся Свято-Сергиевский православный богословский институт в 1924-м году, то искали человека на заведывание *кафедры патрологии*. И, казалось бы, Карсавин – самая подходящая фигура. Он находился в Европе, он был в Берлине. Но принимающие решение, в том числе и отец *Сергий Булгаков*, эту фигуру отклонили. И на кафедру патрологии был приглашен *Георгий Васильевич Флоровский*, который тогда не был не только священником, но даже не был и патрологом. Он защитил в Праге диссертацию «*Об исторической философии Герцена*». Причины – критические изъяны в личности Карсавина, в его поведении. Что-то парижских богословов не устраивало в этом человеке. Они говорили о нем «не наш». И Карсавин не был приглашен.

И, возможно, это, в каком-то смысле, предопределило его судьбу. Потому что, если бы он осел на кафедре в Париже, наверное, не было бы переезда в Вильнюс, а далее не было бы ареста уже в 49-м году, когда туда пришли советские войска.

Надо сказать, что в творчестве Карсавина в 20-е годы – это именно годы появления ярких философских работ. Выходит, в частности, его книга «*Философия истории*» в Берлине. Затем появляется «*О началах*», тоже в Берлине, в 25-м году. Печатается и работа «*О личности*» в Каунасе (Ковно, как тогда назывался). И в 29-м

году, наконец, выходит поэма «О смерти». Я пропустил среди очень важных работу «*Nodes Petropolitanae*» («Петербургские ночи»), которая стоит в начале этого цикла.

Здесь надо сказать, что в личном контексте важную роль в судьбе Карсавина сыграл роман с *Еленой Александровной Скржинской*. Карсавин – женатый человек. Он – отец троих детей. Но приключается с ним такая поздняя любовь. И, собственно говоря, она становится музой. Ну, как минимум, в двух работах: «Петербургские ночи» и «Поэма «О смерти». То есть, это та самая возлюбленная, которую он «похоронил», но которая, отнюдь, не собиралась умирать. Она пережила Карсавина, стала в Петербурге – Петрограде – Ленинграде известным историком, доктором наук. Но, тем не менее, опять-таки, вот такая литературная мистификация.

И вот эта любовь, которая в каком-то смысле преследовала его, как такой побочный мотив, становящийся лейтмотивом всей его жизни. Скржинская приехала в Берлин уже после эмиграции Карсавина на «философском пароходе». Она снова поставила перед ним вопрос ребром об отношениях – готов-ли он уйти к ней. Затем Карсавин приезжал к ней из Литвы. Это было уже после войны, в 1927 году, тайно. Он не имел право возвращаться, казалось бы, перед тем обязательством, которое получил в 22-м году при вынесении приговора. Приезжал к ней, в ее дом на остров. Ну и, в конце концов, когда Карсавина проводили уже в качестве заключенного, через Ленинград, она пришла его проводить. То есть, эта тема трагической любви проходит через вторую половину жизни Карсавина.

Философия всеединства

Если здесь говорить о философской деятельности, то стоит сказать о том, что одна из важнейших тем для Карсавина – тема **любви**. Тема любви как того, что *приобщает человека к всеединству. К большему, чем он есть сам.* К некой личности, в которой он должен себя превзойти: «Любовь – начало личности нашей. В любви моей познаю я, что моя личность – лишь часть высшей личности, другая половина которой – в любимой моей. В любви преодолеваю я грани моей личности и сознаю себя личностью воедино». Это вполне укладывается в смысл любви *Владимира Соловьева*. Но у Карсавина особое понимание любви. И не случайно в «*Nodes Petropolitanae*» мы встречаем главу «*Федор Павлович Карамазов как идеолог любви*». Это несколько неожиданное прочтение *Достоевского*. Где, казалось бы, далеко не самый положительный герой, который от нищенки родит *Смердякова* – орудие своего собственного убийства. Герой, который не будет бабским угодником, губителем. Это *любовь далеко не божественная, не святая, это любовь, которая «под забором».* Но даже в этой любви, любви страстной, эротической, не преображенной, телесной, Карсавин видит действие той *духовно-телесной силы, которая стремится человека к Богу. Человек стремится низложить самого себя в самопожертвовании, стремится отречься от себя, и, тем самым, по евангельской фразе «потерявший – душу свою обретет ее», обрести себя в Боге.*

То есть, это очень важная составляющая любви для Карсавина, возможно, в чем-то даже мазохистская. Любовь имеет свою *динамику*. Сначала *утверждение своего эгоизма*, своего я, своего нарциссизма. Я хочу, чтобы меня любили, я хочу испытывать удовольствие. Я хочу чередовать это удовольствие. Но потом наступает какой-то иной экзистенциальный момент, и *я готов отдать все ради любви*. Ради того, чтобы эта любовь продолжилась. Ради того, чтобы любимая была со мной. И вот это совлечение себя, отказ от себя в любви, самопожертвование в любви Карсавин сравнивает с восхождением на крест. То есть, крест – это неперемное условие человеческого обожения. И в этом плане любовь и смерть суть одно, и там и там происходит *отказ человека от себя прежнего*.

Но для *Соловьева* апологетика любви антитетична в *борьбе со смертью*: «Смерть и время царят на земле. Ты, Владыко, их не зови. Все кружась, исчезает во мгле. И подвижно лишь солнце любви». А для Карсавина *смерть – это нечто всеблагое*. Иными словами, человек должен пройти через смерть. Должен сораспяться со Христом. Смерть – это тоже есть некая форма самоотдачи, самопожертвования человека. И в работе «*О личности*» он полагает, что *человек должен сопротивляться злу*, что Толстой был неправ, и только в одном случае человек может не сопротивляться злу: «Личность, страдающая от зла, имеет право не сопротивляться ему путем насилия. Это не есть непротивление, но самопожертвование как наилучшее средство победы».

Когда я читаю подобные вещи у Карсавина, я всегда соотношу их с его биографией. Когда после завершения Второй мировой войны Карсавин не уехал, он остался в Вильнюсе. Он потерял право преподавать в университете. Он стал директором в краеведческом музее. И есть видеозапись, где он проводит экскурсию красноармейцам. Такой уже изможденный, исхудалый старец. И он оказывается в лагере. Он принимает ту судьбу, которая ему была уготована. И он знал, что она ему уготована. Вот эта мысль о самопожертвовании, о *самовольном приятии страданий потому, что это путь к воссоединению с Богом*. Для верующего человека это важная мотивация. И у Карсавина, несмотря на все его ерничество и шутовскую иногда игру, глава о Федоре Павловиче Карамазове меняется сложной диалектикой: *я и другого, я и не-я*, где ты уже теряешь нить самой мысли Карсавина. Один из рецензентов этой книги, *Андрей Платонов*, в воронежской газете опубликовал ругательную рецензию на Карсавина, назвав это профессорской эротикой. Тем не менее, не смотря на все это, за всей этой сложной игрой ума и диалектикой, подчас апорийной, антиномической, диалектикой отношения жизни и смерти, Бога и мира, Бога и творения ты находишь что-то подлинное, что в конце неким образом, как некая кода, завершает эту жизнь.

Работа «*О началах*» – это работа о **проблеме соотношения Бога и мира**. Проблема, которая решается в карсавинской религиозной метафизике, которая целиком выстраивается вокруг **проблемы всеединства и соборности**. У *Сергея Хорунжия*,

который был издателем первых работ Карсавина в начале 90-х годов, была статья «*Идея всеединства от Гераклита до Карсавина*». Правда в других вариантах она называлась «...до Лосева», но, тем не менее, Карсавин – это дословно «философ всеединства». И для его религиозной мысли именно *всеединство* и есть то, что *подлинно существует*. Потому что всякая рознь, всякое разделение, всякая попытка нарушить всеединство есть зло, есть укоренение человека во зле.

Поэтому надо вспомнить, что существует несколько позиций у христианской философии. Это **теизм**, который провозглашает, что Бог, который над миром, Бог, безучастен к тому, что происходит в творении или, во всяком случае, участлив в этом как страшный судья, как оценщик, как строгий учитель. Он в конце всем поставит свои отметки. И что-то спасет, а что-то уничтожит для вечности. И есть другая позиция – **пантеизм**, согласно которому Бог есть все, Бог во всем, все есть Бог, что по сути ближе к карсавинской позиции. То есть, мир в его в физическом и психическом многообразии – это и есть Божество. *Мистический пантеизм* – это философия *Спинозы*: Бог есть «*всеобщая субстанция*», *causa sui* – причина самой себя.

Третья позиция – это позиция **христианская**. И для Карсавина это позиция **всеединства**. Это позиция, которая *преодолевает крайность и узость этих двух позиций* и показывает, что потенциально Бог обнаруживается во всем, и что есть процесс *теофании*, то есть, обнаружение Бога в мире. И все, что в мире существует, оно включено в Божественный замысел, но в данном состоянии, в данном положении все это находится в пред-божественном, пред-личностном даже состоянии. Подлинная личность – это личность *божественной Троицы*, триединая личность. Всякая человеческая личность, с точки зрения Карсавина, представляет собой *пред-личность*, и личностное в ней именно то, что *стремится к единению, к единению с другим, к единению с целым народом, культурой, государством, и наконец, Богом*. Вот такие концентрические круги, и у Карсавина есть понятие «**симфонической личности**», объединяющей личности (музыкальное понятие). И в итоге мы получаем такую своеобразную процессуальную динамическую систему всеединства.

Никакой субстанции в этом всеединстве нет. Есть *процесс*. В этом плане, Карсавин – философ 20-го века. И вполне можно сопоставить его идеи с тем же *Уайтхедом*. То есть, имеет место процесс, и мир находится в динамическом становлении, где из ничего производится нечто, появляется новое, и только новое и может быть чем-то ценным в истории, в человеческой судьбе, где происходят какие-то переломы, качественные скачки, *метанойи*, ибо перемены – очень важное понятие. Это *грех покаяния*. Грех – ошибка, а покаяние – уоперемена. Для Карсавина это очень важное понятие, которое тоже дает нам представление в динамике становящейся человеческой пред-личности.

Таким образом, мы можем представить себе эту *реальность* как такое не трехмерное, а *четырёхмерное пространство*, где все уже завершено, все совершено в Боге, и где времени уже больше нет. Но, в то же время, есть и иной слой реальности, где все только и тяготеет к Богу, где есть время, где есть пространственное разделение, где есть становление и где есть разделение и снова объединение на каких-то новых реальных основаниях.

То есть, это мир, который имеет несколько онтологических «этажей». Высший этаж – это становление *абсолютного*. Это возвращение всего в абсолютное. Состояние, где нет никакого дьявола, нет отпадения. Где все становится Богом. То есть, Карсавин – это такой вполне характерный для русской мысли тип философа **апокатастасиса**, так же, как и *Владимир Соловьев*. Это философы, которые считают, что никакого умаления и ущерба в конце концов быть не может, и спасение уготовано всем без исключения.

Сотворение мира из ничего не означает для Карсавина, что Бог сотворил что-либо отличное от самого себя. «Обычно предполагается, - говорит он, - что Бог творит определенное и нечто, некоторую реальность, которая, будучи производной, является совершенно иной, чем он. И что нечто находится в гармонии с Богом или лишено этой гармонии». Вот такое мнение о ничто Карсавин отвергает: «Помимо Бога и без Бога нет меня. Абсолютно нет. Сам по себе или в самом себе я не существую. Но, поскольку думаю, обладаю волей, я существую. То есть, поскольку чувствую в Боге и становлюсь Богом, я стою лицом к лицу с ним, как другой субстрат его Божественного содержания, настолько не отделимого от него, что без него, помимо него в моей личности я – ничто, я – не существую».

Можно, конечно, задать вопрос: это отношение с Богом, насколько оно религиозно, конфессионально? Или это некая философская установка в духе *Плотина*? В духе неоплатонизма? Интересный пример можно привести из «*Поэмы о смерти*». Это текст, в котором Карсавин пытается свои онтологические интуиции из «*О началах*» вылить в литературную форму. И потому это текст, который состоит из афоризмов. Он написан в таком паскалевском стиле. Вот яркий пример такого переживания всеединства, которое дается Карсавину как чувственная интуиция: «Боль появляется только у позвоночных. Омар ничего не чувствует и даже не отличает своего тела от внешнего мира. Тебе же дана способность чувствовать боль для того, чтобы и себя ты не съел. Тем хуже для меня. Если я страдаю за омара, а он мне даже не сочувствует. Но все это, эту тайну открыл мне Бог устами Авдотьи Ивановны. Авдотья Ивановна была портниха, подолгу жившая у нас в семье – странный божий человек. В молодости она много влюблялась. Ей много простится, ибо она много любила. Но как-то чудаковато-романтически. Впрочем, ей принадлежит слово, что и "вечерок любви – ничего". У Фета есть стихотворение "Только утро любви хорошо...". Годам к сорока пяти глуповатость Авдотьи Ивановны превратилась как будто в помешательство. Возможно, что это было

началом прогрессивного паралича. Вот захожу однажды на кухню, Авдотья Ивановна стоит у плиты и задумчиво варит раков. Взглянула на меня немного помешанным взглядом, быстро и рассеяно. Инстинктивно спешу избавиться от жути и довольно бесцельно, даже глупо, спрашиваю: "Ну что, Авдотья Ивановна, как?" "Да вот, варю вам раков. Я вот думаю, раки-то кипят, шуршат – это значит, мы-то и кипим". А у самой такие странные жуткие вещие глаза. В застывшем же лице никакого интереса к окружающему. Сейчас уже мучаюсь я во всем мире, горю в теле несчастной жидовки. Жалобно пишу в придавленной мною черной мухе. И я же давлю муху. Огнем сжигаю жидовку. И не могу не давить и не сжигать. Собственный свой палач и собственная своя жертва. Знаю все это, но пока только ограничено мое тело, резко отделено от других. А поэтому не очень еще чувствую, точно вспоминаю. Умерев же – почувствую».

Для Карсавина **всеединство** – это не только по *Платону* мир идеи, это и телесное существо мира. То есть, *всеединство переживается человеком прежде всего на уровне его телесной природы*, стремления к другому, стремления к воссоединению, стремления соединиться с другим. Это эротическое томление, алкание другого. Это все признаки такой *потенциальной недостаточности я, замкнутого в самом себе* – стремление выйти за пределы себя, и увидеть в мироздании этом *единую плоть мира*. Но переживания эти, наверное, далеко не христианско-православного толка, а скорее *гностического* толка потому, что у гностических сект были разные этические позиции: от крайнего **аскетизма**, почти буддистского (отвержение поглощения мяса, рыбы, каких-либо живых существ в пищу) – до, наоборот, **гедонистического разврата** (чем больше плоти мира ты поглотить, тем больше ты освободишь пневматической субстанции, которая в этом мире находится).

Это описывается у *Епифания Кипрского* и в других источниках, такое *гностическое обоснование либертенажа*. Но у Карсавина мы констатируем, что это стремление *на телесном уровне*. Он пытается воспроизвести вот эту интуицию всеединства, эту интуицию *цельности мира* – «все содержится во всем». И через это человек стремится телесно отдать себя для того, чтобы обрести себя, обрести свою духовную личность. «Маленькое, но могущественное не, - пишет Карсавин, - есть зло. Ибо зло или грех не стихийная сила как умствование манихея, а недостаток, вольная немощ. Кажется же зло чем-то потому, что оно недостаток силы или бытия. Смотришь ты на эту силу, чувствуешь ее недостаток, но не видишь недостатка, которого нет. И путаешь его с самой силой. Поэтому пытаюсь одолеть зло, ты вместо того, чтобы усилить силу, ею исполниться, бежишь от нее и слабеешь. Или пытаешься уничтожить силу, которая – добро. Повесил ты злодея, изобразив, что он есть зло, а зло-то лишь перебралось из него в тебя. И не злодея, но Христа ты повесил. Почему же чувствуем мы недостаток силы, ты и сам далее сообразишь. В Боге же нет недостатка в силе. Он ни умаляет своего хотения. В Боге либо нет зла, либо оно – что-то другое. А в нас во всех есть зло, но сравнительное».

Ну, в общем, вот зло, которое мыслится для Карсавина как недостаток силы или недостаток добра – это такое достаточно *пантеистическое представление о зле*: «Зло разделяет мир с Богом, разъединяет самый мир. Не совсем разъединен мир, но единство во зле особое, не настоящее, а распределительное и такое малое, что можно его и не заметить. *Одна и та же жизнь расплылась как бы во множество, как бы в отдельные жизни*, как бы из самостоятельных мирков. В каждом из них она *не целостна* и даже не в пропорциональном умалении, но словно некто лишь некоторую своей частью. Всякая тварь живет как бы сама по себе, связана со всеми прочими лишь невидимыми ниточками, которые все утоньшаются, а не рвутся. Но и не могут они порваться. Оно не страдание мира: *страдание – причастие мира, хотя и малое, Божьему Состраданию и страдание Бога в мире*. Оно и не наслаждение: наслаждается Бог страданьем Своим».

Вот зло как нехотение умереть – это контрастирует с соловьевским представлением о *смерти как абсолютном зле*. У Булгакова есть такой срединный текст «*Теология смерти*», который может быть прочитан как терциум, как среднее между карсавинской и соловьевской крайностями (учитывая, что Карсавин не любил Булгакова и не любил Бердяева еще больше). Есть переписка с католическим священником, который прочитал работы Карсавина и вступил с ним в серьезный богословский диалог. Эта переписка была опубликована в одном из номеров журнала «Символ». И, собственно, там Карсавин признается в такой своей нелюбви к этим двум кумирам парижской русской религиозной философии. Причина этого, в общем-то, уже была озвучена – я ранее рассказывал о его отвержении в качестве возможного кандидата на профессорство в Сан-Серж.

Философия истории

Важное место в карсавинских трудах занимают работы «*Философия истории*» и примыкающие к ней «*Церковь, государство, личность*» и «*Восток, запад и русская идея*». «*Философия истории*» – это редкая для историка работа. Историк не задается вопросом о философии истории. Он изучает конкретную историческую эпоху, факты, обобщает их. Если и пользуется какой-то философской моделью, то как правило делает это не рефлексивно, то есть, не слишком много времени тратит на ее построение. Поэтому наличие у профессионального историка такой значительной, важной, большой книги говорит о том, что для Карсавина свойственно такой путь от истории к философии.

И здесь важно, что *исторический процесс* для Карсавина важен не как некая изолированная сущность, но как он преобразуется в *социально-психологический элемент*. Как в человечестве происходит определенная корреляция с природой. Происходит индивидуация, своего рода индивидуализация макрокосма в человеческой истории. Здесь Карсавин ближе к Бердяеву: «Все новое в историческом процессе всегда возникает из небытия, иначе оно не было ново».

Карсавин отвергает генетическое объяснение истории как некоей рекомбинации старого. Так христианство – это синтез индийской мистической культуры. Нет, *история – это возникновение нового*. И в этом плане Карсавин пытается применить два подхода к истории: индивидуализирующий и генерализирующий. Попытка увидеть в каждой эпохе некое свое и *своеобразное* и при этом увидеть некие *общие законы* истории.

Вообще, можно видеть в его исторических работах предтечу европейской **школы анналов**. Он обращает внимание на понятие **религиозного типа**. Он исследует *среднего человека*. То есть, изучая религиозное состояние того или иного этапа исторической эпохи, он обращается не к папам, не к полководцам, не к царям, не к королям, а обращается к среднему человеку, на примере которого можно видеть, что представляла собой культура этого времени.

Универсальность для него всегда означала *индивидуацию высшего субъекта во множестве низших субъектов*. При этом само универсальное существует не иначе как *размноженное воплощенное в конкретных индивидуумах*. Но не абстрактно, не изолированно в своих конкретных выражениях. И в любой индивидуальности, как исторической, так и личностной, можно видеть несколько этапов или периодов его становления. Это *переход от небытия к бытию* – такое потенциальное всеединство. Это *дифференцированное единство* первоначальное – деление на элементы. Ослабление единства происходит, но незаметно, поскольку элементы легко переходят один в другой, взаимно заменяются, и, в этом смысле, характеризуются как *сверхорганические индивидуальности* или *органические единства*. Иначе говоря, это такой период функционального ограничения и сравнительной стабильности индивидуальных черт. И наконец, это *вырождение органического единства в систематическое единство*, а затем – в его *разрушение через дезинтеграцию*.

Можно видеть в этом даже подобие *Константина Леонтьева*. У него было описано *превращение цветущей сложности* как органического единства *во вторично смесительное упрощение*. Карсавин – сторонник такого цивилизационного подхода. Он видит *историю как последовательность сменяющих друг друга цивилизаций*, которую можно выстроить в своего рода иерархическом порядке.

Кстати, важный момент в жизни Карсавина – его встреча с **евразийцами**. Как раз его теория истории, его философия истории, его идея симфонических личностей, которые в истории могут быть представлены в виде такого постепенно интернирующегося единства – все это показалось очень близким молодым людям, которые издали в 1921-м году сборник *«Исход к Востоку»*. Напомню, что основателем классического евразийства были *Николай Сергеевич Трубецкой, Петр Николаевич Савицкий, Петр Петрович Сувчинский, Георгий Васильевич Флоровский* (четыре «протоевразийца»).

Вообще, евразийство было ответом на революцию и попыткой *переустановить какие-то цивилизационные ориентиры*, потому что случившееся в России стало поистине тектоническим сдвигом и буквально отбросило Россию от Запада. Нужно было *искать какие-то корни реинтеграции на Востоке*, и вот здесь идея моста между Западом и Востоком сменилась на идею «перепримикивания» России к Востоку, к Великой степи, к Ирану и Турану. Собственно говоря, эти идеи можно было найти уже у *Хомякова* в его описании *иранского и кушитского типов религии*. Можно было найти их и у восточников в конце XIX века.

Евразийцы делают это не от хорошей жизни, что называется, а в качестве попытки найти новые исторические основания для развития одной пятой части суши. И здесь вдруг оказывается, что, может быть, какие-то идеи, связанные с исламской, с восточной культурой, ближе России, чем католическая вера Запада. И таким хранителем цивилизационной самобытности России является для евразийцев **православие**, которое воспринимается не как восточное христианство, не как один из вариантов христианской веры, а воспринимается скорее, как *консервативное сохранение, продуцирование определенных форм быта, бытового уклада, бытового исповедничества*.

Ну и вообще, надо сказать, что к самому евразийству тот же *Н. С. Трубецкой*, который был выдающимся лингвистом, основателем *пражской лингвистической школы*, относился иногда с некоторой иронией и даже с каким-то, в переписке, элементом несерьезности (мол, «чем я занимаюсь?»). Но тем не менее, это была амбициозная молодежь, которая почувствовала кризис веры, кризис убеждений своих отцов, дети, которые бросили вызов отцам, а отцы – это были веховцы (*Булгаков, Бердяев, Франк*, которые искали неких новых оснований). Интересно, что в поисках такой философской методологии они вынуждены были обратиться опять к человеку из поколения отцов, хотя и несколько моложе, чем Бердяев и Булгаков. Они обратились к *Карсавину*. И Карсавин, хотя он не участвовал в евразийских сборниках, но его философские работы, его публицистические работы выступали в качестве такой философской пролегомены к евразийской теории.

Надо заметить, что раскол, который произошел внутри евразийства, так называемый *Клармарский раскол*, определил место Карсавину в его левой части. То есть, газета «*Евразия*», которая издавалась левыми евразийцами, как потом выяснилось, с участием провокаторов, с участием агентов ГПУ, была очень просоветской. Передовицы газеты «*Евразия*» могли с успехом конкурировать с передовицами «*Правды*» и «*Известий*». Там рассказывалось об успехах социалистического строительства, о достижениях первых пятилеток. И вообще говоря, советский опыт отнюдь не отвращал евразийцев, а наоборот – они видели в том, что происходило, осуществление каких-то своих чаяний и надежд. Только в этой *сталинской идеократии* взять бы и убрать

марксизм и поставить на его место православие, которое мыслится как бытовое исповедничество.

Ну, в этом, наверно, заключается и какой-то культурный парадокс, что Карсавин перебравшийся к тому времени в Литву и писавший уже абсолютно просоветские патриотические тексты, потом будет арестован за хранение у себя дома европейской и другой эмигрантской литературы.

Вот «*Восток, Запад и русская идея*» – один из текстов Карсавина, который написан в жанре русской идеи (которая будет канонизирована *В. Соловьевым*, а потом будет соответствующее размышление и у *Вячеслава Иванова*, и у *Бердяева*) и может рассматриваться как вполне евразийский текст. **Русский народ** мыслится Карсавиным как *единый, состоящий из множества народов, подчиненных великорусской нации*. Русских людей он мыслит как нацию, обладающую будущим большим потенциалом и предназначенным к большим свершениям. Существенную черту русских он видит в *религиозности*, которая проявляет себя в виде *воинствующего атеизма*. А именно Россию он мыслит как третье начало, которое может дать истинную культуру – христианскую, основанную на сохраненной на *Троичной православной вере*, потому что для него истинное понимание Троицы является основанием подлинного христианства, без католической иерархии ипостасей, когда Святой дух оказывается ниже Отца и Сына.

Ну вот, он пишет в этой работе: «Мы переживаем самый, может быть, глубокий кризис нашей исторической жизни, наш 13-16 век. Возможно, что мы его не переживем. Положение наше опасней, чем положение Запада в поворотный момент истории. Мы не самоутверждением привыкли жить, а неполная пассивная самоотдача грозит полной потерей себя. Но если *велики опасности, то велики и надежды*. В них надо верить, исходя из идеи *всеединства*. Путь к цели человечества лежит только через осуществление и цели данной культуры, данного народа, а эти цели, в свою очередь, осуществимы через полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякой и, прежде всего, в данной модели бытия».

И далее: «Для исторического русского бытия, человека русского, народа важно *презрение к империи, презрительно называемой мещанством*. “Постепеновцем” он быть не хочет и не умеет, мечтая о внезапном перевороте. Докажите ему отсутствие абсолютного или неосуществимости, даже только отдаленности его идеала, он сразу утратит всякую охоту жить и действовать. Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем. Усомнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему». То есть, констатируется вот это стремление к идеалу, который часто является обратной стороной русской лени: русские люди, действительно, что весьма соответствует потенциальности всей русской культуры и несвободны от лени, вызывающей сосредоточенность на абсолютном. *Созерцательность – черта национального*

характера. Вселенские задачи по природе самой природой сразу не осуществимы. Это такая природа Ивана Царевича, который тридцать лет на печи пролежал, но в конце концов, обрел Василису Прекрасную, как бывает в русских сказках.

Он говорил о том, что да, в русской цивилизации есть *много следов воздействия культурных*: и западных, и различных восточных цивилизаций. Но всегда *есть некий русский X*, который и *делает русское русским*. И сформулировать четко, представить этот фермент, эту цивилизационную специфику достаточно сложно. Даже если говорить на философском уровне, рецепция *Платона, Шеллинга, Фихте*, каких-то западных концепций не делает *Бакунина* или *Владимира Соловьева* западными философами. Мы имеем дело с яркими и уникальными личностями, которые дают оригинальный плод для мировой культуры. Ну, а уж если мы говорим о *Достоевском*, то это вообще писатель, который очень многое в себя вобрал: и *Бальзака*, и *Жоржа Санда*, и *Эжена Сю*, но получился Достоевский, а не эпигон этих европейских авторов, которые, вообще-то говоря, в европейской истории занимают гораздо более низкую позицию, чем Федор Михайлович.

Для **восточного христианства** Карсавин мыслит то, что *оно избавлено, оно лишено вот юридического начала в понимании искупления как выплаты, некой компенсации, юридического становления в правах, принесение себя в жертву Христу*. Поэтому в православии *невозможна индульгенция и учение о чистилище*. Здесь *нет торга о спасении*. Спасение менее интересует Карсавина, чем обожение человека, то есть, **обретение богоподобия**. Это понятие **теозиса** является приоритетным и ключевым. На этом основании он *не мыслит себе какой-то разделение церкви и государства* – то, что собственно, уже произвели большевики. Хотя он считает, что церковь не должна пользоваться экономической поддержкой государства и использовать государственную власть для преследования еретиков. Но, тем не менее, проект секуляризма, проект абсолютного безразличия государства к тем религиозным идеалам, которые составляют сердцевину жизни народа – это тоже не карсавинский проект.

Его собственная судьба складывается таким образом, что он находит место службы в Ковно – Каунасе. Его приглашает в Прибалтику один из коллег, который уже обосновался там – философ *В. Сеземан*. И надо сказать, что их судьбы в чем-то похожи. Они дружат семьями, вместе работают в Вильнюсском университете. И их фактически в одно время арестовывают. И Сеземан тоже оказывается в лагере. Он оказывается на лесозаготовках под Иркутском. И если Карсавин, больной туберкулезом, выдерживает два года лагерного ада, то Сеземану приходится валить лес шесть лет, до XX съезда КПСС, до 56-го года, когда осуществили амнистию заключенных. И он выдерживает этот ад и снова возвращается к преподавательской деятельности, философской деятельности.

Но вот Карсавину повезло меньше. Но надо сказать, что за эти годы пребывания в Литве, Карсавину удается настолько хорошо выучить литовский язык, что он не только преподает и читает лекции по-литовски, но и свои работы начинает писать на литовском языке. Он пишет пятитомную «*Историю европейской культуры*», из которой, кажется, только первый том переведен на русский язык.

Литовцы считают Карсавина своим национальным философом. Его имя, так же, как и имя *Василия Сеземана*, высечено золотыми буквами во дворике Вильнюсского университета. Я сам был там и видел это. Именем Карсавина назван литовский теплоход. Для Литвы Карсавин становится фигурой национального масштаба, национально значения.

Лагерное творчество

Но вот лагерное бытие Карсавина – это тоже особая тема. Здесь я хотел бы обратить моих слушателей к *четырёхсерийному фильму о Карсавине*, который снял в Калининграде *Владимир Шаронов*, сам будучи родом из тех мест, где закончилась жизнь Карсавина – района Ухты. И в 60-е годы Владимир Иванович Шаронов поехал в тот лагерь, где Карсавин был заключенным. И по архивам, по табличке, которая сохранилась на могиле, ему удалось *установить место захоронения Карсавина*. Она была сохранена, и там был установлен памятник. Это тот редкий случай, когда человек, которому надлежало превратиться в лагерную пыль, все-таки обрел свое место упокоения.

Но эти годы в Абезе – это тоже житие. Я уже упомянул о том, что Карсавин писал там **стихи**. Он держал их в памяти, сочинял их даже когда не мог их переносить на бумагу. Но иногда появлялась возможность записывать их. И существует несколько таких записей. Он писал к ним комментарии, которые были еще одним таким философским произведением, излагающим позднюю философию Карсавина.

Сегодня оказывается, что в архивах обнаруживаются еще и недостающие части «*Терцинов*», то есть, оказывается, что мы узнаем новые фрагменты этого текста, которые в свое время были опубликованы в книге его ученика *Анатолия Анатолиевича Ванеева* «*Два года в «Абези»*». Анатолий Ванеев сидел вместе с Карсавиным. Он был химик по образованию, инженер, человек, далекий от философии, но благодаря карсавинскому университету, который он создал в лагере (а там оказывались люди, далеко не чуждые интеллектуальным занятиям, в частности, искусствовед *Бунин* – второй муж *Анны Андреевны Ахматовой*), он приобщился к некоторым его идеям. Карсавин объединил вокруг себя людей, которым он стал читать лекции по философии, по религиозной мысли. Для него *философия и религия не разделялись*, как мы видим. И Ванеев стал адептом, учеником Карсавина. Написал воспоминания «*Два года в Абези*». Ну и уже вокруг Ванеева в Петербурге тоже сложился такой определенный круг религиозно ищущей интеллигенции.

Так вот, в книге, вышедшей в Брюсселе, в издательстве «Жизнь с Богом», в католическом издательстве, были впервые опубликованы сонеты-терцины Карсавина. Я позволю себе зачитать некоторые фрагменты из терцин:

«В сомнении стою я у порога

небытия (начала и конца).

— Нет без меня познания, нет и Бога:

без Твари быть не может и Творца,

как быть не может твари совершенной

без Твоего тернового венца»

Но нет меня без этой жизни брэнной,

без адских мук, без неба и земли,

без разделенной злобою вселенной,

без мерзких гадов и ничтожной тли.

Твоя Любовь меня усовершила

в себе. Но разве мы с Тобой могли

забыть, не бывши сделать то, что было?

Свободно я приять не восхотел

всего, что мне Любовь Твоя сулила.

— Низринул Ты взнесенный мной предел:

обоживши меня, мою геену

Моим же бытием преодолел.

И, тлену рабствуя, противлюсь тлену,

и нехоту хочу Тобою стать,

изменчивый, клянусь свою измену.

В Тебе мой грех — одно страданье: ждать.

Не захочу ли я, Твое творенье,

всего себя в других Тебе отдать.
Восполнил Ты и тварного хотенья
неполноту. — Ты любишь и могуч.
Мое раскаянье — Богоявление;
Вина моя — Любви победный луч.
Так, высохшее поле оживляя,
из просиянных солнцем черных туч
дождь падает, как радуга блистая.
Минувший я (уже не „я", но „он")
Бессмертьем умиранья изживаю.

Но вот, от человека остается что-то, что изъясняет его жизнь в словарной статье, в краткой надписи на могиле. А вот у Карсавина была другая судьба. Когда он умирал в Абези, ученики его составили записку, которая была вшита в его тело лагерным врачом *Шимкуносом*, и из-за этого даже дата смерти Карсавина была изменена. По энциклопедиям, по справочникам, по словарям он умер на три дня позже, чем на самом деле. Его не спешили хоронить и вписали в более поздний срок, чтобы успеть вложить в его тело эту записку. Опять-таки, его мысли о *телесности человека как потенциальной телесности всего макрокосма*, или остановление человеческого тела, его вращение в этот космос, очень серьезно, нешуточно иллюстрируется этой запиской. То есть, он должен был понести в себе эту ампулу точно так же, как уходящим в бой бойцам вкладывают смертник, где пишут какие-то краткие сведения о домашнем адресе, о близких, о рождении этого человека.

И ученики писали эту записку над уже умершим телом Карсавина, и звучит она вот так: «Лев Платонович Карсавин, историк и религиозный мыслитель. В 1882 году родился в Петербурге. В 1952 году, находясь в заключении в режимном лагере, умер от миллиарного туберкулеза. Карсавин говорил и писал о *тройственно едином Боге, который в непостижимости своей открывает нам себя*, дабы мы через Христа познали в Творце рождающего нас отца. И о том, что Бог, любовью преодолевая себя, с нами и в нас страдает нашими страданиями, дабы и мы были в нем и в единстве Сына Божия обладали полнотой любви и свободы. И о том, что само несовершенство наше и бремя нашей судьбы мы должны опознать как абсолютную цель. Постигая же это, мы уже имеем часть в *победе над смертью через смерть*».

Это понятие «**несовершенство**» не означает, и человек так и останется несовершенен. Для Карсавина важно, что *религиозная судьба открывает возможность усовершенствования*, открывает возможность обожения. Для этого человек должен поначалу *признать свое несовершенство, свою связь с ничто, из которого происходит нечто*.

Мысль Карсавина философски стоит, в общем-то, каким-то особняком в русской мысли. Его ученики имеются, но это скорее лагерные ученики – люди, которые были рядом с ним, как с неким апостолом, свидетелем истины.

Ну а если говорить о его родословной, то родословная близка другим русским мыслителям. Может быть, здесь стоит сделать акцент на *Николае Кузанском*, потому что здесь понятие **стяженного бытия**, которое у Кузанского было ключевым, для Карсавина является таким *modus operandi* в его описании отношения Бога и мира. В перспективе общей палитры, общей панорамы мысли серебряного века, Карсавин показывает нам, насколько философски нагружен был контекст этой эпохи.

Историки, поэты, писатели стремились к философским высотам для того, чтобы найти основание в том, что они делают. А философы стремились быть писателями, стремились обрести свой неповторимый стиль, художественную тональность, открытость к какому-то литературному эксперименту, тому, чтобы встретить себя в литературном журнале на одних страницах с художниками, с писателями. Поэтому Карсавин, конечно, очень важна для понимания широкого контекста русской культуры 20-го века фигура.

Лекция 16. Философия Михаила Бахтина

Сегодня мы поговорим о философии и творческом пути **Михаила Михайловича Бахтина**, *русского философа, филолога, литературоведа*, имя которого, стало известным и славным не только в отечественной культуре, но и в мировой, поскольку Бахтин переведен на другие языки, включая даже японский. Бахтин является философом диалога и своеобразным идеологическим мостом между русской культурой, русской философией и философией мировой. Но эта слава к Бахтину пришла уже после его смерти в 1975 году. А при жизни это скромный преподаватель, кандидат филологических наук, лектор Саранского педагогического института, защитивший в Москве в 1946 году в литературном институте ИМЛИ (институте мировой литературы) диссертацию о *Франсуа Рабле*.

Биографические вехи

Бахтин – 1895 года рождения. Родился в Орле. Сейчас на месте дома, где он родился, находится гостиница-новодел, но там есть мемориальная доска. И даже был какой-то музей Бахтина, насколько я знаю, слившийся с литературным музеем. Бахтин родился в дворянской семье, которая обеднела, пришла в упадок. В семье было шестеро детей: два сына и три дочери, и еще одна дочь приемная. Отец Бахтина служил в банке. Уровень воспитания детей был достаточно высоким. Дети учились говорить на иностранных языках. И Бахтин признавался, что первым его языком был *немецкий*. Он не только знал по-немецки, но и думал, и говорил по-немецки. Уже в 12 лет он начал читать серьезные философские книги, например, все «Критики» *Эммануила Канта* он прочел по-немецки.

Еще до своей популярности Бахтин прочитал немецкое собрание сочинений *Серена Кьеркегора*, который писал по-датски, и воспринял Кьеркегора как крупного мыслителя, когда Европа, что уж говорить там о России, еще только начинала с ним знакомиться. С детства он читал и хорошо знал *Достоевского*. Фактически мы имеем дело с ребенком одаренным, даже вундеркиндом, обладавшим феноменальной памятью и запоминавшим с одного чтения не только большой стихотворный текст, но и текст прозаический.

Конечно, в кругу чтения был и *Фридрих Ницше*, который стал чем-то вроде *культурного анти-евангелия эпохи Серебряного века*, причем таким, которое как ни странно, прочитывалось не столько в пику христианству, сколько в *обновление христианства*. То есть, в Ницше видели нового духовного пророка, который должен вдохнуть новое вино в старые меха.

Бахтин учился в гимназиях Орла, Вильно и Одессы, поскольку место службы отца менялось. И вот в 1913 году, накануне Мировой войны он поступает в Одесский Новороссийский университет. Университет назывался новороссийским, поскольку Одесса была столицей Новороссии. Однако через год он переводится на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, где к этому времени уже учился его старший брат *Николай Михайлович Бахтин*, кстати сказать, тоже очень интересный деятель. Это был человек яркой судьбы, попавший в эмиграцию, служивший какое-то время в иностранном легионе, печатавшийся в русской эмигрантской периодике (журналах «Звено», «Числа»), достаточно хорошо знавший *Витгенштейна* и занимавшийся философией языка. Кроме того, убежденный антихристианин по своему тяготению к античности, ну и, в общем-то, ученый, сделавший неплохую научную карьеру. Он основал классическое отделение в Бермингемском университете и успел вступить в английскую компартию, восхищаясь *Сталиным* и советскими реформами. Вот такой был *Николай Бахтин*, который тоже оставил после себя некоторые тексты, которые были уже в современной России собраны и переизданы (небольшие сборники его статей существуют).

Ну а теперь вернемся к Михаилу Михайловичу. О годах его учебы в Петроградском университете мы знаем очень мало и, собственно, главным образом из его бесед с *Дувакиным* – профессором университета. Это был филолог, который за диссидентство был в 60-е годы уволен с филологического факультета. *Иван Георгиевич Пиотровский*, тогдашний ректор Московского университета, который, кстати сказать, никогда не бывший членом КПСС, несмотря на то, что пользовался большим уважением и почетом у советских властей, предложил ему создать отдел в библиотеке Московского университета – *отдел фотодокументов*. Дувакин стал беседовать, записывать на магнитофонных бобинах свои беседы с разными интересными людьми. И целый цикл таких бесед потом вылился в книгу «*Беседы с Бахтиным*», откуда мы знаем много сведений о личной биографии Бахтина.

В период учебы в университете он занимался классической филологией, но также занимался и философией. Он с удовольствием читал *неокантианцев*, с удовольствием открывал *Риккерта* и *Когена*, читал сборники, которые выходили в это время в Петрограде и в Москве: «*Новые идеи философии*» и международный журнал «*Логос*», который издавался Мусагетом.

Философию преподавал тогда в университете *Александр Иванович Введенский* – неокантианец. Его учениками были и *Лосский*, и *Франк*, *Иван Лапшин*, и *Гессер*. Было два таких направления. Одно было связано с *кантовским критицизмом*. А другое – это *интуитивизм Николая Лосского* (своеобразная актуализация идей *Бергсона*). Поэтому у Бахтина был вот этот плюрализм школы. И, конечно, идея, которую разрабатывал *Иван Лапшин* – **идея одушевленности чужого я** – была одна из ключевых идей, которая

повлияла на Бахтина. Проблема обоснования не только одушевленности чужого я, но и принципиальной важности чужого я для меня самого. Я может быть даже больше должен проблематизировать свое собственное бытие, чем бытие чужого я. И вот оно-то, как раз, мне известно менее всего, и познавать его я могу, только отражаясь в зеркале другого я, **только через другого я могу познавать самого себя**.

Тема Другого в творчестве Бахтина

И поэтому работы Бахтина раннего периода «*Философия поступка. Автор и герой в его эстетической деятельности*», и более поздние работы связаны вот с этой очень важной для европейской философии 20-го века **темы Другого**. Здесь можно вспомнить и *Розенцвейга*, и *Мартина Бубера* и его трактат «*Я и ты*» 1926 года, и *Фердинанда Эппера*, немецкого протестантского мыслителя, который задавался вопросом о бытии другого, да и, пожалуй, самого *Эдмунда Гуссерля* с его интересубъективностью, с его «*Картезианскими размышлениями*» и постановкой проблемы другого. Заметим, что в европейской философии данная тема актуализируется часто у мыслителей иудейского происхождения. Отнесем сюда же *Эммануэля Левинаса* в более поздний период.

И это не случайно, потому что это тема – *библейская*. Тема **непосредственного диалога Бога с человеком**, тема **обращенности человека к Богу как к другому**. И эта **трансцендентность другого** абсолютно необходима для того, чтобы и другой, как собеседник, как значимый собеседник (как скажет потом *Ухтомский*) открывался для меня не просто подручным материалом или вещью среди других вещей, но приобретал свою *абсолютную личностную значимость* (в конце концов, *в Другом я обретаю образ Бога*). Как говорил архимандрит *Феодор*, «человек – живая икона для меня», то есть образ Божий. Это, по сути, признание трансцендентного измерения Другого – то, что для философии Бахтина будет очень важно.

Но Петербург времени предвоенного и военного – это многообразное цветение типологических школ, течений. Неслучайно *Александр Топорков-Немов* напишет работу «*Идеи славянского возрождения*», где типологически будет этот русский ренессанс сопоставлять с Александрией. То есть, это *синкретизм христианских, нехристианских, теософских, антропософских, неокантианских*, самых разнообразных учений. Бахтин посещает «*Религиозно-философское общество*», слушает лекции *Фаддея Францевича Зелинского* – переводчика *Софокла* и автора серии книг под заглавием «*Из истории идей*», одна из которых так и называлась: «*Соперники христианства*». Именно у Зелинского возникает **идея третьего христианского возрождения**. Бахтин, его брат Николай, и его круг – *Матвей Каган, Купянский, Мария Юдина, Павел Медведев, Волошинов*, будут собираться вокруг идеи третьего славянского возрождения.

В 18-м году, после университета, из холодного, мрачного Петрограда, он сначала перебирается в городок Невель, где он живет до 1920-го года. Потом перемещается в

Витебск, где он проводит еще 4 года, до 1924-го. Надо сказать, что Витебск становится чем-то вроде *столицы русского авангарда*. Там живут и работают *Марк Шагал, Казимир Малевич, Всеслав Добужинский, Роберт Фальк*. Там же действуют филармония, художественное училище, и сам Бахтин читает там *лекции по эстетике*. То есть, возникает такой плодотворный по своим творческим токам **невельский кружок**. И, собственно, ранний Бахтин и вытекает из этого круга общения. Можно сказать, что образ этого кружка мы знаем по роману *Константина Вагинова* (который также позднее присоединится к этому кружку) «*Козлиная песнь*».

Вот здесь возникает первый образ бахтинской философии – ранний проект, связанный с незаконченными трактатами, но который потом он сам озаглавит, ближе к концу своей жизни, как «*К философии поступка. Автор и герой в эстетической деятельности*». Очень важно социальное и экзистенциальное измерение бахтинского творчества. Есть не просто бытие, абстрактное метафизическое бытие, и в этом плане Бахтин находится в рамках метафизики в ее классическом понимании. Есть *бытие, пронизанное токами человеческой личности. Ее присутствием в бытии поступка* Бахтин называет **событием бытия**. То есть, каждый человеческий поступок, по сути, есть *выступление в бытие по-ступок, по-ступь человека в бытии, со-участие в бытии, со-бытие: человек со-бытийствует*. Бытие невозможно без этой событийности. Причем Бахтин применяет даже такой термин «**не алиби в бытии**». То есть, человеку невозможно сказать отсутствующим в бытии, и, *если он отказывается от поступка, уходит от него, он все равно совершает поступок*. Иными словами, не совершая поступок, человек все равно совершает его. Вот такая вот *этическая насыщенность*, связанная с **идеей ответственности**. То есть, *человек не просто в бытии, он не просто совершает поступок как событие бытия, но и он отвечает за это со-бытие*. Вот примерно такой пафос у этой его ранней работы, которая будет опубликована только в 1985 году, в сборнике по философии «*Наука и техника*».

Ну а в «*Авторе и герое...*» этот круг понятий еще более расширяется. Вводятся другие понятия, в частности, такие как **внеаходимость, трансградиентность, кругозор, окружение, избыток видения, эстетическая форма, эстетическое завершение**.

Анализ художественного текста

На самом деле, стоит на этом остановиться немного подробнее, потому что Бахтин делает всю эту интеллектуальную работу для того, чтобы оценить художественные произведения. Есть разные предметы эстетического анализа, но наряду с тем, что мы можем эстетически оценивать восприятие картины, архитектуры, памятника, мы и к художественному произведению в слове, *к роману можем относиться эстетически*. То есть, мы можем *анализировать его форму, его цельность, его завершенность, его телеологию, телос* (для чего?), и это не совсем формализм. Да,

есть формальный метод в литературоведении, но Бахтин будет его оппонентом. То есть, оппонентом *Шкловского*, *Тыняного*, *Эйхенбаума*, и будет критиковать их в работах, написанных под маской. И действительно, многие считают, что «*Марксизм философии языка*» работа *Медведева* и *Волошинова* – это работа Бахтина. Вообще, запутанная история, являются ли эти книги продуктом соавторства, написанными коллективно с его друзьями, или он написал их и просто передал своим друзьям, считая, что авторство не имеет такого важного значения.

В любом случае, *позиция Бахтина более идеологична*, чем литературный формализм. Его интересует не просто форма художественного произведения. «Как сделана *”Шинель”* Гоголя» – так называет одну из своих статей *Борис Эйхенбаум* – один из основателей формальной школы. Но Бахтина интересует скорее диалектика формы и содержания, его интересует слово, но не отдельно, а *слово как речь, как процесс, как текст*. Может быть, что-то подобное мы бы назвали **нарративом** – личностным рассказом.

И здесь он обращается к *роману*, к классическому европейскому роману, вершиной которого является роман *Достоевского*, как к форме диалога и самопознания человека, героев романа, как к такому незавершенному пространству, где *у героя есть относительная самостоятельность по отношению к автору*. Где автор вовсе не кукловод своих героев, который все про них знает. *Автор дает герою жить свободной жизнью и проговаривать свои взгляды, свое мировоззрение*. Даже если эти взгляды, это слово героя о самом себе абсолютно чуждо, неприемлемо и противоречит автору. «Последнее слово о само себе принадлежит герою», - говорит Бахтин.

Здесь он выстраивает эту модель отношения Я и Другого, как модель отношения автора и героя в эстетической деятельности. В этом тексте можно видеть своеобразную криптограмму. То есть, вместо того, чтобы говорить об онтологическом, теологическом, религиозном, Бахтин говорит об *эстетическом и литературном*. Ну, в общем-то, вполне известный для советской философии прием. Точно также *Лосев* будет говорить о философии, но будет называть свои работы «*История античной эстетики*».

И мы видим, как Бахтин достаточно филигранно, скрупулезно, анализирует разные аспекты этих взаимоотношений автора и героя: *пространственное целое, временное целое, смысловое целое героя*. Как они заданы в пространстве художественного произведения? **Кругозор и окружение** – очень показательные, в этом случае, понятия, потому что я могу видеть мир вокруг себя, обладать кругозором. Другой же видит меня в окружении других людей. Я не могу сказать «я и мое окружение». Я не могу поставить себя в центр вселенной, в центр мира. Хотя очень часто мой эгоизм подвигает меня к этому. Другой же может написать книгу «*Лев Толстой и его окружение*», «*Бахтин и его окружение*». В данной случае, мне видится мой герой, и люди, которые стоят вокруг него. Это предметный мир вокруг другого. В частности, *мир*

героя художественного произведения. Он пластичен, живописен, представляет собой сочетание красок, линий, массы предметов, которые не противостоят герою или другому, но воспринимаются в единстве с ним

Бахтин замечает: «Герой всегда нам видится на фоне, в контексте. Этот внешний, предметный мир оказывается трансградиентен живущему и поступающему сознанию героя. Трансградиентность – особая форма внеположенности. Если **трансцендентность** мира означает *запредельное бытие*, то **трансградиентность** – это *нахождение на иной линии, в иной плоскости бытия*, принадлежность к иному пласту бытия. Для героя мир предметов ценностен. Он подлежит оценке. Предметы обращены внутрь себя. Для автора, эстетически оценивающего мир героя, предметы существуют в своих внешних границах, воспринимаются в целостной картине».

И здесь в ходу другие важные понятия, связанные с **избытком видения и вненаходимостью**. То есть, у другого есть избыток видения по отношению ко мне потому, что он видит то, что происходит у меня за затылком. Я не могу этого видеть. Более того, другой может видеть меня после моей смерти. Он может написать реквием, мемуары, биографию, и тогда жизнь моя завершена, а другой пройдет по моему следу. Как писал *Пастернак*: «Другие по живому следу пройдут твой путь за пядью пядь. Но поражение от победы ты сам не должен отличать». Это очень бахтинские слова. Я не знаю, был ли знаком Пастернак с творчеством Бахтина, но, впрочем, думаю, что вряд ли.

Все-таки Бахтин не был тогда популярным. **Вненаходимость** – очень важное качество. То есть, встать на некую точку в сторонке и посмотреть на себя. В каком-то фрагменте Бахтин говорит о том, что нет мне пользы, если я сольюсь с другим и превращусь с ним в некое единое существо. *Сохраняя свое единое и единственное место в мире, я должен быть на этом месте, для того чтобы нести другому свою помощь, свое благословение, свое благожелательное отношение*. В этом даже прослеживается определенная полемика с **философией всеединства**, в частности, с философией *Павла Флоренского*. У последнего, как мы помним, в «*Столпе и утверждении истины*» в дружбе предлагается слиться если не в плоть единую, то хотя бы в душу единую. И в этом Флоренский видит суть дружбы единой – *единодушие*. В том, что один плюс один не равняется двум и, в тоже время, не равняется одному. Что образуется такая *двуединая целостность*.

Экзистенциальная онтология

Для Бахтина это совершенно ни к чему. Его подход, как говорит Наталья Бонечкая – это **подход экзистенциальный**. То есть, мы сохраняем при этом свою самость, но выстраиваем свое бытие как бытие по отношению к Другому. И в этом плане важно, что *эстетическое созерцание*, которое нераздельно связано с категорией эстетической формы, возможно тоже как *внеположенное*. То есть, я не вчувствуюсь, не вживаюсь в

другого так, что становлюсь им. Это *вчувствование невозможно до конца*. И здесь Бахтин критикует *Липпса* и другие концепции эстетического восприятия немецкой философии, теории экспрессивной и импрессионной эстетики, когда различность я и другого исчезает, когда границы уничтожаются. Он считает, что для эстетического восприятия важна эта граница и что форма принадлежит другому. *Форма не выражается другим, она завершается мною*, она как бы бытует на границах переживаемой жизни, она там, где жизнь обращена вовне, где лежит недостижимая ей самой сфера активности Другого. Форма должна быть адекватным выражением Другого, но не его самовыражения. *Другой есть выражаемый, а не выражающий*. Форма не дана, а задана герою, и в этом плане неокантианская оппозиция понятий данность и заданность – налицо. Мы как бы *творим усилием автора и зрителя художественного произведения эту заданную форму*, и может статься, что *герой начинает жить по-другому, начинает восприниматься нами совсем не так, как он виделся автору или писателю, который его создавал*. Это зависит от нас, от времени, от восприятия.

Таким образом, создается некая экзистенциальная модель, **экзистенциальная онтология**. Мы как бы *подытоживаем сущность Другого*. Важны в этом плане категории **духа** и **души** у Бахтина. И, вообще говоря, очень непростая загадка отношения Бахтина к *христианской традиции*. Здесь мы можем видеть разные точки зрения, начиная от попытки представить Бахтина таким криптоправославным теологом, который зашифровал христианскую антропологию, и заканчивая резким отвержением православности Бахтина и утверждением, что это чуть ли не демонический антихристианский мыслитель. Но это главным образом касается его **учения о карнавале**, о чем поговорим немного позже.

Вот здесь нужно признать, что в антропологии раннего Бахтина очень сильно влияние *православной терминологии*. Когда Бахтин говорит о духе и душе, обычно это два уровня христианского трихотомического представления о человеке, где у человека есть *тело*, есть *душа* и есть *дух*. Бахтин же воспринимает их как две разные категории, обозначающие **внутреннюю жизнь**, но если я воспринимаю внутреннюю жизнь Другого как *душу*, то в самом себе я живу в *духе*: «Душа – это совокупность всего пережитого, всего наличного во времени. Дух же – это совокупность смысловых значимостей актов исхождения из себя. *Дух – это душа, переживаемая изнутри*. Он внеэстетичен, поскольку не завершен. В каждый момент *он задан, а не дан, он не может изнутри себя успокоить*. Он не может быть носителем ритма, который даруется мне Другим».

Другой выступает у Бахтина своего рода вестником смерти, и в этом ритме мы слышим нотки реквиема. Ну, наверное, можно гению и себя, и свою жизнь увидеть или услышать в этом ритме. Вспомним Шестую симфонию *Петра Ильича Чайковского*, патетическую, герой которой умирает. То есть, это трагическая симфония. И мы знаем, что через неделю после ее премьеры Чайковский, который сам продирижировал ее в

Петербурге, внезапно умирает от холеры. Это такое как бы музыкальное предсказание собственной смерти. Но, опять-таки, есть произведения других. В том же «Трио», написанное на смерть Чайковского *Рахманиновым* может быть услышан этот ритм реквиема применительно к другому человеку.

То есть, вообще говоря, я не могу членить свою жизнь на периоды. Не могу сказать, что я писал что-то в свой ранний период или в свой поздний период, в своих ранних текстах или поздних, потому что никто не знает, сколько я проживу. А Достоевский может членить на периоды жизнь *Пушкина* в «*Пушкинской речи*», потому что ему хорошо известно, что Пушкин прожил 37 лет, что у него есть ранний, зрелый и поздний периоды.

О чем говорит здесь Бахтин? Что это чувство ритма по отношению к Другому – это *совокупность внутренней жизни, как она является вовне*, в ее произведениях, в ее замыслах, может даже неосуществленных, в ее письмах, в ее романах, в ее артефактах. *Себя я переживаю как Другого, как душу*. Ну и действительно, сложно сказать о себе, что у меня чуткая душа, у меня страдающая душа, у меня наивная душа. Это я могу сказать о душе другого человека. Единственное, что я могу сказать о своей душе – это то, что можно сказать в покаянно-уничижительных тонах с использованием арфы царя *Давида*, что мы встречаем в духовных стихах: «что спишь, душе моя, смерть приближается».

Но никогда я не могу себе давать эстетических оценок. Точно так же, я не могу сказать о себе, что я красив или нет, симпатичен я или нет, добр я или нет, мил или не мил. Все эти определения относительно меня может дать только другой человек, который испытывает эмоционально волевую реакцию на мои поступки, на мои деяния. *Себя я переживаю в духе, а Другого я переживаю в душе*. Именно дух построен как совокупность каких-то смысловых данностей, которые в определенном смысле являются вневременными.

Я вспоминаю одного деревенского человека, который пострадал во время службы в армии, подвергся облучению и не мог потом работать. И как-то в беседе он сказал, что до сих пор не может покаяться, не может простить себе грех убийства лягушек в детском возрасте, когда было ему 6 лет. Вот это страдание живой твари, нанесенной им, он переживал в зрелом возрасте как некую непреходящую смысловую данность. В этом плане для христианского сознания *покаяние есть освобождение от греха, которое не делает грех не бывшим*, грех остается, но это упование на прощение, которое я чаю снискать за то, что я раскаиваюсь в совершенном. Грех не исчезает, грех не уходит. Как потом будет показывать *Поль Рикер* в своих работах, *забвение* и *прощение* – это не одно и то же, это *разные установки*, разное отношение к прошлому.

Подобного рода наблюдения, как мы видим, далеко не сводятся только к художественной стороне вопроса, но представляют собой некие достаточно глубокие *антропологические наблюдения*. Другой может быть сопоставлен с *зеркалом*. И у *Флоренского* в «*Столпе...*» мы видим вот эту метафору с зеркалом, когда речь идет о друге. Но здесь нужно учитывать некую христианскую коннотацию, когда зеркало воспринимается как что-то дьявольское, как то, откуда берутся двойники, бесовщина всякая. В домах покойника зеркало занавешивается черной тканью, дабы лукавый не похитил душу умершего. И Бахтин здесь совершенно в этой традиции. Он учитывает **амбивалентность** (вообще, это одно из любимых слов Бахтина) и говорит, что именно в общении с зеркалом я испытываю фальшь и ложь, которые неизбежно проглядывают в общении с самим с собой: «Внешний образ мысли, чувства, внешний образ души. Не я смотрю изнутри своими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. Здесь нет наивной цельности внешнего и внутреннего. Подсмотреть свой заочный образ. Наивность слияния себя и другого в зеркальном образе. Избыток другого. *У меня нет точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза*».

Ну и действительно, у *Якова Друскина*, писателя, почитателя *Гуссерля*, автора книги «*Видение невидения*» есть такой мысленный эксперимент, где человек идет по коридору и встречает перед собой страшного старика, который смотрит на него невидящими глазами. Не чужие глаза, не злобные глаза, не подобострастные глаза, а это абсолютно невидящие глаза. И, приближаясь к этому старику, он понимает, что на стене – зеркало, и этот невидящий взгляд – это его собственный взгляд. То есть, он *смотрит на себя невидящим взглядом*. «Как увидеть свое невидение?», - спрашивает *Друскин*. Примерно тот же вопрос, на который Бахтин отвечал: «У меня нету точки зрения на себя извне. У меня нету подхода к моему внутреннему образу. Только тогда я могу что-то узнать о себе, когда я отражусь в зеркале глаз другого человека. Когда я увижу эмоционально-волевую реакцию на себя. Только другой может видеть меня лучше или хуже, чем я есть». Мы помним слова *Пушкина* о портрете *Кипренского*: «Себя как в зеркале я вижу, но это зеркало мне льстит». То есть, в данном случае, художник – Другой – выполняет эту преобразующую функцию.

У *Пришвина* есть фрагмент в дневнике «*О некоем ты*», где мы читаем: «Ты прилетал ко мне как лебедь...». О некоем ты, который должен явиться ко мне, чтобы пробудить во мне вкус к творчеству. Это может быть друг, который пришел и говорит мне о написанном тексте, который я давно позабыл, и который мне кажется неважным, неудачным. И он вновь пробуждает во мне интерес к этому предмету и вновь пробуждает во мне чувство самооценки, чувство своего достоинства, что, может быть, не все так плохо.

И вот эта ситуация человека «У зеркала», а так называется маленький текст Бахтина, опубликованный *Сергеем Бочаровым*, текст времен Великой отечественной войны, 1943 года, который очень важно иллюстрирует нам то, о чем пытается сказать поэт *Владислав Ходасевич* в сборнике «Европейская ночь», где есть стихотворение «У зеркала»: «Я, я, я... что за дикое слово? Неужели вот тот – это я? Разве мама любила такого? Желто-серого, полуседого и всезнающего, как змея. Разве мальчик в Останкине летом, танцевавший на дачных балах – это я, тот кто каждым ответом желторотым внушает поэтам отвращение, злобу и страх?..».

Вот такова и проблематизация зеркального бытия, выраженная в вопросительных знаках этого стихотворения. Я не узнаю себя в зеркале. Наверное, мама меня бы не узнала. А подлинный я – это тот, кого любила мама. Это тот, кого любили. Потому что *любовь носит преобразующий характер*, и она не только идеализирует образ другого человека, но может и «поднять» другого человека, сделать его лучше, нравственнее, прекраснее. И вот эта безысходность зеркального отображения: «Да, меня не пантера прыжками на парижский чердак загнала и *Вергилия* нет за плечами. Только есть одиночество в раме, говорящего правду стекла...».

Для Бахтина это **пространственное целое другого**, это и его *наружность*, в совокупности всех *выразительных моментов человеческого тела и переживаний*, объемлющих человеческое тело *внешних границ* и аспект *действий человека*, совершающихся во внешнем пространственном мире. Только Другого можно обнять, поцеловать, только на Другого можно возложить благословляющие руки. И вот это *отношение священника, епитрахилью накрывающего грешника* и отпускающего ему грехи – одна из коннотаций бахтинского отношения с Другим. О Другом сложены все сюжеты, написаны все произведения, пролиты все слезы. Ему поставлены все памятники. Только Другими наполнены все кладбища. Только его знает, помнит, воссоздает продуктивная память.

Можно говорить о том, что эта модель дает нам повод для *анализа не только литературных произведений, но и целых эпох*. Если время *Платона* – это время, когда человек ориентируется на Другого (*zoon politicon* – «общественное животное», по *Аристотелю*), когда внутренний мир с его богатой тканью самоанализа, переживаний, не так важен. То поздняя античность, в которой живут *Плотин* и *Марк Аврелий* – это время наедине с собой. Мы видим, как меняются культурные парадигмы, и установка на приоритет Другого меняется на приоритет своего Я. Формируется внутреннее ядро, формируется **христианское представление о личности человека**.

Даже культурные эпохи можно проследить по таким сменам парадигм доминирующих в культуре. Например, по *исповеди* и *автобиографии*. То есть, жанр **исповеди** предполагает, что я выворачиваю наизнанку свое сокровенное я, но, опять-таки, делаю это в рамках определенных культурных стереотипов и установок. *Я – тоже*

не абсолютно субъективно. Оно конструируется по принятым в обществе, в социуме законам и принципам бытия человека в культуре. А биография и **автобиография**, как ее разновидность – это ориентация на Другого, это представление себя по образу Другого. И бывает и такое, что человек пишет в автобиографии о себе в третьем лице. Как например, *Валерия Пришивина* – Леорка в «*Невидимом граде*» пишет о себе, называя себя девочками, когда она рассказывает о своей гимназической юности. То есть, это уже как бы и не я, а некий культурный герой, у которого может появиться другое имя или даже псевдоним.

Отношение автора и героя произведения

Автор и герой – это очень продуктивный тематический блок, который выявляет себя позже, уже в других работах, и прежде нужно отметить книгу 29-го года «*Проблема творчества Достоевского*». Но перед этим Бахтин проводит четыре года в Петрограде – на тот момент уже Ленинграде. Несмотря на то, что это время послереволюционное, но это время, когда существуют сообщества и кружки. Кружок «*Воскресение*» – христианский кружок, к которому имеет отношение Бахтин. Здесь важен круг его общения, который пересекается не только с «*Воскресением*», но с «*Братством св. Серафима*» и с другими сообществами, где он знакомится и с новыми людьми. Это и очень талантливый музыкальный критик *Солертинский*, и *Конрад*, и *Медведев*, и *Волошинов*.

В общем, это время, которое обычно характеризуется творчеством Бахтина под маской. Выходят книга *Волошинова «Фрейдизм»*, книга *Волошинова «Марксизм и философия языка»*, книга *Медведева «Формальный метод в литературоведении»*. Это 27-30 годы. Вне зависимости от того, Бахтин это писал лично или в соавторстве, эти тексты говорят о круге творческих проблем, о важной *вовлеченности Бахтина в литературный и общественный процесс этого времени*. И венчает все это книга о Достоевском «*Проблемы творчества Достоевского*», которая будет переработана и выйдет уже в 60-е годы под заголовком «*Проблемы поэтики Достоевского*». И здесь уже являет такой зрелый Бахтин. И в то же время Бахтин в состоянии перед арестом, перед, можно сказать эпопеей 30-х годов, которую он переносит не без потерь. Он арестовывается, причем по делу религиозного кружка «*Воскресение*» (кстати, мы различаем воскресение как Воскресение Христово и день воскресенье, посвященный этому празднику, который пишется через ь. Воскресение пишется через «и»).

Бахтин сам, как мы уже сказали, косвенно был причастен к этому кружку. Там участвовали его друзья, но, тем не менее, Бахтина привлекли за чтение лекций, которые читались без какого-то ни было разрешения и профессорского статуса. Поэтому приговор был жесток – 10 лет Соловецких лагерей. Однако в результате заступничества *Екатерины Пешковой* – первой жены *Максима Горького*, а также *Алексея Николаевича Толстого*, *Анатолия Васильевича Луначарского*, который уже знал книгу о Достоевском

и писал положительную рецензию на нее, Соловки были заменены Бахтину 6-ю годами ссылки в Кустанай, в Казахстан.

Надо сказать, что Бахтин был болен остеомиелитом, и эта болезнь, по сути, привела к тому, что он в 38-м году лишился ноги – она была ампутирована, и видимо поэтому было сделано снисхождение, в силу его физической слабости. И вот эта кустанайская ссылка, где ему пришлось участвовать в какой-то сельскохозяйственной деятельности, преподавать на курсах животноводов, принимать участие в коллективизации, выживать, о чем потом он скажет «я был не лучше, чем моя страна». То есть, он буквально жил жизнью своей страны.

В том, что его спасли от физической расправы, гибели, сыграла свою роль и его книга о *Достоевском*, которая тоже вписана в определенную традицию восприятия романа Достоевского, интерпретацию этих романов, которая уже сложилась в это время религиозно-философской среде. Прежде всего, здесь необходимо вспомнить *Сергея Булгакова* и *Вячеслава Иванова* и понимание романа Достоевского как романа-трагедии. То есть, сопряжение этого романа с духом античности. Для *В. Иванова* именно функция **трагедии** – катарсис, очищение человека посредством страха и сострадания, очищение от страстей – это то, что роднит роман Достоевского с духом *Софокла* и *Эсхила*. *В. Иванов* переводил *Эсхила*, и очень важна здесь идея самого *античного типа богопознания*, которую *Иванов* исповедовал и переносил на героев Достоевского в понятии «*основной миф романа*».

В 15-м году *В. Иванов* фактически закончил свою мелопею «*Человек*» – четырехчастную поэму, которая будет опубликована только в 39 году в Париже, и которая посвящена памяти Льва VI. Первые три части этой мелопеи называются «*Аз есмь и ты еси*». *Аз есмь* – алмаз, некое утверждение человека в его самости, это дерзновенное уподобление себя Богу, который говорил «аз есмь сущий», то есть я есть сущий. «*Ты еси*» – это бросить этот алмаз в жерло вечности, растопить его там: «Кто не погубит свою душу, тот не обретет ее. Кто не потеряет свою душу, тот не обретет ее». Это жертвенное «погубление» своей самости, растопление своего эгоизма в Другом возможно только через «ты еси», через утверждение другого существа, другого человека. Это **перенесение центра в любви из себя в Другого**.

В. Иванов не случайно вспоминает слова, написанные на храме *Аполлона* в Дельфах, где с одной стороны было сказано «*познай самого себя*», а с другой, краткое выражение, состоящее из одной буквы, дифтонга – «*Эй*», то есть *ты есть, ты еси*. У *Плутарха* есть трактат о том «*Эй*», что на храме *Аполлона* в Дельфах, где присутствует много различных возможных толкований этого высказывания. Одно из них – это некоторый *диалог человека с Богом*. Путник, который пришел к *Аполлону*, говорит: «*Ты есть*». «*Ты есть*», - отвечает ему бог. И во второй части мелопеи «*Человек*», в «*Акме*» – стихотворении, которое представляет собой вершину такой восходящей-нисходящей

пирамиды, Вячеслав Иванов поэтически транслирует и комментирует эти слова: «Ибо ты еси в пустоте веси, соревнуя солнцу и орлу». Человек пытается отказаться от права первородства, вернуть свою алмазную скрижаль Богу. Но Бог не дает ему этого сделать. Он утверждает это первородство в человеке. И так спорят они – вот этот есть суть серьезного, тонкого *диалектического описания диалога человека с Богом*, который обретается в этом «ты еси».

Конечно, от «Ты еси» В. Иванова Бахтин подхватил некоторую интенцию, и, хотя мелопея «Человек» была уже опубликована, Иванов написал ряд статей о Достоевском, которые опубликованы еще до 17-го года, и поэтому Бахтин безусловно и совершенно точно знал эту концепцию, потому что В. Иванов был центром интеллектуальной жизни Петербурга, выступал в Москве в Религиозно-философском обществе на вечере памяти *Соловьева*.

Однако это еще отдельный вопрос, на который следует обратить внимание исследователям Бахтина, потому что все больше его философию диалога стараются вывести из немецких источников, из немецкого неокантианства. Однако, мне кажется, эта прямая связь Бахтина и В. Иванова есть совершенно очевидный источник бахтинской философии диалога. Об этом, кстати, писал *Николай Всеволодович Котрелёв*, в одном из сборников о В. Иванове.

То же и относительно жанра. Бахтин находится в прямой полемике с *Ивановым* и *Булгаковым*. Если те утверждают, что роман Достоевского – **трагедия**, то Бахтин находит другое слово – **Меннипова сатира**. Иными словами, невозможно видеть в Достоевском только трагедию, там есть много и комизма, «*Стихи капитана Лебядкина*», например. Это сатира, которая иногда кажется нам чем-то пошлым, каким-то подчас издевательством, но эти *парадоксальность и амбивалентность Достоевского* – тоже некое положение, которое для Бахтина будет парадигмальным в анализе романа. Ну а главное, конечно, это концепция слова в романе, концепция соотношения сознания автора и сознания героя. Вот где уже применяются принципы, наработанные в невеликий и витебский периоды.

Как бы для контраста Бахтин анализирует авторский стиль *Толстого* и *Достоевского*. Показывает рассказ Толстого «*Три смерти*», где умирает барыня, и мужик отправляется в лес срубить сосну для гроба. Он погружает ее в сани, отправляется домой, попадает в метель, теряет дорогу и замерзает. Вот три смерти. И сознание писателя, демиурга, моралиста может давать оценку: какая из этих трех смертей более достойна, более нравственно высока. Эта совершенно другая установка. Совершенно другая **фокализация**, как сказал бы теоретик постмодерна *А. Женетт*.

Достоевский написал бы этот роман совершенно по-другому. Он изобразил бы, как мужик переживал смерть барыни, да и все эти смерти бы он отразил друг в друге. Ну

и вот, роман Достоевского, считает Бахтин устроен как **полифонический роман**. Он находит этот музыкальный термин полифония, то есть, *наличие нескольких музыкальных тем, которые не параллельны друг другу, но которые как-то гармонически образуют консонанс или диссонанс*. В конце концов, возникает музыкальное произведение. Вот так же и *различные голоса в романах Достоевского*, где у каждого героя есть слово о самом себе, где автор не является судьей, и он не знает, что будет с героем дальше. В каком-то смысле, он *позволяет герою раскрыть себя в вечности*.

Если мы узнаем, что *Ставрогин* повесился, это происходит где-то уже в финале романа, где автор должен дать какую-то развязку, согласно канонам произведения. В последнем романе мы не знаем, что будет с *Алешей Карамазовым*. Будет ли он монахом, или станет революционером. И тот и другой вариант предполагался Достоевским. Но он не говорит в романе последнего слова о самом себе, его судьба открыта. И, таким образом, *авторское сознание превращается в некое всеединое сознание, которое образуется из пересечения этих кругов сознаний героев*.

Очень редко у Достоевского возникает персонаж наподобие рассказчика, даже если он возникает, то это, как правило, один из голосов романа. Он является словно *свидетелем того, что происходит в той жизни, которой живут его герои*. И вот эта модель диалога, где ценностью является сам диалог, где нет единственно верной и судящей точки зрения. На самом деле, такая модель достаточно либеральная, и может поэтому творчество Бахтина приходит в культуру и становится актуализированным, известным в 60-е годы прошлого века, во время *хрущевской «оттепели»*. Эта *потребность в либерализации отношений, в либерализации культуры* вызывает эту культурологическую модель, а может быть, в каком-то смысле, онтологическую модель диалога, где финальной истины, в общем-то, нет, где у каждого героя есть своя правда.

Конечно, если мы говорим о *христианском отношении к миру*, то мы знаем, что эта истина есть. Христос говорит о себе: «Я есть путь истины и жизнь». В этом смысле, не может быть правда на стороне *Нечаева* или *Кирилова*. Нечаев – это не персонаж, это прототип героя романа «Бесы» *Петруши Верховенского*. Не может быть своя правда у Кирилова, который представляет собой протоницшеанский образ человека. Но тем не менее, в этом, наверное, и заключаются *особенности диалога, где мы не вершим окончательный суд и даем высказаться каждому*. Собственно, мы как бы *подвешиваем финальное высказывание за многообразием точек зрения и позиций*. Надо сказать, что в русской культуре эту традицию диалога, диалогического мышления будут развивать *Библер, Ахутин* и другие философы.

После ссылки, после казахстанского Кустаная Бахтин получает «минус» – он не может проживать в столичных городах. Поэтому он на долгое время оседает в провинциальном городе Савелово, который находится на значительном отдалении от Москвы, где он работает школьным учителем, и также город Саранск – столица

Мордовии, где Бахтин становится преподавателем педагогического института. Теперь Саранск обладает университетом, который называется МГУ, обладает современным достаточно интересным, в архитектурном отношении, зданием. И Бахтин становится чем-то вроде городского символа Саранска. Это город, где работал Бахтин, где преподавал Бахтин.

Карнавальность культуры

В 46-м году Бахтин защищает в Москве в ИМЛИ кандидатскую диссертацию на тему «*Ф. Рабле в истории реализма*». Ну, казалось бы, вполне рядовая защита рядовой диссертации, ничего сверхъестественного. Он говорит о реализме, о том, о чем нужно говорить советским литературоведам. И теме соответствуют обычные отзывы, рецензии. Но эта книга, как оказалось, имела статус бомбы замедленного действия. Напечатана она будет только в 65-м году. И, кстати сказать, несмотря на то, что на защите некоторые Бахтину предлагают дать сразу степень доктора филологических наук, а такие случаи в советской науке редко, но бывали, он получает корочку кандидата только через 6 лет после защиты.

Эта книга связана с такими понятиями, как **карнавал**, **амбивалентность**, **материально-телесный низ**. Эти понятия широко вошли в культуру после того, как книга Бахтина стала известной. И, по свидетельству моих старших коллег, моих учителей – книг о Рабле тоже немного выходило отдельных, и когда в 65-м году книга Бахтина о Рабле была опубликована, ее читали практически все представители гуманитарной интеллигенции, и очень много говорили о ней, обсуждали. Эта книга стала событием, стала явлением культуры.

Сама идея **карнавала** как некоего переворачивания ценностей, которые установились традиционно, но которые, для того, чтобы они длились и закреплялись в культуре, в какой-то момент должны отстраняться или остраняться, если говорить языком *Виктора Шкловского*. Переворачиваться. Верх должен оказываться на месте низа. Низ – на месте верха. Как Христос-спаситель, который входит в Вифлеем на осле. Поэтому важны были всевозможные средневековые практики: *карнавалы дураков*, *дьявольские мессы*, *заговенье* в Великий пост. Сам карнавал состоит из слов «карнэ» и «вале», то есть «мясо» и «прощай». По сути, это аналог русской Масленицы – заговенье на Великий пост, когда еще можно проявлять всевозможные вольности и даже нужно их проявлять для того, чтобы после посыпать голову пеплом. Пепельная среда наступает после жирного вторника, и на протяжении 40 дней нужно соблюдать Пост, проводить дни в аскезе, в молитве.

Здесь все ясно, но возникает один вопрос: *каков предел этого переворачивания ценностей, на сколько можно десакрализировать сакральное, на сколько можно опрофанить святое?* Неизбежным атрибутом карнавала является смех и даже хохот.

Над чем можно смеяться, а над чем, даже в условиях карнавала, смеяться нельзя? Это тоже большой вопрос. Это **проблема пределов карнавала, границ карнавала**. И здесь существуют две точки зрения. Одна гласит, что Бахтин попытался здесь тайным образом *противодействовать элитарной советской сталинской культуре*, и что, говоря о смеховой культуре средневековья, он имел в виду ту подспудную контркультурную тенденцию, которая должна привести к устранению, вытеснению сталинского террора и самого Сталина. Другая линия, и об этом писал *Борис Гройс*, полагает, что Бахтин, в общем-то, тем самым *описывает сталинскую культуру, которая сама по себе была карнавальной*. То есть, даже возможность на каком-то званном кремлевском приеме лишить человека всех званий и регалий и возвести на пьедестал какого-нибудь неизвестного рабочего, тоже просматривается как такой элемент карнавала. Какая из этих линий интерпретации бахтинского карнавала и смеха в карнавальной культуре более верна – об этом пусть судят сами читатели.

Приведем здесь только два высказывания. Одно из них – высказывание *Юдиной*, женщины-мыслителя, как ее назвал *Лосев*. Пианистка, монахиня в миру, которая держала внутреннее сопротивление террору. Сам Сталин ее любил и слушал ее в записи. Юдина сказала, что христианину не гоже держать в доме книгу Бахтина о Рабле. То есть, имеет место неприятие этой книги со стороны человека, который был знаком с Бахтиным в 20-е годы, входил в кружок его общения. Другое высказывание – это статья *Аверинцева* 70-х годов о карнавале и о Бахтине, где он также показывал, что *эта работа входит скорее в противоречие с духом христианской культуры, чем являет собой выражение его*.

Но сам Бахтин в конце своей жизни будет признавать, что отнюдь не все, что он делал в своей жизни, может быть оценено с точки зрения блага и достоинства. Что он, бывало, и на церковь «нападал». Поэтому я думаю, что эта книга являла собой такое внутреннее выражение амбивалентности культуры, в которой сам Бахтин существовал. И, может быть, в каком-то смысле она была вызвана *крушением тех установок, надежд и чаяний третьего славянского ренессанса, в которых прошла молодость Бахтина*. То есть, вместе неистового цветения, вместо взлета – коллективизация и кустанайская ссылка, да еще и с потерей ноги из-за заболевания. Может быть эта *анекдотичность, эта карнавальность относилась им и к самому себе, и к своей судьбе человека в культуре*. Мы никогда не должны забывать, что ведь человек не является просто медиумом каких-то идей, которые он транслирует и выражает. Эти идеи проходят через человека, через его судьбу, через промысел Бога о нем, через его удачу и неудачу, благополучие и неблагополучие, самореализацию и нереализованность или какой-то провал. Поэтому в этом раблезианском карнавале, наверное, можно видеть и какую-то горькую самоиронию самого философа.

Журнал, который выходил как посвященный творчеству философа Бахтина уже в 90-е годы, когда фигура Бахтина была открыта заново, и стали выходить переиздания его текстов, назывался «Диалог. Карнавал. Хронотоп». Это третье понятие тоже очень важно для понятия его поздних работ по эстетике словесного творчества. **Хронотоп** – это *соединение в себе времени и пространства в произведении искусства*. Здесь тоже лишний раз понимаем, что категории классической онтологии становятся прикладными категориями эстетики и литературоведения, эстетики словесного творчества.

Мы можем говорить о том, что **хронотоп** – это некий *пространственно-временной континуум*. Вообще-то говоря, еще до Бахтина на это обращал внимание *Константин Леонтьев* в своей работе «Анализ, стиль и веяние. О романах гр. Л. Н. Толстого», где он говорил о том, что *Толстой*, который в эпоху после Крымской войны описывал русское общество войны Отечественной, местами был неточен, потому что нравы изменились, время изменилось. Характеры из барельефных стали рельефными. И, в общем-то, это обращение внимания на *сплав времени и пространства художественного произведения* – это то, что у Леонтьева вполне мог заимствовать Бахтин.

И не случайно, когда в 60-е годы, в период хрущевской «оттепели», молодые ученые ИМЛИ открыли диссертацию Бахтина, не изданную тогда, и узнали, что Бахтин жив, они поехали к нему в Саранск. Это *Сергей Юрьевич Бочаров, Вадим Валерианович Кожин*, а также *Турчин и Полиевский*. То есть, молодые тогда исследователи, вдруг нашедшие своего учителя жизни, который был несоизмерим с теми педагогами, которые могли что-то дать им в ИМЛИ.

Один из них, *Бочаров*, который стал издателем собрания сочинений Бахтина (то есть, фактически стал его душеприказчиком уже после его смерти) и с которым я лично общался, впервые упомянул и переиздал работу *К. Леонтьева*. Так же он передавал слова Бахтина, когда его спросили – что им читать? Бахтин ответил им: «Читайте *Розанова*». То есть, он назвал имя великого русского, но забытого мыслителя, писателя. И Бахтин стал таким мостиком. Мы говорим о *Лосеве* как о мостике между серебряным веком с современной культурой. Но ведь и Бахтин, по сути, он был практически ровесником Лосева (всего на два года моложе и раньше его ушел, в 1975 году). Лосев умер в 1988 году. То есть, это такой *мостик между культурой серебряного века и, что называется, культурой сначала «оттепели», а потом и перестройки*.

Я помню, как мы записывали передачу о Бахтине с внуком *Дувакина* и из отдела фотодокументов взяли текст, где Бахтин читает стих *Фета* «Сияла ночь, луной был полон сад». Меня поразило тогда несовременное чтение стиха. Так сейчас не читают. Так не читали мои учителя. То есть, действительно, это голос эпохи, которую Бахтин, несмотря на все свои ссылки и утеснения, смог пронести, и благодаря таким людям, из которых сейчас уже, к сожалению, никто не жив, мы имеем хоть какие-то крупинки

знания о ней. Да, можно вспомнить и *Георгия Дмитриевича Гачева*, о котором даже существует легенда, что он опустился на колени перед Бахтиным и целовал ему руку, чему легко поверить, потому что это своего рода трепетный пиетет перед человеком, пронесшим в себе, несмотря на все тяготы бытия, *незыблемую интеллигентность и аристократическую культуру*.

В последние годы жизни, благодаря в том числе стараниям молодых учеников Бахтина, уже после смерти супруги, Бахтин переехал в Москву, получил квартиру. Так что, все-таки, жизнь его закончилась в столице. Похоронен он на Введенском кладбище в Москве.

Имя Бахтина, как я уже сказал, сегодня объединяет философов и филологов, российских исследователей и иностранных исследователей русской культуры, потому что сам напитанный европейской философией, немецкой философией, он, все-таки, был *человеком, рожденным в русской культуре, плоть от плоти серебряного века*. Так что эти идеи воспринимаются с легкостью и на Западе. Бахтин переводится на язык **философии диалога** 20-го века. Он представляет собой такую яркую фигуру влияния русской философской культуры на европейскую философию 20-го века. Ведь обычно, когда мы говорим о русской философии, в основном мы говорим о том, как западная философия влияла на Россию, как мы воспринимали сначала имена, а потом и целые направления. Здесь мы смело можем сказать: Бахтин – это *мысль и образ мысли, которую мы подарили европейской и мировой культуре нашего времени*.



ФИЛОСОФСКИЙ
ФАКУЛЬТЕТ
МГУ ИМЕНИ
М.В. ЛОМОНОСОВА

teach-in
ЛЕКЦИИ УЧЕНЫХ МГУ