

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 16

Москва
2011

Редколлегия:

*С.И. Бажов, И.И. Блауберг (ответственный секретарь),
И.С. Вдовина, М.Н. Громов, Т.Б. Дугач, А.А. Кротов,
В.А. Куренной, Н.В. Мотрошилова, А.В. Никитин,
А.М. Руткевич (главный редактор),
А.В. Смирнов, М.Т. Степаняц*

Отв. редакторы номера

С.И. Бажов, И.И. Блауберг

Рецензенты

доктор филос. наук *М.А. Маслин*
доктор филос. наук *В.Л. Васюков*

Данный выпуск журнала содержит главным образом статьи и публикации, в которых освещается малоисследованная проблематика различных этапов историко-философского процесса в России. Наибольшее внимание авторы выпуска уделяют древнерусской философской мысли, а также отечественной философии XIX и XX вв., в том числе концепциям К.Д.Кавелина, В.С.Соловьева, П.И.Новгородцева, Н.О.Лосского. В номере публикуется перевод статьи С.Л.Франка «“Я” и “мы” (к анализу общения)». Здесь также помещено исследование, посвященное одному из эпизодов истории установления интеллектуальных контактов в арабоязычном христианстве XIII в.

Выпуск журнала адресован специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей отечественной и восточной философии.

М.Н. Громов

Типология русской философии в контексте европейской культурной традиции*

По поводу русской философии существует довольно значительный диапазон суждений – от неумеренного восхваления существующих и выдуманных достоинств до полного отрицания таковых. Идет полемика по поводу периодизации русской философии, ее начала и основных стадий эволюции, включенности в европейское и мировое мыслительное пространство. Спорят специалисты и дилетанты всех мастей относительно прошлой истории, современного состояния и перспектив будущего развития. В этой полемике, длящейся почти два века, если ее отсчитывать со времени выхода первого специального труда по истории русской мысли, написанного архимандритом Гавриилом Воскресенским (Казань, 1840), высказано немало обоснованных суждений и ценных замечаний. Они принадлежат как российским специалистам по истории философии и собственно философам Э.Л.Радлову, Г.Г.Шпету, В.В.Зеньковскому, Н.О.Лосскому, Г.В.Флоровскому, С.Н.Булгакову, Н.А.Бердяеву, И.А.Ильину, Б.П.Вышеславцеву, А.Ф.Лосеву и многим другим, так и зарубежным авторам Т.Масарику, Д.Скэнлану, Д.Клайну, В.Гёрдту, Ф.Коплстону, А.Валицкому, о. Томашу Шпидлику и иным авторам. Относясь с уважением к тем мыслям по поводу русской

* Статья представляет собой полный текст доклада, сделанного в кратком варианте на Финско-российском философском симпозиуме в Хельсинкском университете 14 июня 2010 г.

философии, которые принадлежат как вышеупомянутым, так и неупомянутым авторам, попробуем и мы высказать свое суждение касательно данного вопроса.

Начнем с обозначения самого объекта исследования, по поводу которого также ведутся нескончаемые споры. Что есть русская философия? Предложим свою точку зрения, согласно которой в широком смысле слова она есть совокупность всех философских по своей сути, а не только по формальным признакам, идей, образов, концепций, присутствующих в русской культуре начиная с ее возникновения до сего дня. Существуют более узкие трактовки русской философии, когда она понимается как мыслительный процесс, тесно связанный с литературной традицией, поэтому Достоевский и Толстой рассматриваются не только как великие писатели, но и как великие философы. Она может также пониматься как функция религиозной мысли, тесно связанная с богословием, – тогда митрополиты Платон Левшин и Филарет Дроздов, священники Георгий Флоровский и Павел Флоренский предстают как яркие религиозные мыслители. Распространено мнение, что русская философия является вторичной по отношению к западной и возникла она не ранее реформ Петра Великого. Есть суждение, согласно которому только начиная со славянофилов складывается собственно русская философия и ее первым достойным представителем стал Владимир Соловьев. Существуют также иные оценки и дефиниции.

Определений русской философии может быть столь много, сколь много существует дефиниций философии вообще. В каждом из них акцентируется некий условно выделяемый аспект феномена, называемого русской философией. В этой связи наиболее разумной, на наш взгляд, является та точка зрения, согласно которой феномен русской философии целесообразно рассмотреть с позиции широкой ее трактовки, которая имплицитно включает в себя все остальные версии как частные варианты общей теории.

Фундаментальный подход в изучении любого объекта предполагает максимальный охват эмпирической базы, аутентичную интерпретацию разнородных источников, рассмотрение исследуемого феномена на всех без исключения стадиях развития, а также учет его предистории и постистории. Лишь собрав всю совокупность данных и проследив полную динамику развития, можно

сделать обоснованные выводы о специфике данного объекта, его внутренних особенностях, связи с внешними факторами, о его структурной организации и о том, что называется типологией, топикой, своеобразием. Отсюда следует, что *типологией русской философии* уместно считать предельно обобщенные о ней представления, характеризующие ее качественное своеобразие и сведенные в определенную структурно-системную целостность.

Типологические особенности начинают формироваться на самой ранней стадии развития объекта, поэтому изучение типологии русской философии нужно начинать с анализа ее генезиса на эмбриональной стадии первичного существования в предысторический период. Генезис отечественной культуры и возникшей в ее лоне первоначальной протофилософской мысли уходит в глубины дохристианской Руси, где трудно установить начальную точку отсчета. Мифологическая модель мироздания сформировала в сознании язычников важнейшие установки: нерасторжимую связь с природными циклами, поклонение стихиям в виде богов восточнославянского пантеона, синкретическое неразличение материального и духовного аспектов бытия, почитание тотемов и предков как способ социальной детерминации.

Древнейшие общечеловеческие мифологемы, вроде «брака неба и земли», и архетипы коллективного сознания, вроде «мирового древа», служили образно-символической интерпретации природы, общества, человека. Тройная вертикальная структура мироздания (небо, земля, преисподняя), четверичное горизонтальное членение пространства (север, юг, восток, запад), бинарные оппозиции (верх – низ, мужское – женское, день – ночь) содержали невербальные символические модели объяснения бытия, которые впоследствии будут преобразованы в вербализированные и рационализированные концепции. При внешнем примитивизме протофилософские идеи, присутствующие в недрах мифологического сознания, играли важную подготовительную роль в будущем развитии философской мысли.

Собственно начало русской философии обычно связывают с крещением Руси. Христианство заменяет уравновешенный натуралистический пантеизм язычества напряженным противостоянием духа и материи, драматическим конфликтом добра и зла, борьбой божественного и дьявольского начал. Идея вечного круговорота

сменяется концепцией векторного, эсхатологического, финалистического типа. Вчерашний язычник, живший ограниченным родовым сознанием, – ныне неофит – призывается к личной моральной ответственности, его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба родного этноса подчиняется ходу мировой истории всего человечества, необычайно расширяется кругозор как отдельного индивидуума, так и общества в целом.

В этот период начинают формироваться важные типологические черты древнерусской мысли, которые станут устойчивыми ее константами в последующий период. Это прежде всего *панэтизм*, иначе называемый «онтологизацией этики», который выражает устойчивое стремление рассматривать все явления социального и природного характера в морально-этическом плане. Мы видим в летописных источниках, что нашествие иноплеменных на Русскую землю трактуется как божья кара за моральное разложение страны. По этой же причине поражают людей болезни, падают династии и рушатся царства. Стремление древнерусских авторов не только описать конкретно-исторические события, но и понять внутренние их причины вырабатывало *историософичность* как философское осмысление истории, что примет в русской традиции устойчивую интенцию. Ценным памятником в данном отношении является «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского, где показан смысл мировой истории как смена ветхозаветного Закона новозаветной Благодатью и где христианский универсализм автора XI века органически сочетается с его патриотизмом.

Тесно связан с прежде указанными типологическими особенностями *антропологизм* древнерусских мыслителей, их преимущественный интерес к человеку, его душе, предназначению, смыслу существования. Жизнестроительный характер древнерусской мысли подчеркивается в «Житии Феодосия Печерского», где святой старец, наставник в праведной жизни, ставится выше философов, склонных к абстрактным размышлениям. Митрополит Никифор в XII веке говорит о противоборстве духа и плоти, о трехчастном устройении души, включающей в себя (1) яростное, стихийное, оргическое начало, (2) волевое, целеустремленное и (3) высшее, словесное, связывающее с Богом и призванное управлять человеком. Его современник великий князь Владимир Мономах, написавший на склоне лет свое «Поучение», задается вопросом: что есть чело-

век, как подумаешь о нем? Затем, ссылаясь на Василия Великого, на Псалтирь и другие почитаемые источники, призывает своих детей «быти благочестия делателям»: уклоняться от зла, творить добро, искать мира в душе и согласия с ближними, а более всего иметь в себе «страх Божий», понимаемый как неукоснительное следование моральным заповедям, что отличает человека от животного и оберегает его от всех превратностей судьбы.

Подобные душеспасительные идеи встречаются и у западных философов, богословов, подвижников, что роднит русскую средневековую мысль с аналогичной европейской. Однако постепенно складываются и некоторые отличия, которые связаны с воздействием на древнерусскую культуру кирилло-мефодиевского наследия. Славянский первоучитель IX века святой равноапостольный Константин-Кирилл, прозванный Философом за обширные познания, просветительскую деятельность, первое на славянском языке определение философии, стал наиболее авторитетным мыслителем в регионе *Slavia orthodoxa*, образцом философа как такового. Он вместе с братом Мефодием перенес на славянскую почву византийский гуманитарный синтез филологии, философии, богословия, где каждая предыдущая наука является преддверием, ступенью, пролегоменами последующей. Он же способствовал утверждению платоновской линии развития философии в качестве доминирующей на восточнохристианской почве, в то время как западное христианство развивало по преимуществу аристотелизм и схоластическую традицию в богословии и философии в духе св. Фомы Аквинского, что породило в дальнейшем рационализм Нового времени, а позднее аналитическую философию и другие сходные феномены западной мысли, склонной к строгому понятийному дискурсу.

Платонизм в виде христианизированного неоплатонизма и *триединство филологии, философии, богословия* стали важными типологическими особенностями русской мысли, что мы видим не только у таких средневековых авторов, как Кирилл Туровский, Максим Грек, Иосиф Волоцкий, Симеон Полоцкий, но также у Владимира Соловьева, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова и упомянутых выше Достоевского и Толстого. Каждый из них выступает един в трех лицах: как мастер словесного искусства, как глубокий мыслитель, как бо-

гословствующий автор. Филология предстает как начало гуманитарного знания, ибо без умения понимать слово, владеть словом, творить в слове не может быть никакой последующей гуманитарной деятельности. Лишь овладевший искусством слова может погрузиться в метафизические глубины с целью познания первопричин бытия или обратить свой взор на небеса при желании приобщиться к высшим сакральным ценностям.

Подобную особенность живой русской мысли, соединяющей словесное, метафизическое и религиозное в творческом единстве, отмечали многие специалисты по русской философии. Если в случае с Достоевским это вполне очевидно, то как, скажем, у русских марксистов и социалистов проявляется религиозное начало? Бердяев и другие исследователи природы русского коммунизма отмечали его религиозный пафос, мессианскую направленность, конфессиональную нетерпимость, что делало его своеобразным суррогатом религии, квазихристианством, секулярной верой как превращенной формой предшествовавшего религиозного сознания, хотя адепты и апологеты марксистской идеологии всячески стремились доказать ее абсолютно научный характер.

Со времени крещения Руси складывается еще одна важная типологическая особенность русской культуры в целом и русской мысли в отдельности. Это *софийность*, которая ярко проступает в русской софиологии Нового времени, но которая стала формироваться много веков ранее. Важно отметить, что русская софийность проявляет себя не только в вербальном виде (как рациональном, так и мистическом), но и в невербальном – через храмостроительство, церковное искусство, иконопись, гимнографию. При этом художественный, эстетический, символический образ Софии Премудрости Божией выглядит более впечатляюще, чем вербальные его отображения. Данное обстоятельство заставляет пересмотреть традиционное представление о философских источниках как единственно вербальных и расширить его в семиотическом плане до максимально возможного привлечения всей совокупности вербальных и невербальных текстов с целью их интегрального, комплексного рассмотрения. Так, немецкий представитель западной иконологии Эрвин Панофски именуется готику «каменной схоластикой», подчеркивая стилистическое сходство той и другой.

Для понимания становления софийной традиции на Руси имеет значение один характерный эпизод из юности св. Константина-Кирилла, описанный в его житии. В пророческом сне стратиг града Салоники, уроженцем которого был святой, предложил юноше выбрать из самых красивых девушек спутницу жизни. Но сердце его не тронула ни одна из них. И вдруг он увидел стоящую в стороне деву, сияющую неземной красотой, и спросил, как ее зовут? Ответ был – София. И возлюбил он ее всем сердцем, и духовно обручился с ней в пророческом сне, и служил ей всю жизнь. Таким образом, мудрость может предстать не только в виде полезного рассудочного знания. Она может явиться как отражение возвышенной небесной красоты, которой уместно поклоняться и которую хочется страстно возлюбить. Это эмоциональное, трепетное, волнующее в духе платоновского эроса отношение к мудрости, которое лежит в основе отечественной софиологии, весьма важно для ее понимания. София философа выше, чем муза поэта, она предстает как отражение божественного Логоса, вдохновляющего мыслителя на творчество и стремление к Истине. Если муза служила Аполлону, то София служит Спасителю, а это более высокий тип служения, сакральный по своей сути.

Образ Софии Премудрости Божией сложился как контаминация древнегреческого образа градодержицы Афины Паллады, покровительницы искусств, ремесел, философии, и библейской девы Мудрости из Книги Притч, которая воздвигла храм на семи столпах и призвала жаждущих сокровенного знания войти в него. В свое время Лев Шестов сказал, что есть Афины и есть Иерусалим, и они никогда не сойдутся. Однако они сошлись в Константинополе в храме Святой Софии, главнейшем для всего православного мира. Отсюда проистекает столь важный византийский синтез мудрости, искусства и религии, о котором говорилось выше. В нем испытанный временем античный союз философии и литературы дополнился сакральной составляющей.

Это обстоятельство отчасти объясняет, почему русская мысль тяготела к художественной линии развития и почему среди русских философов так много писателей и поэтов, а среди мастеров слова – мыслителей. Великая русская литература в лице Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого в немалой степени обязана своей мировой славой философскому ее содержанию. Данное заме-

чание справедливо по отношению к древнерусской иконописи, называемой «умозрением в красках» (Е.Н.Трубецкой), «богословием в красках» (Л.А.Успенский), «философией в красках» (Б.В.Раушенбах). Философия может развиваться не только в вербальных, но и невербальных формах, не только рациональным, но и художественным способом. Учет этого фактора важен для понимания типологии русской мысли, носящей в немалой степени *художественный характер*, что формирует особую эстетику мысли. Вместе с тем следует уточнить, что эта типологическая особенность отечественной философии сильнее проявляется в средневековый и барочный периоды, а с возрастанием сциентизма и позитивизма в Новое время она начинает дополняться *наукообразными формами* философствования, особенно после основания в 1724 г. Санкт-Петербургской академии наук, развития светского образования и нарастания секуляризационного процесса в российском обществе и культуре.

Необходимо также отметить *связь языка с философией*. Давно подмечено, что грамматически и синтаксически русский язык очень пластичен. В отличие от строгого построения предложения в немецком и английском языках он позволяет выстроить высказывание в любой форме, довольно свободно переставляя подлежащее, сказуемое, другие члены предложения. Это качество позволяет мысли, выраженной на русском языке, быть весьма гибкой, виртуозной, богатой оттенками, но одновременно лишает ее той строгости, упорядоченности, дисциплины, которые свойственны немецкому, английскому и другим более формализованным языкам. *Пластичность* русской философии, определяемая языком ее существования, своеобразной плотью мысли, является еще одной типологической характеристикой, присутствующей на всех стадиях ее эволюции вплоть до нашего времени.

Изначально языком богословского, философского, литературного творчества был церковнославянский, созданный великими просветителями Кириллом и Мефодием. Они отстояли перед Римским папой его сакральное равенство с древнееврейским, греческим и латынью, и как таковой он употребляется до сего дня в православном богослужении уже более тысячи лет. На его основе складывалась богословская и философская лексика, о его высоком значении для литературы говорил Михаил Ломоносов в учении о

трех стилях. Графически связанный с греческим языком (он создан на основе византийского унциала), фонетически наполненный живой славянской речью, он в содержательном отношении объединяет особенности того и другого.

Становление и развитие языка отразило генезис отечественной духовной культуры, в которой после крещения Руси органически соединились местная, автохтонная, низовая славянская традиция патриархального уровня и трансплантированная, наложенная на нее сверху византийская традиция высокого европейского и мирового уровня (нечто подобное испытали многие народы при их христианизации, полагаю, что финский также). Именно через *христианскую матрицу* Русь приобщилась к мировой цивилизации. А поскольку Византия была самой развитой страной раннего Средневековья, главной хранительницей античного наследия, посредницей с другими цивилизациями в восточносредиземноморской ойкумене, то можно понять, какой взлет, подъем, неопитский восторг ощутила Русь после крещения в греческой вере. Понимание русской культуры в целом и философской мысли в отдельности как *византийско-славянского синтеза* необходимо для принципиального уяснения типологии их обеих.

Церковнославянская книжность, общая для региона Slavia orthodoxa, куда входили Болгария, Сербия, Русь, другие страны с кириллической письменностью, сначала быстро расцвела благодаря культурной эманации Византии, бывшей метрополией по отношению к ним. Но после падения Византийской империи Балканы будут завоеваны османами, а Россия переориентируется на латинский Запад. Ей придется решать одну важную для развития философии и культуры задачу – вхождение в цивилизационное пространство Западной Европы, все более уходящей вперед в своем развитии.

На церковнославянский язык, о котором шла речь выше, были переведены Библия, труды Отцов Церкви, ряд исторических хроник, агиографическая и нравственно-назидательная литература. До XVII века не было переведено с греческого или латыни ни одного сочинения Платона, Аристотеля и других великих философов, хотя их имена стали известны, а цитаты из их творений (не всегда подлинные) входили в содержание афористических сборников типа «Пчелы» (Μελισσα). Правда, в составе аскетического

сборника «Сотницы», приписываемого Максиму Исповеднику, содержался почти полностью «Энхиридион» Эпиктета, а *Corpus aegoragiticum* Псевдо-Дионисия пользовался после его перевода сербским иноком Исайей в XIV веке большой популярностью. Однако это было скорее исключение, нежели правило. Достижения античной мысли попадали на Русь в превращенном виде через творения Иоанна Златоуста, Василия Великого, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, на творчество которых повлияла эллинская философская традиция. Нечто подобное мы видим в развитии русской иконописи, которая формировалась под влиянием византийской и, по мнению ряда искусствоведов, в частности В.Н.Лазарева, восприняла некоторые принципы классической эллинской эстетики, дошедшие до древнерусской живописи в опосредованном и христианизированном виде.

Ограниченный философский кругозор России начинает расширяться со второй половины XVII века в результате сближения с Западом. В основанной в 1685 г. в Москве Славяно-греко-латинской академии, первом российском высшем учебном заведении, преподавание философии начало ставиться на профессиональную основу. Знание греческого и латыни уже с XVIII века станет непременным условием получения образования в гимназиях и университетах, а также в духовных семинариях и академиях, где дополнительно преподавался древнееврейский язык. Изучались в указанных заведениях также германо-романские языки, что существенно увеличивало интеллектуальные возможности русской образованной публики. Тогда русскому читателю открылся огромный мир философской литературы и бесконечное мыслительное пространство, в котором он так нуждался. Как раньше с помощью Византии, так теперь с помощью Западной Европы Россия переживает культурный подъем, который затронет и ее философскую мысль. Восемнадцатое столетие стало во многом веком ученичества, а девятнадцатое – веком подлинного расцвета русской культуры новоевропейского типа, в том числе литературы, архитектуры, музыки, театра, изобразительного искусства, но лишь отчасти философии.

Первые перечисленные виды творчества поощрялись властями, с философией дело обстояло сложнее. Если образованные люди ею увлекались, а мыслящие стремились внести свой творческий

вклад в развитие отечественной философии, то власти относились к ней двойственно, не отрицая ее общеразвивающей культурной пользы, но при этом небезосновательно подозревая подрывной по отношению к правящему режиму характер, присутствующий по крайней мере у различных вольнодумцев. И во времена Московского царства, и в правление просвещенной Екатерины II, и при воинственно-величественном Николае I судьбы как философии в целом, так и отдельных философов часто были весьма трудными. Заточение в монастырскую тюрьму Максима Грека, арест и ссылка в Сибирь Александра Радищева, объявление сумасшедшим Петра Чаадаева, вынужденная эмиграция Александра Герцена, гражданская казнь и каторга Федора Достоевского вполне могут дать представление о том, в каких социальных условиях и при каком давлении правящих режимов существовала русская мысль. Слишком умные, а тем более независимые, а еще более оппозиционные философы, равно как близкие им по взглядам писатели, деятели культуры, представители религиозных и общественных движений были неудобными и нежелательными для властей подзрительными личностями.

Репрессии советского периода, печально известный «философский пароход», на котором в 1922 г. были высланы из коммунистической России лучшие умы страны, казнь о. Павла Флоренского, преследование Александра Солженицына и многое другое позволяют говорить о том, что *социальная несвобода, драматизм и трагизм* русской философии также являются типологическими ее чертами. Вместе с тем, как ни парадоксально это звучит, для философии социальный комфорт не всегда полезен, ибо в периоды жестоких испытаний, кризисов и катаклизмов мысль человеческая начинает работать напряженнее, интенсивнее и, следовательно, продуктивнее. Тот же Максим Грек в заточении, Радищев в ссылке написали главные свои труды. Достоевский после каторги и пребывания на дне общества среди уголовных и политических преступников получил такой экзистенциальный опыт, который невозможно обрести ни в каких библиотеках, академиях, университетах и который через страдания и катарсис души сделал его гениальным писателем и мыслителем. А высланные из Советской России Булгаков, Бердяев, Вышеславцев, Ильин, Франк, подобно вынужденно уехавшему Вячеславу Иванову, спасли репутацию русской философии в самый

трудный период ее существования и обогатили европейскую культуру своими талантливыми трудами. Немногочисленная по количеству, но лучшая по своему креативному качеству русская эмигрантская мысль является одним из выдающихся достижений России в области философии XX века, если не самым выдающимся, хотя не следует забывать о трудах тех, кто остался на Родине.

Поскольку русская философская мысль существует достаточно длительный промежуток времени, а начало ее можно отнести к эпохе крещения Руси (хотя не все с этим согласны), то уместно сделать некоторые выводы о характере ее развития по отдельным периодам. После начального подъема в XI–XII веках следует спад в XIII–XIV столетиях, **связанный с монгольским нашествием и разорением страны.** Вслед за Куликовской битвой 1380 г. и под благотворным воздействием проникшего с Афона исихазма начинается период национального возрождения. В XVI веке происходит формирование доктрины «Москва Третий Рим», ставшей одним из столпов мессианского и государственно-политического сознания. В это же время царь Иван Грозный вступает в полемику с князем Андреем Курбским по поводу сущности власти и желательной для России модели государственного устройства. При этом «русский Нерон» отстаивает принцип самодержавного абсолютизма, а опальный князь, бежавший в Литву (еще один характерный пример судьбы русских мыслителей), настаивает на более демократичном устройстве Российского государства. Этот принципиальный спор продолжится в дальнейшем, его отголоски слышны и сейчас.

В начале XVII века в эпоху **Смутного времени страна впадает** в тяжелый системный кризис, едва не закончившийся потерей независимости, а потом во второй половине столетия постепенно начинает возрождаться. При царе Алексее Михайловиче осуществлялась мягкая постепенная европеизация России на польский католический манер, а при его сыне императоре Петре Великом произошла жесткая ускоренная вестернизация по протестантскому северо-европейскому образцу. Тогда же стала осуществляться столь необходимая стране многовековая модернизация России, которая с переменным успехом и неуспехом продолжается до сего дня.

При более детальном рассмотрении всех обстоятельств развития русской философии в кратко обозначенные периоды невольно напрашивается вывод о *неравномерности и неравноценности*

в количественном и качественном отношении ее эволюции, что тоже относится к типологическим признакам. Сложно графически вычертить и статистически вычислить модель ее тысячелетнего существования. Не будет, однако, преувеличением сказать, что наивысшей стадией развития, своеобразным апогеем, пиком восхождения стали последние десятилетия XIX века и первые – XX века. Тогда в результате реформ Александра II **началась демократизация России**, давшая положительные результаты во многих отношениях, в том числе философском.

В эту пореформенную эпоху, несколько заторможенную консервативным царствованием Александра III и обостренную социальными потрясениями в неровное и печальное царствование Николая II, русская философия переживает свой подлинный расцвет, которого не было ранее и не будет потом. Наконец-то создается благоприятная атмосфера для ее существования, возникает столь необходимая для полноценного развития *полифония мысли*, которая обеспечила в свое время цветущее разнообразие античной философии в многополисной Греции и способствовала успеху западной в многогосударственной Европе. Каких только течений мысли не было в этот период: утонченный мистицизм и грубый материализм, осторожный консерватизм и смелый радикализм, небескорыстный эгалитаризм и буйный анархизм, западничество и почвенничество, неопозитивизм и символизм, неокантианство и неогегельянство, теософия, космизм и многое другое. Какие блестящие имена породила эта не столь продолжительная, но столь продуктивная эпоха: Владимир Соловьев, Сергей и Евгений Трубецкие, Николай Бердяев, Лев Шестов, Семен Франк, о. Сергей Булгаков, о. Павел Флоренский, Иван Ильин, Лев Карсавин, Владимир Эрдн, Василий Розанов и многие, многие иные, чьи достойные имена нет возможности перечислить. Необходимо при этом уточнить, что стремление к полифонии мысли предстает как типологическая черта русской философии Нового и Новейшего времени, в то время как мысль средневековой Руси сдерживалась ортодоксией.

В конкурентной борьбе за умы и сердца людей оттачивали свое мастерство, повышали уровень мышления, совершенствовали искусство аргументации, создавали творческое разнообразие десятки хорошо известных и сотни менее известных мыслителей той

эпохи, которую в истории русской литературы зовут Серебряным веком, а в истории русской философии позволительно именовать Золотым. Именно к ней и ее представителям обращено наибольшее внимание современных отечественных и зарубежных исследователей. Успех философии русского зарубежья, охватывающий время до середины XX века, генетически и персонально связан с *Золотым веком* русской мысли на рубеже ушедших столетий.

После революционного катаклизма, крушения старой России, эмиграции и гибели многих мыслителей и деятелей культуры в стране из хаоса стало формироваться новое общество с новым типом идеологии и новым местом в ней философии. Сложилась удивительная, фантастическая, единственная в своем роде ситуация, когда гонимая прежде философия стала вдруг очень важным, поддерживаемым всей мощью тоталитарного государства, престижным, сравнительно неплохо оплачиваемым знанием и занятием. В СССР были созданы десятки кафедр, основаны несколько факультетов философии, защищены сотни, если не тысячи, диссертаций, выпущена масса книг, которые сейчас никто не читает, кроме узких специалистов. Стало обязательным изучение философии в высшей школе, поощрялось знакомство с ней в средней, даже рабочим, служащим, крестьянам, пенсионерам в ленинских комнатах и лекционных залах говорилось о пользе философии, ее значении, необходимости изучения ради строительства нового светлого общества на разумных основаниях. Достоевский вслед за Сен-Симоном, которым он увлекался в ранний период творчества, в свое время пророчески называл этот новый тип общества грядущим фаланстером, всеобщей казармой утопического типа.

Весь смысл и вся ирония ситуации состояли в том, что развивалась не философия вообще, а так называемая марксистско-ленинская в сталинском ее варианте. Уважение классиков марксизма к немецкой классической философии было транслировано на советскую почву, хотя ни Маркс, ни Энгельс не согласились бы с ленинской, а также троцкистской, маоистской, кастровской и иными интерпретациями их взглядов. Подлинная философия в этот период перемещалась в отдельные дисциплины вроде эпистемологии, логики, истории философии, философии науки или уходила по старой российской традиции в литературу, филологию, лингвистику. Поэтому, если современный исследователь пожелает

узнать, что интересного и творческого было в развитии русской философии советского периода, он будет обращаться не к безликим опусам казенных ее представителей, а к трудам Александра Зиновьева, Михаила Бахтина, Юрия Лотмана, Сергея Аверинцева, Мераба Мамардашвили и тех не очень многочисленных, но честных служителей истины, которые, несмотря ни на что, всегда были и будут в России.

Что касается типологизации советского периода развития отечественной философии, то можно отметить действие *принципов латентности и поливариантности*, которые помогали ей выживать еще в дореволюционный период. Мысль убить нельзя, но можно перекрыть различные каналы легального развития, преследовать ее носителей и творцов вплоть до гонения и даже убийства наиболее нетерпимых властью независимых мыслителей, что не единожды наблюдалось в отечественной истории, особенно в период Русской Голгофы XX века. Вместе с внешним насильственным утверждением одной, не самой лучшей и весьма политизированной, формы философии, что принципиально перечеркивало принцип полифонии мысли, в советский период произошла сильнейшая *дискредитация философии* как профессии и вида творчества. В постсоветской России приходится реабилитировать ее достойное имя, воссоздавать инфраструктуру, разрушенную после революции, восстанавливать и укреплять необходимые плодотворные контакты с зарубежными коллегами, что мы делаем на нашем симпозиуме.

Краткий перечень указанных выше некоторых типологических особенностей русской философии нуждается, конечно, в обсуждении, уточнении, расширении и, возможно, опровержении. В качестве резюмирующего вывода позвольте высказать следующие положения. Русская философия имеет, с одной стороны, признаки универсального общечеловеческого знания, к которому она тяготеет по своей родовой принадлежности. С другой стороны, у нее есть собственные индивидуальные черты, отражающие многовековой интеллектуальный опыт, особенности исторического процесса, религиозные основания культуры, богатство и пластику русского языка. Соединенные вместе, родовые признаки и неповторимые индивидуальные черты создают ту качественную особенность русской философии, которую можно обозначить как ее

типологию. Существенно то, что русская философия является порождением отечественной культуры, ее своеобразной квинтэссенцией. Сама же русская культура представляет собой вариант европейской в ее восточнохристианской разновидности при учете евразийского характера социально-политического развития России. Поэтому русская мысль вполне вписывается в контекст европейской культурной традиции, существенно повлиявшей на ее генезис, становление и важнейшие интенции со времен Средневековья до сегодняшнего дня.

Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери

Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Божией Матери известна в 8 списках в сборниках разного состава и в Минеях Четъих, датируемых 60–70-х годами XVI в. – серединою XVII в.

В настоящем издании Сказание и сопутствующие ему четыре статьи даются по самому раннему, так называемому Егоровскому списку 60–70 годов XV века (РГБ, ф. 98, № 637, 8°, лл. 385 об.– 391). Существенные для понимания текста разночтения приводятся в подстрочных примечаниях по старшинству списков: С – Софийский, 30 годы XVI в. (ЦГАДА, ф. 201, № 161, 1°), Т – Толстовский, второй половины 30-х годов XVI в. (РНБ, Q. XVI, 15, 4°), У – Успенский, конец 40-х годов XVI века (ГИМ, Син. № 997, 1°), Ш – Шибановский, 1549–1578 годы (РГБ, ф. 314, № 168, 1°), Ц – Царский середины 50-х годов XVI века (ГИМ, Син. № 183, 1°), М – Милютинский, 1646–1654 годы XVII века, А – Академический, XVII века (РГБ, ф. 173, № 96, 1°)*.

Издание осуществляется по следующим правилам.

Текст воспроизводится с делением на слова, печатается буква в букву, при этом буквы **ѡ** и **џ** с точкой заменяются на букву **о**; буквы **ѣ**, **ѝ** – на **ѣ**; **ѧ** – на **и**; буквы **Ѫ**, **ѫ** – на **я**; **Ѯ** – на **ф**. Отмеченная в двух случаях буква ижица заменяется буквой **и** (прозвигера). Буквенная цифирь заменяется арабской.

Аббревиатуры раскрываются, титла опускаются, недостающие буквы заключаются в круглые скобки. Выносные буквы вносятся в строку и выделяются курсивом. Киноварные заголовки и инициалы

* Подробнее о списках см.: *Кучкин В.А., Сумникова Т.А.* Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Богоматери // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. Матис. М., 1996. С. 487–491; там же объяснены непонятные современному читателю древнерусские слова.

печатаются полужирным шрифтом. В квадратные скобки заключаются имеющиеся в Егоровском списке пропуски, восстанавливаемые по другим спискам.

В вариантах аббревиатуры раскрываются полностью, выносные буквы вставляются в строку без оговорок.

Варианты располагаются по старшинству списков: Софийский, Толстовский, Успенский, Шибановский, Царский, Милютинский, Академический.

Подготовка текста и его перевод выполнены Т.А.Сумниковой.

[Л. 383 об.] **М(ѣ)с(я)ца августъ въ 1 д(е)нь празднуемъ всем(н)л(о)стивому Х(ри)с(т)у и пр(е)ч(и)стѣи его матери.**

Вѣдѣти есть о семъ намъ, възлюбленная братна, еже пантократны д(е)нь м(н)л(о)сти б(о)ж(н)и празднуемъ бл(а)гоч(е)стивому и вѣрному нашему ц(е)с(а)рю и кн(я)зю **Андрѣю, уставльщю се праздновати со ц(а)ремь **Мануиломъ** повелѣннемь патриарха **Луки** и митрополита [**Костянтина**] всея **Руси** и **Нестера** еп(и)с(ко)па ростовскаго.**

Мануилу ц(е)с(а)рю мирно в любви и братолюбии живущю съ бл(а)гоч(е)стивым кн(я)земъ нашимъ **Ондрѣемъ, случися имъ въ единъ д(е)нь изыти на брань: оному изъ **Ц(е)с(а)ряград(а)** на срачныи, а сему из **Ростова** на болгары. Обычай же имѣяше кн(я)зь **Андрѣи**: егда [Л. 384] к боеви идяше, всегда ч(и)стою д(у)шею икону бл(а)д(ы)ч(и)ца наша **Б(о)городица** и пр(и)снод(ѣ)вья **Мария** и кр(е)сть прозвитера два въ с(вя)щенныхъ ризахъ ношаху. И тѣ принимаше от с(вя)т(ы)хъ тайнъ плоти и крови г(о)с(под)ня и сущи с нимъ, гл(аго)ля се: «**Б(о)городице** бл(а)д(ы)ч(и)це родивши **Х(ри)с(т)а Б(о)га** нашего, уповая на тя весь¹ не погивнетъ. **Азъ** же рабъ твои, имѣю тя стѣну и покровъ и кр(е)сть с(ы)на твоег(о) — оружье на врагы обоюдоустро — и огонь, пополая² противныхъ нашихъ лица, хотящихъ с нами брани». И падоша вси на колѣну пред с(вя)тою **Б(о)городицею**, со слезами цѣлующе. И шедше взяша 4 города болгарьскыи, пятый **Бряхимовъ** на **Камѣ**. И воротився от сѣча, вси видѣша луча огнены от иконы **Сп(а)са н(а)шег(о) бл(а)д(ы)кы Б(о)га** и весь полкъ его открытъ³. Он же воротися опять и попали грады ты огнемь и положи землю тѣ пусту, а прочии [Л. 384 об.] города осади дань платити.**

То же видение и **Мануиль ц(е)с(а)рь** тамо видѣ въ 1-и д(е)нь **августа**, праздновати уставивши м(н)л(о)сти **Б(о)ж(и)а ч(е)л(овѣ)колюбия**, яко же р(е)че прор(о)къ: «**Егоже хощю помилюю, и помилованъ будеть**».

И нынѣ тако покрыи вл(а)д(ы)ко Рүскія земля, люди твоя вся, ұповающая на тя. Темъ вси припадем ти гл(аго)люще: «Г(о)с(под)и И(и)с(у)с(е) Х(ри)с(т)е, что ти въздамы⁴ о⁵ всѣхъ, яже въздасть намъ». Велии бо еси, и чюдна дѣла твоя. И величину твою нѣс(ть) конца. В родъ и в род восхвалятьсѣ дѣла твои. Бл(аго)с(ло)вѣнъ Г(о)с(под)ь Б(ог)ъ, иже не дастъ нас въ пленъ врагомъ нашимъ, но Гамъ призри на ны м(н)л(о)стїю своею и ч(е)л(овѣ)колюбїемъ своимъ защити ны. И славою възнесе десницу ұповающихъ на Тя и м(а)т(е)рьне моление ұслыша и помилова люди своя м(н)л(о)стїю ч(е)л(овѣ)колюбїя своего. Ц(е)рквы исполнїся славы твоея, вл(а)д(ы)ко, юже яко дверь, показалъ еси н(е)б(е)снїю на земли, в неж(е) молим Ти, гл(аго)люще: [Л. 385] «Г(о)с(под)и, призри съ н(е)б(е)с(и) и вижъ и посѣти винограда своего, и сверши, еже насади десница с(вя)тая твоя. Всѣхъ бо очи, вл(а)д(ы)ко, на Тя ұповають, твоя м(н)л(о)сти чаше и щедротъ. Хвалы и пѣнїя всылаемъ славѣ твоея⁶. Прослави Гамъ славою ұповающихъ на Тя, многименитого Б(г)а и Ф(а)са нашего. Ты бо, имѣя пр(е)ст(о)ль н(е)бо, подножие же землю, призри м(н)л(о)стивными своимъ очамъ на вся люди, ұповающа⁷ на Тя и на пр(е)ч(и)стїю твою М(а)т(е)рь и на вся с(вя)тыя твоя, иже пострадаша за имя твое о⁸ нас грѣшныхъ, моленїя тебѣ приносящихъ».

Аз же написахъ ти се повеленїемъ ц(е)с(а)ря Мануїла и всего причта ц(е)рк(о)внѣаго, да празднѣемъ вси обьще м(е)с(я)ца августѣ въ 1 д(е)нь въ славу с(вя)тыя Тро(и)ца. Аминь.

Се ся съдѣя в лѣт(о) 6672-я.

Андрѣи съ с(ы)номъ своимъ Изяславомъ и с брат(о)мъ своимъ Ярославомъ и с муромскимъ кн(я)земъ [Л. 385 об.] Юрьемъ. И поможѣ имъ Б(ог)ъ и с(вя)тая Б(огороди)ца над⁹ болгары: самѣхъ избѣкоша множ(ь)ство, а стягы ихъ понмаша и одва¹⁰ в малѣ дръженѣ¹¹ ұтече кн(я)зь болгарскїи до Великаго города, а хр(е)стїяни пѣннїша, славныи грады ихъ. И отидѣ Андрѣи с побѣдою видѣвъ поганыя болгары избиты и свою дръжиню всю здраву. Стояху же пѣши съ с(вя)тою Б(огороди)цею на полцици подъ стягы. И проѣхавше кн(я)зи съ всею дръжиною до с(вя)той Б(огороди)ци и до пѣшищѣ, ұдарнїша челомъ с(вя)тѣи Б(огороди)ци с радостю великою, хвалы и пѣснї въздающе еи.

Се же выс(ть) чюд(о) новое с(вя)тѣи Б(огороди)ци Володимирьской, юже взялъ вѣше съ собою князь Андрѣи и принесѣ ю съ славою и поставнїю въ с(вя)тѣи Б(огороди)ци въ Володимирѣ в Златоверѣи ц(е)рквы, идеже стоитъ и до сего дни.

**О чуд(е)сехъ прес(вя)тыя Б(огороди)ца
Володимирьскон иконы**

Яко во с(о)лнце створи Б(ог)ъ, не на едином [л. 386] мѣстѣ постави, егда свѣтитъ, обиходя¹² всю вселеню, лучами освѣщаетъ. Тако же и сии образъ прес(вя)тыя вл(а)д(ы)ч(и)ца нашея Б(огороди)ца пр(и)снод(ѣ)вы М(а)рия не на едином мѣстѣ чюдеса и дары исцеления истачаетъ, но обыходящи вся страны мира просвѣщаетъ и от недугъ различныхъ избавляетъ.

Кн(я)зю же Андрѣю хотящу кн(я)жити на Ростовскую землю, и нача бесѣдовати о иконахъ. Повѣдаша ему икону Вышѣгорода въ женьскомъ монастыри пр(е)с(вя)тыя вл(а)д(ы)чица нашея Б(огороди)ца, яко 3-жды ступила с мѣста: 1-е — внидоша въ ц(е)рк(о)вь и видѣша ю средѣ ц(е)ркви особѣ стоящу и поставиша ю на иномъ мѣстѣ. 2-е — видиша ю обратившуюся къ олтаревн лицомъ и р(е)коша, яко: «Въ олтари хочеть стояти», — поставиша ю за трапезою. 3-е — видѣша ю кромѣ трапезы особѣ стоящу. И иныхъ чудесъ множество.

Се слы[Л. 386 об.]шавъ кн(я)зь радъ быс(тъ) и приде въ ц(е)рк(о)вь и начать¹³ смотрити¹⁴ по иконамъ. Си же икона, яко прешла бѣ всѣхъ образовъ. Видѣвъ ю припаде на земли¹⁵, моляся и гл(агол)я: «О прѣс(вя)тая Б(огороди)це, м(а)ти Х(ри)с(т)а Б(ог)а нашего, аще хочещи ми заступница быти на Ростовскую землю, посѣтите новопросвѣщены¹⁶ люди, да въ твои вся си воли бѣдуть».

И тогда вземъ икону, поѣха на Ростовскую землю. Поимъ и крилось со совою. бѣдущю же ему пѣтемъ, поя собѣ проводника. И приѣха к рѣцѣ Возузѣ и, видѣвъ ю наводнившуюся нѣжею, посла ч(е)л(овѣ)ка въ рѣку пытать¹⁷ броду. И яко вниде в рѣку на кони, и погрязе во дно. Кн(я)зь же начать молитися ко иконѣ пр(ѣ)с(вя)тыя вл(а)д(ы)ч(и)ца нашея Б(огороди)ца и пр(и)снод(ѣ)в(и)ца М(а)рии, яко: «Повиненъ есмь см(е)рти его, г(о)с(по)же, аще не ты избавиши». И се быс(тъ): на много молящюся ему, абие из[Л. 387]иде среди рѣкѣ¹⁸ на кони, и батогъ в рѣцѣ, и приѣха на брегъ. Кн(я)зь же радъ быс(тъ) видѣвы¹⁹ и и, одаривъ, отпѣсти во своя си. Си же быс(тъ) первое чюдо прѣс(вя)тѣи Б(огороди)ци.

Чюдо 2-е.

Кн(я)зю же сущю на Рогожскихъ полехъ, се же Микѣлиная попадья ѣха на колѣхъ съ снохою своею. Бывшима же има на истоцѣ и сондоста с колъ — вѣ во попадья Микѣлиная нетѣня. Яко хотѣша

минути конь, и нападе бѣсѣ на конь изви повозника съ себе, и ногу еѹ изломи, и порази попадью Мликѹлину передними ногами. И завертѣшася еѹ копыта в корѣтлѣ. И се намного час ядѣшеть ю. Мнѣша бо ю м(е)ртвѹ сѹщю и възвѣстиша попу Мликѹли, яко: «Попадьѣ твоя м(е)ртва естъ». Онѣ же възрѣвѣ на иконѹ пр(ѣ)с(вя)тыя Б(огороди)ца и реч(е): «Г(о)с(по)же пр(ѣ)ч(и)стая вл(а)д(ы)ч(и)це, аще ты не избавиши еѣ от см(е)рти, се ѹже м(е)ртва естъ». Конь же истергѣ нозѣ ис ко [Л. 387 об.] рѣтля и бѣжа в лѣсѣ и завивѣся и ста. Въспросиши ю о ядени коня. И реч(е), яко: «Бдрава есмь м(о)л(и)твами пр(ѣ)с(вя)тыя Б(огороди)ца. Жал ми ѹвисла же²⁰ отлогѣ, еже изѣде²¹ конь».

Притѣха Володимирь вл(а)городнын кн(я)зь Андрѣи и созда ц(е)рк(о)вь во имя прес(вя)тыя Б(огороди)ца, ѹкрасивѣ ю всякимѣ вл(а)гоч(е)стиемѣ, и постави в неи чудотворнѹю иконѹ пр(ѣ)с(вя)тѣи вл(а)д(ы)ч(и)ци н(а)шеи Б(огороди)ци.

Чюдо третье.

По преходѹ же нѣколика времени ч(е)л(овѣ)кѣ нѣкто болѣ огне-ною болезнию. В тои же болѣзни онѣми²² и рѹка еѹ ѹсше. Въстав же от болезни, начатъ помавати рѹкою здоровою. Мняхѹтъ бо, яко хочеть ко с(вя)т(о)мѹ Николѣ, бѣ бо близѣ тѹ с(вя)тыи Никола ц(е)рк(о)вь. И привезоша ко с(вя)т(о)мѹ Николи. И помаваше мимо ц(е)рк(о)вь и не ѹразѹмѣша. Онѣ же самѣ правяше собѣ²³ въ градѣ къ с(вя)тѣи Б(огороди)ци. И приде въ ц(е)рк(о)вь с(вя)т(ы)я Б(огороди)ца на завѹтреню²⁴ и ставѣ въ ц(е)ркви с(вя)тыя [Л. 388] Б(огороди)ца противѣ олтаря и на конецѣ завтрени²⁵ паде. И мнѣша, яко лихюу болестью палѣся естъ. Извлекоша и в притворѣ, и тѹ лежащю еѹ до овѣдни и, вставѣ, начатъ сказывати, како видѣ с(вя)тѹю Б(огороди)цю идѹщю къ собѣ со мѣста. И реч(е): «Видихѣ²⁶ ю близѣ себе и падохѣ и паки не видѣхѣ». А бѣ бо незнакомитѣ ч(е)л(овѣ)кѣ тои.

И начаша литѹргию с(вя)тѹю пѣти. Он же вниде въ ц(е)рк(о)вь и нача молитися ко иконѣ пр(ѣ)с(вя)тыя²⁷ Б(огороди)ца. И яко хотѣ целовати иконѹ прес(вя)тѣи г(о)с(по)жи вл(а)д(ы)ч(и)ци нашеи Б(огороди)ци и стяжа коко²⁸ иконѣ рѹкѹ волнѹю, г(о)с(по)жа же Б(огороди)ца с(вя)тая рѹкою своею яты²⁹ и за рѹкѹ его, кн(я)зю сѹщю Андрѣю и попу Нестерѹ и множествѹ людѣмѣ видящим в ц(е)ркви. Се же высть от начала и до конца литѹргиѣ. Нестерѣ же попѣ съзва клиросѣ и повелѣ облачитися в ризы имѣ. Вземше же кр(е)сты, обоидоша трижды ц(е)рк(о)вь. Он же сѣдѣше въ ц(е)ркви простѣ. Попѣ

же сътвори праздникъ, позва к себѣ князя и бояре, и н[Л. 388об.] сцѣлнвшаго, одаривше и, пүстиша. И быс(ть) радость велика въ граде Володимирѣ того дни.

Чюдо 4.

По нѣколицѣх же временехъ, пришедшү празднику Г(о)с(по)жинү дни, кн(я)зь же Андрѣи на каноне стояше въ ц(е)рквѣ, пѣнья, лики сътворяя, а с(е)рдц(е)мь боляше, бѣ во княгини его боляше дѣтиною болѣзнию — два дни напрасно болящи. Яко по канонѣ быс(ть), омывше водою иконү пр(ѣ)с(вя)тыя Б(огороди)ца, посла къ княгине. Она же вкүси воды тоя и роди дѣтя здраво, и сама бысть здрава томъ часѣ м(о)л(и)твами с(вя)тыя Б(огороди)ца.

Чюдо 5.

Нѣчни днаволимъ научениемъ створыше чародѣства въ яциѣ. И отроча, взем, изъѣде. И быс(ть) емү изметъ золъ на очеси его — изиде яко облакъ изъ ока его и леже емү на лици. И гла(гола)хүть же, яко: «Умрет отроча». Ови гла(гола)хү, яко: «Око не бүдетъ». И омывше водою иконү пр(ѣ)с(вя)тѣи Б(огороди)ци, принесоша емү. Яко же, помазаша и водою, и провалися, изиде от него болѣзнь, и бысть здравъ, и око его цѣло бысть.

Чюдо 6.

[Л. 389] Боляшетъ нѣкая жена в Мүромѣ с(е)рд(е)чною болѣзнию. И слышавши от иконы с(вя)тѣи Б(огороди)ци бываемая чюдеса. И посла въ Володимиръ күзнь свою къ с(вя)тѣи Б(огороди)ци въ клиросъ и воды взяти от с(вя)тыя Б(огороди)ца иконы. И яко принесоша воду, вкүсивши, и быс(ть) здрава и нача не чюти с(е)рд(е)чныя болѣзни.

Чюдо 7-е.

В Руском Переяславѣ въ Славятинѣ³⁰ монастыри Жидиславля дщи именемъ Марія постржеса. За добродетельное ея житие даша еи игүменьство въ своего еи дѣда монастыри. И разболѣвшис очною болѣзнию и ослѣпе. И присла попа къ братү своему Борису. Борисъ же въспроси и о сестрѣ своей. И онъ рече: «Разболѣшиса очною болѣзнию и ослѣпе, и тако водятъ ю се третє лѣт(о)». Борисъ же, призвавъ попа

именем Лазаря, моли и: «Да ми принесеши воду, омывъ икону с(вя)тыя Б(огороди)ца». И попъ шед и принесе воду. Борись же, воду тѹ с(вя)-тѹю вливъ в воцаницю и запечатавъ, посла и в Рѹскыи Переяславль к сестрѣ своен. Попъ же, приѣхав, по[Л. 389 об.] вѣдаше ен бываемая чюдеса от с(вя)тыя иконы водою. Она же радовашеся дѹшею и рече попови: «Кое ми принесеши воды тоя?» Попъ же повѣда ен ч себѣ воду. Она же вкуси воды тоя и очи помаза, томъ часѣ прозрѣ, яко не болѣвавши³¹ очима. Се же быс(ть) с(вя)тѣи Б(огороди)ци велне чюдо Володимерьскон.

Чюдо 8.

Се же быс(ть) ново чюдо с(вя)тѣи Б(огороди)ци о женѣ именемъ Сѹфимини. Болѣвши ен с(е)рд(е)чною болѣзнию 7 лѣт и от много искавши ен исцѣлениа и не обрѣте. И призва попа Лазаря и реч(е): «Чимъ бы помощи болѣзни сен?» Попъ реч(е): «Аще тя не избавить с(вя)тая Б(огороди)ца, то не избѹдешь болѣзни сея». Она же слышавши от него бываемая чюдеса водою от иконы пр(ѣ)с(вя)тыя Б(огороди)ци и посла ѹсирязи же и рясы златыя къ с(вя)тѣи Б(огороди)ци в Володимиръ с попомъ, гл(агол)я: «Да ми принесеть пр(ѣ)с(вя)тыя воды тоа». [И яко принесѣ ен воду и пить ю, и]³² того дни исцѣли от болѣзни, начать ясти и пити въ сладость.

Чюдо 9.

А се быс(ть) въ Тѣфѣри. Нѣкаа жена боляшетъ дѣтятѣм три дни. И приѣха попъ Лазарь и навита ч ниѹ. [Л. 390] Она же въспроси попа о здравьи. Онъ же реч(е): «Здравы³³ есме³⁴, нъ не велми — боярыни наша в концинѣ естъ».

Се же гл(агол)ющима прииде вѣсть от не: «О, отца, поидита!» И реч(е) има: «при срамѣ естъ, поне же смертна есмь». Попъ же Лазарь реч(е) ен: «Аще не обѣщаешися с(вя)тѣи Б(огороди)ци Володимерьскон, и не избѹдеши». Она же обѣщася и рече попомъ: «Идите отсюду». Повелѣ дати ми има ясти и пита. Прииде же вѣсть от нея, яко уже родила бѣ с(ы)на и сама здрава. И посла златыя косы и ѹсирязи свои къ иконѣ с(вя)тыя Б(огороди)ца в Володимиръ, имиже обѣщалася бѣ.

Чюдо 10.

Князь бл(а)городнынъ Андрѣи създа златая врата къ празднику с(вя)тыя Б(огороди)ца, гл(агол)я къ бояромъ: «Егда снидутся людие на праздникъ, и врата ѹзрятъ».

Бывшю же празднику, и снидесея народ къ вратомъ. Бѣ бо еще не сѹха извисть³⁵ въ вратѣхъ. Аenie же вънезапу истръгшиися от стѣнъ врата и падоша на люди и покрыша 12 мѹжа. Се же слышавъ князь Андрѣи [Л. 390 об.] начать съ въздыханиемъ молитися къ иконѣ пр(ѣ)с(вя)тѣи Б(огороди)ци: «Г(о)с(по)же пр(ѣ)ч(и)стая вл(а)д(ы)ч(и)це, аще сихъ ты не избавиши, азъ бо грѣшнынъ повиненъ быхъ см(е)рти сихъ». И посла боярина своего дати все на потребу м(е)ртвымъ. Он же приѣхавъ, и възяша врата, видиша всѣхъ сѹщихъ под враты живыхъ и здравыхъ. И се чудо видѣвше, народѣ чюдишася.

О иконѣ [с(вя)тѣи] Б(огороди)цинѣ Вдигитрии.

Икона с(вя)тѣи Б(огороди)ци. Сию же икону списа Лука еуагелистъ. Износятъ ю въ всякынъ ѹторникъ на монастырь чюдеса творить и до сего дни и исцѣлениа, иже вѣроу приходящихъ.

Нѣкто калу҃геръ много моляшесея с(вя)тѣи Б(огороди)ци: «Г(о)с(по)же, яви ми ся, какова еси была въ плоти». И бысть ему гласъ: «Иди, — рече, — въ апост(т)ольскую ц(е)рк(о)вь и обрящещи мя писану въ олтарѣ при кр(е)стѣ. Такова есмь была въ плоти».

Нѣкогда же бысть иконоборие въ Ц(е)с(а)риградѣ. И несоща Дигитрию икону с(вя)тѣи Б(огороди)ца в монастырь Пандокра[Л. 391] торъ и заградиша ю въ олтари въ стѣнѣ, зажегше кандило предъ нею. И дрѣжаша иконоборци 60 лѣтъ Ц(е)с(а)рьградъ.

И потомъ бысть православию. И възыскаша иконы с(вя)тѣи Б(огороди)ца. И повелѣ патриархъ молитися по всѣмъ монастыремъ и затворникомъ. И явися единому затворнику соннымъ видениемъ. «Ищите, — рече, — иконы с(вя)тѣи Б(огороди)ца въ Пандократори». И обрѣтоша ю. И кандило не загасло въ 60 лѣтъ, — яко и топерво зажжено. И бысть радость велика православнымъ о иконѣ с(вя)тѣи Б(огороди)ца.

Сеи же иконѣ слѹжить племя Лѹцино и до сего дни.

О ризѣ.

Въ Влахернѣ риза с(вя)тѣи Б(огороди)ци и пояся комать.

Придоша нѣкогда ратнини по сѹху и по морю. Патриархъ же Сергѣи омочи ризу с(вя)тѣи Б(огороди)ца в мори, и въскыпѣ море, и потопоша ратнини, а инни ослѣпоша и поѣгоша от страха.

Перевод

Месяца августа в 1-й день праздник всемилостивому Христу и пречистой его Матери

Следует знать нам, возлюбленная братия, что в день Вседержителя милостию Божией чтим благочестивого и верного нашего царя и князя Андрея, который учредил этот праздник по повелению митрополита всея Руси Константина и епископа ростовского Нестора, как ранее установил его царь Мануил по повелению патриарха Луки.

В то время, когда царь Мануил жил в мире, любви и братолюбии с благочестивым нашим князем Андреем, случилось так, что в один день вышли они на брань: тот из Царьграда на срацинов, а этот из Ростова против болгар. Был же у князя Андрея обычай: всегда, когда шел на войну, два пресвитера в священных ризах с чистой душой несли икону владычицы нашей Богородицы, Приснодевы Марии и крест. И во время причащения князя и бывших с ним говорил князь так: «Богородица, владычица, родившая Христа, Бога нашего, всякий, уповающий на тебя, не погибнет. Я же, раб твой, имею тебя как стену и покров и крест сына твоего – оружие обоюдоострое против врагов, и огонь попадающий лица наших противников, хотящих с нами брани». И все пали на колени перед иконой святой Богородицы, со слезами целуя ее. И, выступив тогда, взяли 4 города болгарских и 5-ый Бряхимов на Каме.

Возвращаясь с сечи, увидели все лучи огненные и все воинство его вокруг. И князь возвратился назад и сжег те города и опустошил ту землю, а прочие города принудил осадой платить дань.

Такое же видение и Мануил царь там видел в 1-ый день августа и установил праздновать милость Божьего человеколюбия. Как сказал пророк: «Когда хочу, помилую и помилован будет».

Так и ныне, Владыка, защищающий Русскую землю, все люди твои уповают на Тебя. Поэтому все припадаем к Тебе, говоря: «Господи, Иисусе Христе, что Тебе воздадим от всех нас, то и воздашь нам». Ибо велик Ты и чудны дела твои, и величию твоему нет предела. Из рода в род восхваляются дела твои. Благословен Господь Бог, что не дал нас в плен врагам нашим, но сам присматривает за нами, милостию своею и человеко-

любием защиты нас. Со славою вознес десницу уповающих на Тебя и, услышав моление Матери своей, милостию своею человеколюбия помиловал людей своих. Славы Твоей, Владыка, исполнилась церковь; как дверь небесную показал ее на земле, в ней молимся Тебе, говоря: «Господи, сам зриаешь с небес и все видишь, скажи милость винограду своему и доверши то, что насадила десница твоя. Очи ибо всех на Тебя, Владыка, устремлены, чающе твоей милости и щедрот. Хвалы и песни всылаем славе твоей. Прославь сам надеющихся на тебя, многоименитого Бога и Спасителя нашего. Ты, имеющий престолом небо, а подножием землю, взгляни милостивыми своими очами на всех людей, надеющихся на Тебя, на пречистую твою Матерь и на всех святых твоих, которые пострадали за имя Твое, о нас грешных, моление Тебе приносим».

Я же написал это по повелению царя Мануила и всего причта церковного, чтобы праздновали все вместе во славу святой Троицы в 1-ый день месяца августа. Аминь.

Это произошло в 1064 году.

Андрей с сыном своим Изяславом, братом Ярославом и с Муромским князем Юрием выступили против болгар. И помог им Бог и святая Богородица: самих во множестве посекали, а стяги их захватили, и князь болгарский едва убежал с малой дружиной в Великий город; христиане пленили их славные города. Андрей с победою отошел, увидев поганых болгар разбитыми, а свою дружину целой, – стояли пешие воины с иконой святой Богородицы под стягами на месте брани. И проехал князь со своей дружиной до святой Богородицы и до пеших воинов, ударили челом святой Богородице с великой радостью, хвалу и песни воздающе ей.

А вот это было новое чудо о Владимирской иконе святой Богородицы, которую взял из Вышгорода князь Андрей, принес ее с почестями и поставил в Златоверхой церкви во Владимире, где и стоит она поныне.

О чудесах Владимирской иконы и пресвятой Богородицы

Создал Бог солнце, но не поставил его на одном месте: когда светит, обходит всю вселенную и лучами освещает. Так же и этот образ пресвятой владычицы нашей Богородицы, Приснодевы

Марии: не на одном месте чудеса и дары исцеления источает она, но обходя все страны мира, просвещает и избавляет от различных недугов.

Когда князь Андрей захотел княжить в Ростовской земле, стал он спрашивать об иконах. Поведали ему об иконе пресвятой владычицы нашей Богородицы в женском монастыре в Вышгороде. Рассказали, что она трижды покидала свое место. Первый раз – когда вошли в церковь, то увидели ее посреди церкви отдельно стоящей и поставили ее на другое место. Во второй раз – увидели ее повернутой лицом к алтарю и сказали: «В алтаре хочет стоять» – и поставили ее за трапезой. В третий раз – увидели ее отдельно, не на жертвеннике стоящей. И иных чудес множество было.

Услышав об этом, князь Андрей обрадовался, пришел в церковь и стал рассматривать иконы. Эта же икона превзошла все образы. Увидев ее, припал князь к земле, говоря: «О пресвятая Богородица, мать Христа, Бога нашего, если хочешь быть заступницей Ростовской земли, посети новопросвещенных людей и в Твоей воле все будут».

И вот, взяв икону, поехал в Ростовскую землю. Взял и клирос с собою. В пути взял себе проводника. Приехав к реке Вазузе и увидав, что она разлилась, послал человека в реку поискать брода. Но когда въехал тот в реку на коне, то погрузился на дно. Князь начал молиться перед иконой пресвятой владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии: «Повинен я буду в смерти его, госпожа, если ты не спасешь». И вот после жаркой молитвы сбылось: тотчас вышел на середине реки тот человек на коне и с батогом и выехал на берег. Князь обрадовался, увидев, и, одарив его, отпустил восвояси.

Это было первое чудо пресвятой Богородицы.

Чудо второе.

Когда князь был на Рогожских полях, Микулиная попадьа ехала в повозке со своей снохой. Оказавшись у источника, сошли с повозки – попадьа Микулиная была беременная. Захотели обойти коня, но напал на коня бес и тот сбросил с себя погонщика³⁶, сломал ему ногу и ударил попадью передними ногами. Запутался копытами в кортеле³⁷ и долго кусал ее (попадью). Все подумали, что она мертва, и послали весть попу Микуле: «Попадьа твоя

мертва». Он же, обратившись к иконе пресвятой Богородицы, сказал: «Госпожа, пречистая владычица, или не спасешь ее от смерти, ведь уже бездыханна». И конь выдернул копыта из кортля, побежал в лес, запутавшись в чаще, остановился. Спросили попадью об укусах коня. И она ответила так: «Здорова молитвами пресвятой Богородицы. Жаль мне только убруса³⁸ и башлыка, что изжевал конь».

Приехал во Владимир князь Андрей и построил церковь во имя пресвятой Богородицы, украсив ее со всяческим благочестием, и поставил в ней чудотворную икону пресвятой владычицы нашей Богородицы.

Чудо третье.

Прошло некоторое время, и некий человек заболел огненной болезнью, и от этой болезни усохла у него рука. Поднявшись после болезни, стал делать знаки здоровой рукой. Поняли, что хочет он к святому Николаю – была тут поблизости церковь святого Николая. Повезли его к святому Николаю, а он показывает, что не нужно в эту церковь, но не поняли его. Тогда он сам направился в город к святой Богородице. Пришел в церковь святой Богородицы и стал против алтаря. Но в конце заутрени упал. Подумали, что от лихой болезни упал. Вынесли его в притвор, и тут пролежал он до обедни, а встав, стал говорить, что видел святую Богородицу, идущую со своего места к нему. И еще сказал: «Увидел ее и упал и больше не видел». Был же этот человек никому не известен.

Начали петь литургию, и он вошел в церковь и стал молиться перед иконой пресвятой Богородицы. И когда хотел поцеловать икону пресвятой госпожи владычицы нашей Богородицы и протянул к иконе больную руку, святая госпожа Богородица своей рукой взяла его за руку. Видели это князь Андрей, поп Нестер и множество людей в церкви. Это произошло во время литургии. Поп Нестер созвал клирос и повелел им облачиться в ризы. Взяв кресты, трижды обошли церковь. Тот же сидел прямо в церкви. Поп, торжественно отметив событие, позвал к себе князя с боярами и исцелившегося и, одарив его, отпустил. И радость великая была в тот день во Владимире.

Чудо четвертое.

По истечении некоторого времени в Госпожин праздник стоял князь Андрей на каноне в церкви. Пел и был весел, но сердцем страдал, ибо жена его мучилась – два дня не могла разродиться. Омыв водою по церковному правилу икону пресвятой Богородицы, послал воды княгине. Она испила той воды и родила здорового ребенка и сама тотчас стала здоровой молитвами святой Богородицы.

Чудо пятое.

Некто по дьяволю научению наколдовал на яйце. А отрок, взяв его, съел. И выскочил у него большой ячмень на глазу и лег на лице. И сказали одни: «Умрет отрок», а другие сказали: «Глаза не будет». Омыв икону пресвятой Богородицы, принесли ему. И когда помазали его этой водою, исчез ячмень, отошла от него болезнь и стал здоров, и око его сохранилось невредимым.

Чудо шестое.

Болела некая женщина сердечной болезнью. Прослышала она о чудесах, происходящих от иконы святой Богородицы. И послала святой Богородице во Владимир кованные украшения свои, чтобы взять воды от иконы святой Богородицы. И когда принесли ей воды от иконы, вкусила ее и стала здоровой, перестала чувствовать сердечные боли.

Чудо седьмое.

В Переяславле Русском, в Славятине монастыре постриглась дочь Жидислава по имени Мария. За добродетельное житие ее дали ей игуменство в монастыре ее деда. Разболелись у нее глаза и ослепла. Послала попа к брату своему Борису. Борис расспросил его о своей сестре. И тот сказал: «Разболелись у нее глаза и ослепла. Так и водят ее уже три года». Борис позвал попа по имени Лазарь и попросил его: «Принеси мне воды, омыв икону святой Богородицы». Поп пошел и принес воду. Борис влил эту святую воду в восковой сосудец и, запечатав, послал его в Переяславль Русский своей се-

стре. Приехав, поп поведал ей о чудесах бываемых от воды со святой иконы. Она обрадовалась и сказала попу: «Когда принесешь мне этой воды?» Поп ответил, что вода уже у него. Она, испив той воды, помазала ею глаза и тотчас прозрела, как и не была слепой. Это было великое чудо от иконы святой Богородицы Владимирской.

Чудо восьмое.

А это чудо от иконы святой Богородицы произошло у женщины по имени Евфросиния. Болела она сердечной болезнью 7 лет, у многих искала исцеления и не нашла. И позвала попа Лазаря и сказала ему: «Чем бы можно было помочь от этой болезни?» Поп ответил: «Если тебе не поможет святая Богородица, то никто не избавит от этой болезни». Услышав от него о чудесах, происходящих от воды с иконы пресвятой Богородицы, послала с попом серьги и золотые подвески для иконы святой Богородицы во Владимир, говоря: «Принеси мне той пресвятой воды». И когда принес ей воды, выпила ее и с того дня выпечилась от болезни, стала есть и пить в сладость.

Чудо девятое.

А это произошло в Твери. Некая женщина мучилась в родах три дня. Приехал поп Лазарь с попом и остановились они в доме. Она же спросила попа о здоровье. Он ответил: «Здоровы мы, но не очень – боярыня наша при смерти». После этих слов пришла от ее весть: «О, отцы, идите. В непристойном виде я, потому что умираю». Поп же Лазарь ответствовал ей: «Если не дашь обета святой Богородице, то не избавишься». Она пообещала и сказала попам: «Идите отсюда». И повелела дать им еды и питья. И вот пришла весть от нее, что родила уже сына и сама здорова. И послала, как обещала, она к иконе святой Богородицы во Владимир свои золотые подвески и серьги.

Чудо десятое.

Благородный князь Андрей построил Золотые врата к празднику святой Богородицы и сказал боярам: «Когда соберутся люди на праздник, увидят врата».

Наступил праздник и собрался народ у ворот. А известь у ворот еще не высохла. Внезапно отделились ворота от стены, рухнули на людей и накрыли 12 человек.

Услышал об этом князь Андрей, стал горячо молиться перед иконой пресвятой Богородицы: «Госпожа, пречистая Владычица, если не спасешь этих, я, грешный, повинен буду в их смерти». И послал своего боярина, чтобы дать все необходимое для мертвых. Тот приехал, поднял ворота и увидел под ними всех живыми и здоровыми.

И это чудо все видели и дивились.

О иконе Богородицы Одигитрии.

Икону святой Богородицы написал евангелист Лука. До сего времени выносят ее каждый вторник в монастырь, чтобы творила чудеса исцеления приходящим с верою.

Некий монах много молился святой Богородице: «Госпожа, явись мне такой, какой была во плоти». И был ему глас: «Иди в апостольскую церковь и найдешь меня изображенной в алтаре около креста – такова была во плоти».

Некогда, во времена иконоборчества в Царьграде принесли икону святой Богородицы Одигитрии в монастырь Пантократора (Вседержителя) и загородили ее в алтаре у стены и зажгли перед нею светильник. Иконоборчество продержалось в Царьграде 60 лет.

Потом наступило православие. Стали искать икону святой Богородицы и патриарх повелел молиться по всем монастырям и скитам. И вот однажды привиделось отшельнику во сне: «Ищите, – сказал некто, – иконы святой Богородицы в монастыре Пантократора». И нашли ее, и светильник продолжал гореть в течение всех 60 лет и теперь зажжен. И радовались православные иконе святой Богородицы.

Потомки Луки служат перед этой иконой и по сей день.

О ризе.

Риза святой Богородицы и кусочек пояса во Влахерне.

Пришли некогда воины по суше и по морю. Патриарх Сергей омочил ризу святой Богородицы в море, и вскипело море и потопило воинов, а иные ослепли и побежали от страха.

Примечания

- 1 **всяк** Т.
- 2 **попаляя** Т, С, У, Ц, М.
- 3 **окрестъ** С, У, Ц, А, М.
- 4 **воздадимъ** М, А.
- 5 **от** А, и **от** Т.
- 6 **твои** Т, Ш, С, У, Ц, А, М.
- 7 **уповающа** Ш.
- 8 и о Т.
- 9 **на** М, А.
- 10 **едва** М.
- 11 **дружинѣ** Т, Ш, С, У, Ц, М, А.
- 12 **обходя** А.
- 13 **начать** С, У, Ц, М, А.
- 14 **смотрѣти** С, У, Ц, **смотрети** Ш.
- 15 **землю** Т, Ш, Ц.
- 16 **новопросвѣщенны** Т, Ш, С, У, Ц, **новопросвѣщенны** М, А.
- 17 **пытати** Т, Ш, М.
- 18 **реки** Т, **рѣки** Ш, У, М, **реки** С.
- 19 **видѣв** Т, нет М, А.
- 20 **ж** и Т, **же** и С, У.
- 21 **изъяде** Т, М, А.
- 22 **онемѣ** Ц, А, М.
- 23 **себе** Т, М.
- 24 **заѹтренюю** Т, Ш, С, У, Ц, А, М.
- 25 **заѹтрени** Т, С, У, Ц, А, М.
- 26 **видѣх** С, Т, Ш, У, Ц, М, А.
- 27 **пресвятыя** Ш, С, М, **пресвятыя** Т, У, Ц.
- 28 **ко** Ш, У, Ц, А, М, **къ** Т.
- 29 **ят** и Т, Ш, У, Ц, **ять** М, А.
- 30 **Словятинѣ** М, **Словятинѣ** А.
- 31 **болѣвшѣ** Т, **болѣвши** М, А.
- 32 Пропуск восстановлен по сп. Т: и яко принесѣ еи воду и питъ ю и; сп. А – и яко принесѣ воду и питъ ю и; сп. С, Ц – и яко принесен воду и питъ ю и; сп. У – и яко принесетъ пресвятыя воды тоа и яко принесен воду питъ ю и.
- 33 **здравъ** Т.
- 34 **есмь** Т, **есмы** М, А.
- 35 **извѣсть** Т, С, У, Ц, **известъ** М, А.
- 36 Лошади, очевидно, были запряжены цугом, и на первом коне был погонщик.
- 37 Кортель – женская долгополая теплая одежда.
- 38 Убрус – женский головной платок.

Р.А. Симонов

Философско-математические взгляды Кирика Новгородца и современность

Изучавшийся в последнее время философский аспект творчества Кирика Новгородца¹ получил в историографии следующую трактовку. В культурном и идейно-мировоззренческом смысле явление Кирика исключительно яркое. Новгородский «числолюбец» безусловно может быть назван крупным представителем рационализированной ветви древнерусской религиозной мысли, переживавшей в XI–XII вв. короткий век расцвета. Ученость Кирика была пропорциональна его открытости античности и некоторой свободе от диктата догм. Можно с уверенностью говорить о древнерусском этапе в развитии науки, обеспечившем последующий взлет отечественной культуры и государственности. Кирик Новгородец заявил о себе не только как ученый, но и как крупный философ и разносторонне подготовленный богослов. Этим существенно подрубается и ослабляется существующая в определенных кругах обскурантская концепция «невегласия» древнерусской научной мысли и культуры².

В связи с этим назрела необходимость преодоления противоречивых оценок древнерусской науки и ее фундаментального и всестороннего исследования в контексте национальных традиций, включая заимствованные и творчески переработанные влияния. Примерно на рубеже XX–XXI вв. в нашей стране и за границей «Учение им же ведати человеку числа всех лет» (1136 г.) Кирика стало признаваться не просто выдающимся произведением, а одной из вершин научного средневекового творчества, возвышаю-

шейся над общим уровнем культуры Руси. Был поставлен вопрос о несоответствии высокого научного содержания указанного труда Кирика общему интеллектуальному уровню культуры Руси³. Сейчас «Учение» рассматривается как «гениальное для своего времени» произведение⁴.

В XXI в. творческий потенциал «Учения» приобрел особое значение в связи с новейшими взглядами на категорию времени. В различных философских системах время рассматривалось как 1) преходящая и конечная форма проявления вечности, присущей Богу или абсолютному духу (Платон, Августин, Фома Аквинский, Гегель, неотомизм), 2) форма упорядочения комплексов ощущений или опытных данных (Беркли, Юм, эмпириокритицизм), 3) априорная форма чувственного созерцания (Кант), 4) форма субъективного существования человека, исчезающая вместе со смертью личного «Я» (экзистенциализм). Ньютон стал различать абсолютное время как внешнее условие бытия и относительное время, выражающее длительность конкретных состояний и процессов и измеряемое посредством различных периодических процессов (циклы вращения Земли вокруг Солнца или своей оси, колебания маятника часов и пр.). Подобное толкование времени господствовало в естествознании и натурфилософии XVII–XIX вв. Концепция времени, принятая в современной науке, в значительной степени опирается на взгляды И.Ньютона. Как показал недавно член-корреспондент РАН А.Н.Паршин (Отделение математики РАН), они правильны, но не полны. По его мнению, для более адекватной трактовки категории времени необходимо включить представление о циклах «в устройство космоса в качестве его основы»⁵. Конечно, Кирику до этих тонкостей было далеко. Но вызывает уважение его интуиция, подсказавшая ему необходимость включить циклы в число факторов математического исследования категории времени.

Циклы – основной предмет математического интереса Кирика. И до него календарные расчеты приурочивались к определенным хронологическим вехам. Так, знаменитые «семитысячники», послужившие Кирику ориентиром при написании «Учения», включали расчеты на семитысячелетний период⁶. Эти докириковские хронологические вычисления, выражая идею христианской эсхатологии (Конца Света), находились в рамках традиционной космологии⁷. У Кирика несколько другой подход. Он рассматривает

хронологию как средство, находящееся на службе у человека и в какой-то степени освобождающее его от власти Божественного провидения. Возможно, поэтому математические расчеты у Кирика в «Учении» привязаны не к эсхатологическому рубежу в семь тысяч лет, а к текущему году его работы над трактатом – 1136 г.

Историки заметили, что трактат Кирика отличается от других средневековых сочинений тем, что он не был включен «в богословско-символический текст»⁸. При этом в «Учении» теоретико-богословский аспект замещается указанным прагматическим отношением к хронологии. Подобное замещение в русской культуре академик Д.С.Лихачев объясняет следующим образом: «Ломка традиционных форм вообще была довольно обычной на Руси. Дело в том, что новая, явившаяся на Русь культура (византийская. – Р.С.) была хотя и очень высокой, создав первоклассную “интеллигенцию”, но эта культура налегла тонким слоем, слоем хрупким и слабым. Это имело не только дурные последствия, но и хорошие: образование новых форм, появление вне­традиционных произведений было этим очень облегчено. Все более или менее выдающиеся произведения литературы (и науки, как “Учение” Кирика. – Р.С.), основанные на глубоких внутренних потребностях, вырываются за пределы традиционных форм»⁹. Во всяком случае, Кирик в «Учении» заявляет себя ученым, идущим своим индивидуальным путем, отступающим от византийского и кирилло-мефодиевского канона эсхатологической хронологии «семитысячников».

В 1974 г. в «Историко-математических исследованиях», научном сборнике по истории науки, была опубликована статья И.М.Рабиновича «О ятроматематиках», в которой автор обосновывал идею о том, что ятроматематика служила в период Возрождения «соединительным звеном между математикой и естествоведением»¹⁰, сыграв важную роль в появлении в Западной Европе науки современного типа. Но и в России протекали аналогичные процессы. Об этом теперь стало известно благодаря открытию никогда ранее не изучавшихся древнерусских текстов ятронанучного характера. Тем самым был заполнен якобы «бесплодный» в научном отношении период между XII и XVIII вв., между Кириком и Ломоносовым. Указанный период можно назвать временем русской ятронануки. В дореволюционной и советской истории науки

недооценивали роль Кирика в развитии ятронауки, в недрах которой вызревала/складывалась наука современного типа. В этом отношении показательным можно считать недавнее изучение второго труда Кирика – «Вопрошания» (середина XII в.).

Существует недостаточно известный широкой общественности и мало изученный наукой особый феномен восприятия времени на Руси XV–XVI вв. **Время толковалось как своего рода магическая сущность космоса, влияющая на события реальной жизни отдельного индивида.** Такой подход перекликается с взглядами А.Л. Чижевского, считавшего, что земная жизнь обусловлена влиянием космоса: «Мы привыкли придерживаться грубого и узкого антифилософского взгляда на жизнь как на результат случайной игры только земных сил. Это, конечно, неверно. Жизнь же, как мы видим, в значительно большей степени есть явление космическое, чем земное»¹¹.

В соответствии с такими представлениями о прогностической природе времени, исход событий мог быть благоприятным, неблагоприятным и нейтральным. Кодирование исходов по указанным качествам производилось, например, с помощью общественных часов, установленных в Московском Кремле в 1404 г., и вспомогательных таблиц, на основе которых все часы суток разделялись на «добрые», «злые» и «средние». Причем каждый день магические качества часов менялись сообразно с недельным циклом, определяемым влиянием семи постоянно видимых земному наблюдателю космических тел. Таким образом, чтобы судить, является ли данный момент времени благоприятным/неблагоприятным для какого-то события или поступка конкретного лица (отправления в путь, совершения сделки, заключения брака, зачатия ребенка и пр.), нужно было знать час с его магической природой указанно-го типа и день недели, к которому приурочивалось событие.

Славяно-русские источники, в которых была представлена рассматриваемая магическая концепция, охватывают период XV–XVII вв. Древнейшим среди них является летописная запись 1404 г. об установке упомянутых башенных часов («часника») в Московском Кремле чернецом с Афона «сербином» Лазарем по заказу и повелению великого князя Московского Василия Дмитриевича (сына Дмитрия Донского). «Часник», как говорится в летописи, предназначался для «часомерия», смысл которого

не раскрывался. Но после того, как был обнаружен перечень отреченных знаний с «часомерием», стало возможно его трактовать в сокровенном смысле¹². Д.С.Лихачев оценивал московские часы 1404 г. как показатель одной из черт историчности сознания¹³.

Соответствующие ятронаучные славяно-русские источники в своей содержательной части представляют собой таблицы, по которым для каждого часа любой даты можно определить его магическое качество с целью прогнозирования благоприятности/неблагоприятности исхода событий. Эта методика являлась модификацией греческой классической хрономантии, в соответствии с которой каждый час, а также любой день и отдельно ночь одних и тех же суток «управлялись» одной из «планет» септенера (семи светил) – Солнцем, Луной, Марсом, Меркурием, Юпитером, Венерой, Сатурном. В славяно-русских памятниках XV–XVI вв. качество «управления» планет часами отличается от греческой классической традиции. Так, если в последней «неблагоприятными планетами» выступают Сатурн и Марс, то в славяно-русском варианте – Юпитер и Меркурий.

Для указанных отличий славяно-русских магических характеристик часа должна была существовать определенная причина. По мнению М.Б.Левина, она обусловлена спецификой соблюдения православных постов с отсчетом часов с вечера¹⁴. Часы в древнерусском быту отсчитывались с утра, из чего можно заключить, что славяно-русские магические характеристики часа учитывали церковную практику, что служит подтверждением слов Д.С.Лихачева о развитии русского индивидуалистического мистицизма «в пределах религиозного сознания». Это, с некоторой вероятностью, может свидетельствовать о попытке введения великим князем Василием Дмитриевичем на Руси в 1404 г. особой службы прогнозирования по часам («часомерия») в рамках существовавшей в стране христианской идеологии¹⁵.

Следует констатировать, что «Учение» Кирика не содержит прямых данных об этом. Но они как будто бы есть в «Вопрошании». Это сочинение представляет собой собрание актуальных для русского быта XII в. **вопросов Кирика с ответами на них архиепископа Новгородского Нифонта** и других церковных иерархов. Один из вопросов касался важной для любой семьи ситуации: как избежать рождения ребенка с плохой судьбой: «Прочтохъ же іемоу

(Нифонту. – *Р.С.*) некоторой заповеди: “оже въ неделю (т. е. воскресенье. – *Р.С.*) и в соботоу и въ пятокъ лежитъ человекъ (с женой), а зачнеть деля, боудеть любо тать, любо разбоиникъ, любо блудникъ, любо трепетивъ¹⁶, а родителма опитемыа две лета”. А ты книги годяться съжечи»¹⁷.

Из процитированной Кириком «заповеди» следует: чтобы не зачать «неудачных» детей и заодно избежать церковного наказания, супруги не должны были заниматься сексом три дня на протяжении двух недель (точнее, 13-ти дней) в следующем порядке: в воскресенье, субботу и пятницу. Однако новгородская церковь это правило не одобряла, что следует из краткой, но суровой рекомендации Нифонта сжигать такие тексты. В историографии обсуждалось указанное правило в трактовке Кирика–Нифонта. Например, Ф.П.Керенский считал, что Кирик «осудил веровавших в счастливые и несчастные дни по отреченным книгам»¹⁸. Но это не так: осуждение выразил Нифонт, а Кирик не высказал своего мнения. Хотя сама постановка Кириком указанного вопроса перед Нифонтом, возможно, говорит о том, что он надеялся заручиться его поддержкой в использовании правила, как избежать зачатия «плохого» ребенка.

Традиция магического регулирования сексуальной жизни существовала уже в Древней Месопотамии (II–I тыс. до н. э.)¹⁹. Так, клинописные источники содержат предсказания нарушений супружеских половых отношений (с. 69), заклинания против ослабления сексуальной потенции (с. 196, 344) и запреты на половое соитие (с. 302). Новой в суждении Ф.П. Керенского была идея о связи сексуальных отношений со счастливыми и несчастными днями: прямо о них ни Кирик, ни Нифонт не говорили. Следует учитывать, что Ф.П.Керенский не мог связать эту идею с традицией русской часовой магии, так как в его время историкам о ней еще не было известно.

Для дальнейшего изложения важно пояснить, что часовая магия была тесно связана с магией счастливых/несчастливых («добрых»/«злых») дней и ночей. Дело в том, что в хрономантии понятие о счастливом /несчастливом («доброе»/«злом») дне является вторичным по отношению к понятию счастливого/несчастливого («доброе»/«злого») часа. Это вытекает из того, что сокровенный характер дня/ночи определялся по их первому «косому»

часу²⁰, который отсчитывался с рассвета/заката. Первый «косой» рассветный час («добрый»/«злой») делал «добрым» или «злым» весь день. Первый «косой» час на закате («добрый»/«злой») делал «доброй» или «злой» всю ночь.

По представлениям хрономантии, время по дням недели «управлялось» планетами септенера в следующем порядке: воскресенье Солнцем, понедельник Луной, вторник Марсом, среда Меркурием, четверг Юпитером, пятница Венерой, суббота Сатурном. Названия дней недели в некоторых западноевропейских языках сохраняют связь с соответствующими планетами септенера. Так, А.П.Юшкевич по указанному поводу писал: «Например, в английском языке “Sunday” (воскресенье) – день Солнца, “Monday” (понедельник) – день Луны, “Tuesday” (вторник) – день Марса (Марсу соответствовал бог Tiw), “Wednesday” (среда) – день Меркурия (Меркурий – Woden), “Thursday” (четверг) – день Юпитера (Юпитер – Thor), “Friday” (пятница) – день Венеры (Венера – Frig) и “Saturday” – день Сатурна»²¹.

Со времен Клавдия Птолемея (2 век н.э.) планеты септенера делились на благоприятные для человеческих дел (Юпитер, Венера) и неблагоприятные (Сатурн, Марс). Остальные три могли быть как теми, так и другими, смотря по обстоятельствам. При этом следует учитывать, что под «управлением» дня имелись в виду не сутки, а именно их светлое время, а ночь имела своего персонального «управителя»²²:

День недели	«Управитель» дня	«Управитель» ночи
Воскресенье	Солнце	Юпитер
Понедельник	Луна	Венера
Вторник	Марс	Сатурн
Среда	Меркурий	Солнце
Четверг	Юпитер	Луна
Пятница	Венера	Марс
Суббота	Сатурн	Меркурий

Зачатие «неблагополучного» ребенка, о котором говорится у Кирика, должно, по Птолемею, производиться под «контролем» неблагоприятных Сатурна и Марса. Поскольку акт соития супругов обычно происходил ночью, то избегать секса они должны были во

вторник и пятницу, поскольку Сатурн и Марс «управляли» ночами вторника и пятницы (см. таблицу). Получается, что полного совпадения с процитированной запретительной рекомендацией (воскресенье, суббота, пятница) не происходит. Фактически совпадает только один день – пятница. Этого недостаточно, чтобы заключить, что рекомендация, цитированная Кириком, имеет птолемеевскую основу.

Однако в славяно-русской часовой магии (имевшей в источниках два варианта), отличающейся от птолемеевской традиции, «неблагоприятными» планетами септенера выступают в одном случае Юпитер и Меркурий («управлявшие» ночами воскресенья и субботы), а в другом – Марс и Меркурий («управлявшие» ночами пятницы и субботы). Тогда получается полное совпадение дней, в которые предписывалось избегать секса (воскресенье, суббота, пятница). Из этого можно сделать вывод, что процитированная Кириком рекомендация основана на славяно-русских источниках, отличных от птолемеевских хрономантических данных:

Планеты септенера	Птолемей	Славяно-русские	варианты
Сатурн	зло	добро	добро
Юпитер	добро	зло	середина
Марс	зло	середина	зло
Солнце	середина	добро	добро
Венера	добро	добро	добро
Меркурий	середина	зло	зло
Луна	середина	середина	середина

Высказывалось мнение, что отмеченные два славяно-русских отличия есть результат ошибочной перестановки двух соседних показателей в исходном тексте. Вариант первоначально (в исходном тексте) был один, но затем в результате случайной описки он разделился на два подварианта. На основе процитированного фрагмента из «Вопрошания» Кирика можно предположить, что оба подварианта существовали уже во времена Кирика. А сам фрагмент отражает попытку учета обоих подвариантов. В таком случае становится понятно, почему в нем рассматриваются три дня недели (воскресенье, суббота, пятница), а не два. Последний случай более бы отвечал природе хрономантии, где со времени Птолемея неблагоприятных (как и благоприятных) было по два дня недели.

Если согласиться с предложенной трактовкой фрагмента из «Вопрошания» Кирика о запрете на секс по определенным дням недели, чтобы избежать зачатия «неблагополучного» ребенка, то тогда с определенной вероятностью можно говорить о новых данных творчества Кирика Новгородца как предтечи русской ятронауки, в которой вызревала наука Нового времени, породившая точные науки о природе современного типа. Косвенное свидетельство возможности разработки Кириком в «Учении» подхода к прогностической трактовке времени дает раздел «О дробном делении часа», где расчеты доводятся до так называемых седьмых дробных делений часа. Внешне используемое здесь число делений (семь) согласуется с количеством светил септенера (семь). Причем это число (семь) лежит в основе прогностических, сделанных на основе космическо-планетарного цикла септенера, расчетов об успешности/неуспешности событий земной жизни.

В связи с этим необходимо более внимательно рассмотреть существующие в историографии трактовки, объясняющие причину, по которой Кирик остановился именно на седьмом делении часа. Раздел «О дробном делении часа» содержал сведения о последовательном пятеричном делении «косого» часа, с указанием количества каждого вида дробных «часцов» в световом дне и соответствующей ночи: 60 первых дробных долей часа, 300 вторых дробных, 1500 третьих дробных, 7500 четвертых, 37500 пятых, 187500 шестых и 937500 седьмых дробных часа²³. Далее у Кирика говорится: «Боле же сего не бывает, рекше не ражаются от седьмых дробных»²⁴. Сам пятеричный дробный счет и указание на ограничение счета до седьмых дробных вызвали у историков математики заметный интерес²⁵.

Так, В.П.Зубов не смог найти аналогичного кириковскому пятеричного деления часа в западноевропейских и восточных источниках: «Счет по $1/5$, $1/25$ и т. д. не имеет аналогов ни в западноевропейских трактатах о вычислении календаря (“компутах”), ни, насколько мне известно, в восточных текстах. По-видимому, это оригинальное русское деление. Во всяком случае, в позднейших рукописях оно именуется таковым»²⁶. В.П.Зубов задался вопросом: для чего потребовалось ввести «дробные часы» по пятеричному принципу и при этом остановиться на «седьмых дробных»? Он отвечает, что такая потребность «появляется в случае деления

определенных чисел на 19». Эти числа он связывал с Метоновым 19-летним календарным циклом²⁷, который выражается зависимостью $19C=253L$. Здесь C – солнечный год, а L – лунный месяц. Указанная зависимость показывает, что цикл повторяемости лунных фаз равен 19 солнечным годам.

Таким образом, в основу своего исследования В.П.Зубов кладет допущение о том, что Кирик якобы был знаком с Метоновым циклом, хотя из текста «Учения» это прямо не следует. С этим допущением можно согласиться, так как оно подтверждается обще-европейской известностью с древности Метонова цикла. Кирик мог о нем знать, а потому мог считать, как допускается в статье Зубова, что в Метоновом тождестве $19C=235L$ можно «принимать за исходное $235L$ и отсюда определять C ». Для этого Кирик должен был подставить вместо L принятую тогда величину лунного месяца. Вторым допущением В.П.Зубова является предположение, что Кирик знал эту величину. Так ли это, неизвестно: в «Учении» нет данных на этот счет. Далее В.П.Зубов делает третье, совершенно произвольное допущение, что Кирик за величину лунного месяца принял $L=29,532$. Величина $L=29,532$ взята Зубовым единственно для того, чтобы в 235 лунных месяцах получить полное число суток, равное 6940 (в подстрочном примечании он при этом добавлял: «Величина лунного месяца в этом случае равна 29,532 суток (вместо 29,5306)»).

В.П.Зубов приписывает Кирику свои расчеты («Так видимо поступал Кирик»). Но Кирик в «Учении» так, как хотелось бы Зубову, не поступал: здесь нет и намек на соответствующие расчеты. Когда историк науки делает некое предположение, дополняющее средневековый текст, то у него для этого должны быть какие-то основания в самом тексте, которые им указываются. В.П.Зубов, конечно, их указал бы, если они были. Таких оснований в тексте «Учения» нет; Зубов на них и не указывает. Поэтому интересно выяснить, чем он руководствовался, реконструируя возможный ход мысли Кирика.

Метоново тождество $19C=235L$ вооружало древних и средневековых компутистов знанием длины лунного месяца в рамках юлианского календаря. Зная длину юлианского года 365,25 суток и умножая ее на 19, можно преобразовать тождество Метона к виду: $6939,75=235L$. Теперь, чтобы найти длину лунного месяца,

нужно разделить 6939,75 на 235; получим $L=29,530851$ суток. Эта величина близка значению синодического месяца (29,53058812 суток), равного промежутку времени, спустя который лунные фазы повторяются в том же порядке²⁸. По мнению В.П.Зубова, Кирик мог знать величину синодического месяца в округленной до четвертого десятичного знака форме $L=29,5306$, но взял не эту, а другую – $L=29,532$. (Почему? Кто мог нашептать Кирику это число? Неизвестно.) Однако можно установить, откуда оно взялось. Если его подставить в Метонову тождество, то будет: $19C=235 \times 29,532=6940,02$. Отбрасывая сотые доли, находим число 6940, особенно любезное В.П.Зубову, как следует из дальнейшего (получается, что именно он, В.П.Зубов, через века из далекого будущего нашептал Кирику это число).

Почему так интересовало В.П.Зубова число 6940, следует из дальнейшего его изложения, раскрывающего суть рассуждений историка науки: «Деля 6940 на 19, т. е. определяя C , мы получаем 365 дней (суток) и в остатке 5. Этот остаток обращаем в часы, т. е. умножаем на 24 и делим произведение 120 на 19. Остаток 6 обращаем в “первые дробные” (6×5) и 30 “первых дробных” делим на 19. Имеем одну “первую дробную” и в остатке 11. Продолжая действовать таким же образом и далее, Кирик доходил до “шестых дробных”, получая в остатке 4. Обратив этот остаток в “седьмые дробные” (4×5) и разделив на 19, он получил в остатке 1 и стал в тупик: умножение на 5 не позволяло продолжать дальше операцию деления на 19»²⁹. Поэтому, по В.П.Зубову, Кирик и заключил, что более «седьмых дробных» «не бывает, рекше не ражаются».

Приведенное заключительное рассуждение В.П.Зубова основано на четвертом допущении, что Кирик для перевода времени в часы умножал на 24, видимо, по числу часов в сутках. Однако в «Учении» Кирик часовые расчеты производит не суммарно для суток, а дифференцированно: отдельно для дней, беря во дне по 12 часов, и отдельно для ночей, считая также по 12-часовому счету: «Да аще котории промузгы хотять и сему навькнути, или числолюбци и ритори, да вѣдаеть, яко .ВІ. (12) часа еста въ дни»³⁰; «Вси вѣдають и азъ повѣдаю, яко въ дни единомъ .ВІ. (12) есть часа, а тако же и в нощи»³¹. При этом Кирик понимал, что в сутках содержится 24 часа. Так, повествуя о високосе, он указывал, что год содержит 365 дней и 6 часов, и что эти 6 часов на 4-й год образуют

целый день, то есть во дне/сутках он считал 24 часа («Въ лѣ(те) единомъ не(де)ль .НВ. (52) и одинъ д(е)нь [то есть $52 \times 7 + 1 = 365$ дней/суток. – *P.C.*], именуемѣи индектой, .S. (6) ча(са), и в тои .S. (6) ча(са) на четвертое лѣто приходи(т) д(е)нь одинъ, именуемъ висекостный»³². Отсюда, кстати, следует, что Кирик словом «день» выражал два понятия: собственно день и сутки. Самостоятельного названия суток в «Учении» нет).

Отдельный счет дневными и ночными часами в «Учении» обусловлен тем, что здесь применялся счет переменными («косыми») часами (впервые на этот факт указал Н.В.Степанов). Дифференцированный часовой счет был обусловлен тем, что «косые» дневные и ночные часы одних суток, как говорилось выше, были разными по длительности, кроме периодов равноденствий (весеннего и осеннего), когда «косые» часы уравнивались между собой. В России переход на «равноденственный» (равный) час, как считается, произошел в XVI в.³³

Любопытно, что В.П.Зубов не заметил, что обнаруженный им текст XVII в. № 450 с пятнадцатичасовым делением часа, как у Кирика, был преобразован для «равноденственного» часа. Об этом свидетельствуют два обстоятельства. Во-первых, в тексте XVII в. указывалось: «День 24 часа» (у Кирика – «день 12 часов»). Во-вторых, здесь странно говорится: «А от первых дробных 5 часов станет один час большей, а тех 5 часов, то станет день великой». На эту странность как описку указал В.П.Зубов: «В трех указанных рукописях 1 день=24 большим часам; поэтому утверждение “а тех 5 часов, то станет день великой” в рукописи № 450 является видимо ошибкой переписчика»³⁴. Очевидно, вместо «5 часов» в рукописи № 450 должно стоять «24 часа».

Переписчик, по-видимому, чувствовал себя неуверенно, отступая от текста «Учения» (или текста, общего для «Учения» и рукописи № 450), в котором отсутствовало понятие «день великой». Бросается в глаза новизна (по сравнению с «Учением») понятий «час большей» и «день великой»: «один час большей», определенное количество которых (в рукописи № 450 ошибочно 5, а в действительности, очевидно, 24) дает «день великой». Скорее всего, смысл этих понятий таков: «час большей» это «равноденственный» час, а «день великой» – сутки. Отсутствие этих понятий у Кирика может объясняться тем, что в «Учении» используется счет «косыми» ча-

сами, а в рукописи № 450 XVII в. – «равноденственными». Отсюда можно сделать заключение, что четвертое допущение В.П.Зубова о возможности умножения на 24 при реконструкции вычислений Кирика не правомерно, так как при этом ему «навязывается» не присущий «Учению» счет «равноденственными» часами.

Как видно, допущения В.П.Зубова не равноценны. Первые два связаны с Метоновым циклом, и хотя о нем в «Учении» нет ни слова, Кирик его знать мог, так как практически он был известен астрономам всего света (особенно компутистам-календареведам). Третье допущение об определенной величине лунного месяца является произвольным, обусловленным желанием В.П.Зубова «видеть», что Кирик «вышел» на число 6940 и «работал» с ним. Четвертое допущение (об умножении на 24 при переводе в часовое время) противоречит тексту «Учения», где часовое время рассчитывалось только для дня (а не суток), умножением на 12, а не на 24.

На основе изложенного можно заключить, что гипотеза В.П.Зубова по поводу того, почему Кирик остановился на «седемьх дробных», не является достаточно надежной в научном отношении. Проведенное выше достаточно подробное рассмотрение трактовки В.П.Зубовым пятеричных циклов (для долей часа) у Кирика обусловлено, в частности, тем, что этот древнерусский счет, по-видимому, является оригинальным. Он может характеризовать реальный вклад Кирика (или кого-то из неизвестных древнерусских ученых, кем он был разработан) в мировую науку. Вопрос о природе/происхождении древнерусского пятеричного часового счета В.П.Зубовым фактически лишь был поставлен, а не решен окончательно.

Об этом свидетельствует не только изложенный выше анализ, но и другие попытки его решения. Интересное решение (также не окончательное) было предложено А.Е.Раик, которая заметила, что при делении 25 «девярых дробных» (5×5) на 19 в остатке вновь получается 6, как вначале, и начинается новый период бесконечной пятеричной дроби. Так что «седемьх дробных» «являются как бы естественным порогом, за пределами которого через два шага картина циклически повторяется»³⁵. Не исключено, что Кирик обратил внимание на такую цикличность³⁶. Истины ради надо отметить, что Кирик мог знать указанную закономерность, однако из текста «Учения» нельзя заключить, что он имел понятие о бесконечных пятеричных дробях.

Еще Н.В.Степанов говорил, что он видит у Кирика многое «*между строчками*». В методологическом отношении математическое моделирование, которое применяли В.П.Зубов и А.Е.Раик, имеет отношение к видению «*между строчками*» текста Кирика о пятеричном делении часа. Непосредственно в самом «Учении» в разделе «О дробном делении часа» о действии *деления* речь не идет. Здесь рассказывается о количестве разного вида «часцов» в одном «косом» часе (12 часов, 60 «первых дробных часа», 300 «вторых дробных», ..., 937500 «седьмых дробных»). Все «часцы» получаются последовательным *умножением* на 5 их возрастающих количеств, начиная с 12.

Следовательно, существующие трактовки материала «О дробном делении часа» как отражения попытки Кирика измерить длину астрономического года нельзя признать убедительными. Но и прямых свидетельств о прогностическом назначении данного материала в «Учении» нет. Однако он допускает следующее предположение. Текст «О дробном делении часа» сохранился не в первоначальном, а адаптированном варианте – для использования в целях обучения счету на абаке. Об этом как будто бы свидетельствует несоответствие названия, содержащего ключевое слово «деление», содержанию текста, в котором речь идет об «умножении». Поэтому нельзя исключать, что первоначальный – не дошедший до нас – вариант раздела «О дробном делении часа» имел отношение к прогнозированию событий по часам в духе античной хрономантии.

Косвенно об этом могут свидетельствовать следующие обстоятельства. Как отмечалось выше, Кирик употреблял «косые» (переменные) часы. Это значит, что величина каждого из дробных «часцов» также была переменной, причем соответствующее значение менялось циклически – каждый день, в зависимости от времени года и географической широты. Значит, деление «косого» часа на более мелкие «часцы» с математической точки зрения вводило новое понятие «пульсирующих» циклов. Где они могли применяться в античной и средневековой науке? В историографии об этом прямых данных как будто бы нет. Однако известно, что в разделах современной астрологии, восходящих к греческой классической прогностике Птолемея, используется «косой» час³⁷. Из этого можно условно заключить, что раздел «О дробном делении

часа» мог быть связан с расчетом прогнозов. Возможно, последующие исследования позволят более точно разобраться в указанном сложном вопросе.

Что делает Кирика великим мыслителем? По-видимому, нет ни одного средневекового русского ученого, которого с бóльшим основанием можно считать предшественником научного подхода в исследовании категории времени. В трактате «Учение им же ведати человеку числа всех лет» Кирик впервые математически изучил цикличность времени³⁸. Еще совсем недавно его результаты не вписывались в научные представления. Так, на рубеже XIX–XX вв. встречается характеристика «Учения» как работы, «которая, впрочем, не имеет практического значения ни для истории, ни для чего бы то ни было и написана единственно для бесцельного обнаружения учености»³⁹.

Теперь, спустя более столетия, можно констатировать, опираясь на исследования последних лет, что в основе творчества Кирика лежит изучение календарно-циклических закономерностей. «Учение» и «Вопрошание» связаны общим интересом Кирика к циклам. Причем не только к циклам, но и к природе времени, по-видимому включая представление о социально-прогностической функции времени. Этот взгляд наиболее полно отражен в древнерусских ятронанучных источниках. Из них следует, что время не безразлично к происходящим событиям и что существуют периоды, в которые исходы любых событий будут благоприятными или неблагоприятными. В указанных источниках также показывается, как рассчитывать соответствующие благоприятные/неблагоприятные периоды в часах. Причем эти расчеты сопоставимы с теми, которые могли лежать в основе рассмотренного выше правила из «Вопрошания» Кирика.

Полученные результаты подводят к выводу, что Кирик после написания «Учения» в 1136 г. мог продолжать заниматься математическим изучением временных циклов. Его интересы перешли в сферу социальной прогностики по расчету времени благоприятных/неблагоприятных исходов жизненных ситуаций/событий. Существующая сейчас концепция времени не учитывает социально-прогностический аспект, который представлен в отмеченных русских попытках осмысления времени, относящихся к XV–XVI вв. Заслуга Кирика Новгородца перед отечественной

наукой состоит в том, что он первым стал математически исследовать циклы как фактор календарных, природных и, возможно, социальных процессов. Вероятно, он осознал, что время может иметь поддающуюся расчетам социально-прогностическую природу. Этот аспект творчества Кирика пока не получил в науке однозначной оценки; его еще предстоит разрабатывать. Однако и сейчас можно понять, что творчество Кирика имеет немаловажное значение для истории научного знания в России: оно входит в фундамент истории отечественной науки.

Примечательно, что научное творчество Кирика не осталось в прошлом, а нацелено в будущее. Так, выяснилось, что математические исследования Кирика предшествуют современным работам по прогнозированию развития мировой экономики и культуры. Последние приобрели особую актуальность в связи с разразившимся кризисом, охватившим сейчас все страны. В этой ситуации исключительно повысился интерес (особенно в США) к работам нашего великого соотечественника Н.Д.Кондратьева (1892–1938), погибшего в сталинском застенке. Исследованиям Кондратьева уделяется заинтересованное внимание в Российской академии наук: «Он был единственным ученым, точно предсказавшим еще в середине 1920-х гг. время и характер теперешнего кризиса».

Как отмечает сказавший воспроизведенные выше слова академик Вяч. Вс. Иванов, циклы, открытые Кондратьевым, важны не только для истории экономики, но и для всеохватного изучения исторического процесса. В прогностическом методе Кондратьева особое внимание уделялось стадии, в которой находился цикл, в связи с чем он ввел понятия «повышательная» и «понижательная» волна цикла. Так, «Кондратьеву самому удалось сделать существенные выводы о преобладании войн и революций в начальной повышательной фазе длинной волны»⁴⁰.

В последнее время были обнаружены и исследованы новые источники, свидетельствующие о том, что календарная математика на Руси была более развита, чем считалось прежде. Об этом, в частности, говорит трактат, датированный 1138 г., где рассматривается часть проблем, связанных с природными циклами «Учения» Кирика⁴¹. Сравнение циклических расчетов Кирика с аналогичными расчетами, сделанными в византийской и кирилло-мефодиевской календарно-вычислительной традиции, показывает, что именно

Кирик (в отличие от предшественников) фиксирует внимание на стадии цикла, отмечая, какой идет год очередного цикла и сколько лет минуло. Это позволяет строго/точно математически определить фазу идущего цикла. В этой связи математическое творчество Кирика Новгородца приобретает характер феномена истории науки и духовной культуры мирового значения, своего рода идейного предшественника метода волн (циклов) Н.Д.Кондратьева.

Проблемой метода циклов не исчерпывается родство методологического подхода к решению научных проблем Кириком Новгородцем и Н.Д.Кондратьевым. Последний является видным представителем философии и методологии социальных наук, разработавшим концепцию единства науки, и как ее производную – активное использование вероятностно-математических методов познания в науках об обществе. Кирик также был выдающимся для своего времени представителем единого метода познания в науке – метода, основанного на применении математики при решении как естественно-научных (циклическое «поновление» природно-космических стихий), так и общественно-социальных задач (хронология, предположительно – социальное прогнозирование).

Примечания

- ¹ Мильков В.В. Кирик Новгородец // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1999. С. 225–226; Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 385–417; Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец (XII век) как древнерусский ученый-мыслитель // Вестник РГНФ. 2004, № 4 (37). С. 50–65; Мильков В.В., Симонов Р.А. Мировоззрение Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: Материалы научной конференции. Москва, 11–12 декабря 2006 г. М., 2006. С. 25–35.
- ² Смысл концепции «невегласия» изложен в разделе «Невегласие» в кн.: Шпет Г.Г. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 225–260. Критику теории «невегласия» применительно к древнерусской философско-математической мысли см. в работе: Симонов Р.А. Древнерусская математическая культура: новые материалы. «Невегласие» культуры Древней Руси: за и против // Книгочей. М., 2001. Вып. 7. С. 4–16.
- ³ Ryan W.F. Astronomy in Church Slavonic: Linguistic Aspects of Cultural Transmission // The Formation of the Slavonic Literary Languages. Columbus, 1985. P. 53–60.

- 4 *Парфенков В.О.* Кирик-Новгородец – древнерусский ученый // Петербургские чтения-96 (Материалы энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург. 2003»). СПб., 1996. С. 343.
- 5 *Паршин А.Н.* Средневековая космология и проблема времени // Вестник русского христианского движения. 2004, № 188. С. 148.
- 6 *Турилов А.А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов – «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 27–38.
- 7 Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. / Изд. подг. В.В.Мильков, С.М.Полянский. Ч. 1: Тексты геоцентрической традиции. СПб., 2008. Ч. 2: Тексты плоскостно-каморной и других космологических традиций. СПб., 2009.
- 8 *Райнов Т.И.* Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940. С. 105; см. также: *Мавродин В.В.* Научные знания // Советская историография Киевской Руси. Л., 1978. С. 257.
- 9 *Лихачев Д.С.* О филологии. М., 1989. С. 140.
- 10 *Рабинович И.М.* О ятроматематиках // Историко-математические исследования (далее ИМИ). Вып. 19, 1974. С. 229.
- 11 *Чижевский А.Л.* Земное эхо солнечных бурь. М., 1974. С. 78.
- 12 См.: *Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999. С. 349; *Симонов Р.А.* Часомерие в ряду отреченных знаний / Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. Вып. 13. С. 571–600.
- 13 *Лихачев Д.С.* Указ. соч. С. 148–149.
- 14 *Левин М.Б.* Лекции по астрологии: Начальный курс. Часть 3. М., 1992. С. 61.
- 15 *Симонов Р.А.* О возникновении русской ятронауки в начале XV в. – на столетие раньше, чем считалось // Вопросы истории естествознания и техники. 2009, № 2. С. 64–65.
- 16 По-видимому, здесь слово «трепетив» означает ‘ничтожный, всего боящийся человек’. В академическом словаре русского языка слово «трепетный» толкуется, в том числе, как «охваченный страхом, дрожащий от страха, боязливый, робкий», «исполненный страха, боязни, проникнутый им»; это подкрепляется стихотворным примером: ‘Рой подавленных и трепетных рабов Завидовал житью последних барских псов’ (Н.Некрасов) (Словарь русского языка: В 4 т. / Ин-т русского языка АН СССР, 2-е изд. Т. 4. М., 1984. С. 406).
- 17 «Се ієсть въпрашаніє Кюриково, ієже въпраша ієпископа ноугодьско-го Нифонта и инехъ» // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880. Стлб. 44.
- 18 *Керенский Ф.П.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // Журнал Министерства народного просвещения. 1874, № 3. С. 71.
- 19 См.: *Куртик Г.Е.* Звездное небо Древней Месопотамии. СПб., 2007. Далее в тексте указаны страницы по этому изданию.
- 20 «Косой» (переменный) час равен двенадцатой части светового дня и отдельно двенадцатой части ночного времени тех же суток. Его длительность ежедневно меняется в зависимости от географической широты и времени года. Лишь в период равноденствий (весеннего и осеннего) дневные и ночные «косые»

- часы становятся равными 60 мин. Поэтому «косой» час существенно отличается от современного постоянного часа в 60 мин, имеющего название «равноденственного».
- 21 *Нейгебауер О.* Точные науки в древности / Под ред. А.П.Юшкевича. М., 1968. С. 167, ссылка 1 (примеч. ред.).
 - 22 *Bouche-Leclercq A.* L'astrologie grecque. Paris, 1899. P. 480.
 - 23 Длительность седьмого дробного часа сопоставима с физическим «мигом»: минимальным временем для смыкания/размыкания век человеком при мигании (любезно сообщено автору к.ф.-м.н. Г.А.Зверкиной).
 - 24 *Кирик Новгородец.* Учение им же ведати человеку числа всех лет // ИМИ, вып. 6. М., 1953. С. 188.
 - 25 *Зубов В.П.* Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // Там же. С. 196–212.
 - 26 Там же. С. 197–198 (далее В.П.Зубов воспроизводит текст древнерусской рукописи по списку XVII в. – РГБ, фонд. Унд., № 450 – и указывает шифры некоторых подобных рукописей). Данное заключение В.П.Зубова тиражировано последующими авторами (см., например, издания: История отечественной математики. Т. 1. С. 59; *Юшкевич А.П.* История математики в России до 1917 года. С. 20).
 - 27 Называется так в честь древнегреческого астронома Метона.
 - 28 *Климишин И.А.* Календарь и хронология. 3-е изд. М., 1990. С. 62–63.
 - 29 *Зубов В.П.* Кирик Новгородец и древнерусские деления часа. С. 197.
 - 30 *Кирик Новгородец.* Указ. соч. С. 178.
 - 31 Там же. С. 186.
 - 32 Там же.
 - 33 *Пипуныров В.Н., Чернягин Б.М.* Развитие хронометрии в России. М., 1977. С. 15.
 - 34 *Зубов В.П.* Кирик Новгородец и древнерусские деления часа. С. 198, 199.
 - 35 *Раик А.Е.* К вопросу о делении часа у Кирика Новгородца // ИМИ, вып. 16. М., 1965. С. 188.
 - 36 *Юшкевич А.П.* Указ. соч. С. 20.
 - 37 *Левин М.Б.* Указ. соч. С. 60.
 - 38 *Симонов Р.А.* Древнерусская книжность (В свете новейших источников календарно-арифметического характера): Учебное пособие. М., 1993.
 - 39 *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. 2, п/т 1. С. 792.
 - 40 *Иванов Вяч.Вс.* Волны Кондратьева и история человечества // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 7. М., 2010. С. 9, 17.
 - 41 *Симонов Р.А.* О новом древнерусском тексте 1138 г. // ИМИ. Вторая серия, вып. 1(36), № 1. М., 1995. С. 66–84; *Мильков В.В., Полянский С.М., Симонов Р.А.* Новый список календарно-арифметического трактата о «поновлениях» с древнерусской частью 1138 года // Труды вторых Колмогоровских чтений. Ярославль, 2004. С. 105–110.

Библиография

- Голубинский Е.Е.* История русской церкви. 2-е изд. М., Т. 2, п/т 1.
- Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
- Зубов В.П.* Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // ИМИ. Вып. 6. М., 1953.
- Иванов Вяч.Вс.* Волны Кондратьева и история человечества // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 7. М., 2010.
- Керенский Ф.П.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. № 3.
- Кирик Новгородец.* Учение им же ведати человеку числа всех лет // ИМИ. Вып. 6. М., 1953.
- Климшин И.А.* Календарь и хронология. 3-е изд. М., 1990.
- Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. / Изд. подг. В.В.Мильков, С.М.Полянский. Ч. 1: Тексты геоцентрической традиции. СПб., 2008. Ч. 2: Тексты плоскостно-каморной и других космологических традиций. СПб., 2009.
- Куртик Г.Е.* Звездное небо Древней Месопотамии. СПб., 2007.
- Левин М.Б.* Лекции по астрологии: Начальный курс. Часть 3. М., 1992.
- Лихачев Д.С.* О филологии. М., 1989.
- Мавродин В.В.* Научные знания // Советская историография Киевской Руси. Л., 1978.
- Мильков В.В.* Древнерусские апокрифы. СПб., 1999.
- Мильков В.В.* Кирик Новгородец // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. М., 1999.
- Мильков В.В., Симонов Р.А.* Кирик Новгородец (XII век) как древнерусский ученый-мыслитель // Вестник РГНФ. 2004, № 4(37).
- Мильков В.В., Симонов Р.А.* Мировоззрение Кирика Новгородца // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: К 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: Материалы научной конференции. Москва, 11–12 декабря 2006 г. М., 2006.
- Мильков В.В., Полянский С.М., Симонов Р.А.* Новый список календарно-арифметического трактата о «поновлениях» с древнерусской частью 1138 года // Труды вторых Колмогоровских чтений. Ярославль, 2004.
- Нейзебауер О.* Точные науки в древности / Под ред. А.П.Юшкевича. М., 1968.
- Парфененков В.О.* Кирик-Новгородец – древнерусский ученый // Петербургские чтения-96 (Материалы энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург. 2003»). СПб., 1996.
- Паршин А.Н.* Средневековая космология и проблема времени // Вестник русского христианского движения. 2004, № 188.
- Питуныров В.Н., Чернягин Б.М.* Развитие хронометрии в России. М., 1977.
- Рабинович И.М.* О ятроматематиках // Историко-математические исследования. Вып. 19, 1974.
- Раик А.Е.* К вопросу о делении часа у Кирика Новгородца // ИМИ. Вып. 16. М., 1965.

Райнов Т.И. Наука в России XI–XVII вв. М.; Л., 1940.

Симонов Р.А. Древнерусская книжность (В свете новейших источников календарно-арифметического характера): Учебное пособие. М., 1993.

Симонов Р.А. О новом древнерусском тексте 1138 г. // ИМИ. Вторая серия. Вып. 1 (36), № 1. М., 1995.

Симонов Р.А. Древнерусская математическая культура: новые материалы. «Невегласие» культуры Древней Руси: за и против // Книгочей. М., 2001. Вып. 7.

Симонов Р.А. Часомерие в ряду отреченных знаний / Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. Вып. 13.

Симонов Р.А. О возникновении русской ятронауки в начале XV в. – на столетие раньше, чем считалось // Вопросы истории естествознания и техники. 2009. № 2.

Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов – «семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988.

Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1974. С. 78.

Шпет Г.Г. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991.

Bouche-Leclercq A. L'astrologie grecque. Paris, 1899.

Ryan W.F. Astronomy in Church Slavonic: Linguistic Aspects of Cultural Transmission // The Formation of the Slavonic Literary Languages. Columbus, 1985.

В.В. Мильков

**Религиозно-философское значение
литературных приемов древнерусского
политического памфлета
(на материалах «Притчи о душе и теле»
Кирилла Туровского)**

Кирилл Туровский – один из наиболее плодovitых древнерусских писателей. Ему приписывают авторство около сорока произведений, из которых по крайней мере 26 безусловно принадлежат перу мыслителя¹. Своим сочинениям автор давал название «Слова», «Повести» или «Сказания», однако по жанровым особенностям их можно отнести либо к притчам, либо к торжественному красноречию, либо к поучению с использованием приемов указанных литературных форм.

По числу дошедших до нас списков произведений, которое пока не поддается даже точному учету, Кирилл в православном славянском мире стал самым востребованным автором. Современники недаром называли его «вторым Златоустом». Он действительно был писателем великой силы и высокого нравственного чувства, вдохновенным творцом высокопоэтического стиля и страстным полемистом². В своем творчестве древнерусский Златоуст часто прибегал к аллегорической образности. Наиболее насыщена смысловыми аллегориями и идейно-политической тенденциозностью «Притча о душе и теле». Это наиболее философичное произведение мыслителя, которое дает представление о своеобразии его воззрений.

Полное название произведения – «Притча о человеческой душе, и о теле, и о нарушении божьей заповеди, и о воскресении тела человеческого, и о страшном Суде и о мучении». В историографии «Притча о душе и теле» фигурирует еще и под названием «Притча о Слепце и Хромце». Такое именование произведения

отражает акцентуацию на главных персонажах, в литературно-аллегорическом облике которых и заключались главные смыслы произведения.

«Притча о Слепце и Хромце», или «Притча о душе и теле», больше чем другие произведения этого выдающегося автора отразила в своем содержании самые злободневные и насущные проблемы того времени. «Притча» представляет собой яркий политический памфлет, в котором присутствует философско-богословское основание суждений, сформулированных автором с использованием типичных для всего его творчества символично-аллегорических и глубоко многозначных образов.

Ни одно имя в этом острополюемическом сочинении не названо, но благодаря прозрачности иносказаний все действующие персонажи и стоящие за ними адресаты критики легко узнаваемы. Исследователи уже давно сходятся во мнении, что «Притча» посвящена осуждению ереси самозванного Владимиро-Суздальского епископа Федорца и поддерживавшего его Андрея Боголюбского. Прямым объектом обличений в «Притче о Слепце и Хромце» являются представители властей, и по сюжету произведения, и в действительности выступившие в союзе, представлявшем две ветви власти: светскую и духовную. В образах Слепца и Хромца выведены главные зачинщики церковных нововведений во Владимирской земле: Андрей Боголюбский, который действительно был хром, и самозванный владыка Федорец, слепота которого символически знаменовала духовную слепоту ересиарха. Кирилл принимал непосредственное участие в церковном конфликте на стороне киевского митрополита и византийского патриарха. Житие Туровского святителя отразило факт участия Кирилла в развенчании ереси и отметило его большие заслуги в деле защиты правотверия.

Произведение можно датировать временем до расправы над Федорцом, которая в Лаврентьевской летописи относится к 1169 г., а в Ипатьевской – 1172 г. Оно вряд ли могло быть написано после этой даты, поскольку среди авторских высказываний содержатся увещания отступившего от правил святителя, призывающие его признать грех и покаяться перед смертью³. По крайней мере оба лица, которым были адресованы обвинения, на момент появления текста были живы. Известно, что Андрей погиб от рук заговорщиков в 1175 г., а об угрозе его жизни Кирилл

вряд ли мог говорить, не возбуждая подозрений в своем участии в заговоре. Указание на угрозу смерти дает основание думать, что речь идет именно о Федорце, который, согласно Лаврентьевской летописи, в 1169 г. был «извержен из земли Ростовской». В результате начавшихся расхождений с князем Андреем он был отправлен к митрополиту Константину в Киев. Там он должен был какое-то время до кровавой расправы над ним как над еретиком находиться в заточении. В тексте содержится и прямое обращение к лжеепископу с призывом покаяться и с предостережением, что высокий сан не спасет его от неминуемой кары: «Но так как ты этого (т. е. покаяния. – *В.М.*) не совершил, то отошел от лица Божьего...»⁴. Впрочем, увещевания Туровского епископа относились не только к Федорцу, в не меньшей мере они адресовались и для вразумляющего чтения Андрею Боголюбскому, который покровительствовал ересиарху. Есть основание считать, что произведение предназначалось и более широкой аудитории, включая лиц, от которых зависела судьба еретика. Видно, что повествование строится так, будто автор пытается смягчить позицию тех, кто жаждал скорой и суровой расправы. Он выражает надежду на искреннее раскаяние заблудшего. Поэтому прав В.В. Колесов, предполагая сразу несколько адресов многозначной во всех отношениях «Притчи»: в одной манере обращенной к Федорцу, в другой – к владимирскому властителю, а в целом – к более широкой аудитории тогдашнего общества⁵. Скорее всего, его произведение предназначалось для чтения участников конфликта с обеих сторон. Идеи произведения были актуальны для влиятельного древнерусского духовенства в не меньшей мере, чем для самих обвиняемых. Солидаризируясь с обличителями ереси, Кирилл Туровский не разделял методов, направленных на ее искоренение. Наверно, не в последнюю очередь он надеялся на свой высокий авторитет и на вразумляющую силу слова.

По накалу полемически-обличительной тональности произведения, а также по введению в текст прямых обращений видно, что автор этого текста был непосредственным участником религиозных споров и адресовал лицам, причастным к религиозному конфликту, литературно оформленную в виде «Притчи» аргументацию. Характер формулировок позволяет считать «Притчу о Слепце и Хромце» актуальным, в условиях церков-

ного кризиса, посланием, которое должно было убедить (или переубедить) стоявших на разных позициях адресатов в правоте авторской точки зрения.

Охарактеризуем вкратце идейно-религиозную обстановку, вызвавшую появление «Притчи о Слепце и Хромце». 60-е годы XII столетия были ознаменованы церковными неустроениями, которыми сопровождался конфликт Киева и нового возвышавшегося общерусского центра – Владимира. Конфликт во многом был спровоцирован попыткой Андрея Боголюбского ввести на подвластных ему землях автокефалию. Автокефальным митрополитом ок. 1164 г. стал популярный в массах выдвигенец князя Федорец, который был возведен на кафедру в нарушение канонов и вопреки существовавшей тогда практике назначения на высшие церковные должности. В Византии, а также духовными и светскими властями Киева, данный шаг был расценен как грубое попрание канонов и самозванство. Попытка набиравшего мощь Владимирского княжества выйти из-под контроля греческого патриарха и киевского митрополита сопровождалась введением новых русских культов: Богородичного и культа Спаса Покровителя. Данные древнерусские культы имели апотропеическую основу и заключали в себе близкие двоеверному мировосприятию черты. Богородица наделялась свойствами могущественной охранительницы всего княжества и беременных женщин, что функционально сближало вновь введенный культ с архаическим культом Великой богини Матери-Сырой-Земли. Именно с пережиточным влиянием этого культа, принявшего новое обличье, но в соответствии с вековыми традициями, связывалось покровительство могущественного женского божества. С перенесенными на Богородицу функциями прежней могущественной покровительницы соотносились надежды на участие небесной помощницы в плодородии животных и полей, а также в рождении и судьбах людей. Ведь совершенно не случайно среди обвинений в адрес самозванного иерарха содержался пункт о хуле на Богородицу⁶, а сама дерзость начинаний поставлена в связь с неверием в воскресение и посмертный Суд (по второму пункту Кирилл высказывается более определенно, чем Константинопольский патриарх Лука Хрисоверг, напоминавший Андрею о необходимости «с дерзновением стати предъ судищемъ страшнымъ»)⁷. Хула на

Богородицу имела и другую сторону – сомнения в божественности Христа, чему специальное внимание уделили и автор полемическо-обличительной «Притчи», и Лука Хрисоверг⁸.

По совокупности свидетельств о культовых мероприятиях во Владимирском княжестве можно заключить, что князь Андрей и его ставленник на высшую церковную должность сделали попытку создать собственную национальную церковь. Церковные нововведения выливались в русифицированную версию православия, основанную на симбиозе с пережитками язычества. Трактовка веры в претендовавшем на независимость княжестве существенно отступала от ортодоксально византийской⁹. Сложившаяся во Владимире идейно-религиозная ситуация была нацелена на решение весьма актуальной для страны проблемы: может ли независимое государство иметь собственную и независимую от сторонних политических и духовных сил Церковь. Одновременно обострялось соперничество старого и нового церковных центров – Киева и Владимира, а вместе с этим прежний удельный епископ выходил из повиновения митрополиту и сам стремился утвердиться в качестве первоиерарха Руси. Подобную ситуацию и зафиксировало самозванство Федорца.

Ситуация не воспринималась однозначно ни в древности, ни многие столетия спустя, когда дело касалось оценки церковных реформ Андрея и Федорца. Нельзя не признать, что в действиях владимирского князя присутствовали весьма весомые мотивы политической целесообразности, которые оправдывали поведение Андрея Боголюбского. Здесь нельзя не учитывать, что на Руси обозначилась определенная традиция автокефалии, идущая от Илариона и ближайшего современника Туровского епископа – Климента Смолятича. Эта традиция не укладывалась в строгие рамки ортодоксии и не соответствовала требованиям, которые Византия предъявляла к зависимым от нее митрополиям. Кирилл Туровский, конечно же, не принадлежал к национальной церковной партии, добивавшейся церковной независимости. Он выступил с защитой законных прав Киевского митрополита с позиций единства всей православной Церкви. В своих суждениях он строго придерживался канонических установлений, поэтому многие современные исследователи вполне заслуженно считают Кирилла Туровского последовательным выразителем церковной ортодоксии.

Говоря о твердости Кирилла Туровского в следовании догматике вероучения, нельзя не отметить, что создатель «Притчи» применял в своем творчестве достаточно оригинальные приемы построения текста, отличные от широко распространенной в церковно-учительной и полемической литературе методы. В частности, в сюжетную основу «Притчи», обличавшей неприемлемые для ортодоксальной церкви начинания по установлению автокефалии, взяты славянская переработка талмудической «Беседы императора Антонина с раввином» и евангельский мотив обкрадывания виноградарями своего господина (Мф. 21, 33–41). В тексте говорится о том, как некий Господин («домовитый человек») насадил виноградник и приставил к его воротам сторожить Хромца и Слепца. Привлекаемые благоуханием, стражи придумали, как обмануть Господина и насытиться плодами, несмотря на запрет входить внутрь сада. Хромец оседлал Слепца, что позволило им вдвоем обокрасть виноградник. Уличенные в преступлении, соучастники пытались переложить вину друг на друга, но были наказаны изгнанием, подобно тому, как Адам был изгнан из рая за преступление заповеди¹⁰. Попытки Слепца и Хромца оправдаться перед Господином и переложить ответственность друг на друга напоминают аналогичные препинания души и тела в «Диоптре» Филиппа Пустынника. Эта параллель представляет интерес с учетом символично-аллегорических значений главных персонажей произведения.

По ходу повествования автором даны расшифровки иносказаний, которые раскрывают символическую многозначность ключевых образов и каждого из персонажей «Притчи», что выводит сразу на несколько взаимосвязанных смысловых пластов текста. С одной стороны, «домовитый человек» отождествляется с Богом-творцом, виноградник – с раем, пища – со словом Божьим, питающим всякую тварь, а ограда с Божьим законом¹¹. В авторской трактовке этих аллегорий читателю последовательно вслед за исходной расшифровкой иносказаний раскрываются и иные, олицетворяемые в тех же образах, смыслы «Притчи».

Первый аллегорический план повествования, на фоне которого разворачивается посюсторонняя вселенская панорама, можно назвать трансцендентным. Характерно, что ни Слепец, ни Хромец в этом знаковом ряду не фигурируют. Но зато здесь приводятся

сведения о мироустройстве и суждения о статусе земного и божественного в событии боговоплощения. В интерпретации автора сформулирована оригинальная концепция, различающая пространства рая и эдема, в соответствии с чем охранявшиеся Слепцом и Хромцом врата уподоблены входу в святое и изолированное от недостойных пространство рая, тогда как эдем трактуется как земное райское преддверие, пространство первотворения и место обитания прародителей¹². Одновременно в дуальной перспективе миропорядка алтарь символизирует непознаваемую Божью сущность, а вход в него («незапертые ворота») – открытое разуму познание Бога¹³.

Параллельно с символикой трансцендентного плана раскрываются земные значения тех же знаковых образов и персонажей. Господин по-прежнему олицетворяет Творца, а оплот виноградника – закон Божий («предел, который не передвинут»). При этом сам виноградник уже прообразует землю, дольний мир, населенный людьми. Хромец трактуется как аллегория человеческого тела, а Слепец – аллегория души человеческой¹⁴. На фоне неизменных трансцендентных символов полисемантическими значениями наделяются только реалии дольного мира, что с онтологической точки зрения соответствует дуальным креационистски-монотеистическим воззрениям на творение как на сферу, подверженную изменениям. Соответственно виноградник одновременно характеризуется как подобное раю место святое, как алтарь церковный.

Полисимволизм земных реалий расширяется за счет введения актуально политических смыслов. С одной стороны, охрана врат виноградника трактуется как получение человеком в его распоряжение земли, где он должен жить по закону, а с другой – в то же время говорится о том, что Слепец и Хромец поставлены были стеречь алтарь церковный от посягательств еретиков. Однако врученное им на сохранение не уберегли и, заботясь лишь о мирских чинах, о теле, а не о душах своих, обокрали доверенное им богатство и тем осквернили алтарь, нарушив данные Господином (Богом) заповеди. Таким образом, Кирилл Туровский определяет роль Священства и Царства, назначение которых, по его мнению, – охранять вход, т. е. находиться между церковью (эдемом) и алтарем (раем).

Следующий уровень конкретизации мог бы завершиться указанием вполне конкретных имен. Но и здесь автор, верный избранной методе, продолжает изъясняться намеками, подоплека которых уже предельно ясна. В контексте рассказа об окраденном рае Кирилл обличает некоего церковника, который «захватил сан не по-божьи». Он «недостойный священства и утаивший грех свой, пренебрег Божьим заветом, но ради высокого сана и славы земной взошел на епископский стол»¹⁵. Аллегорические суждения здесь дополнены прямым обвинением того, кто дерзнул войти в алтарь, осквернив святое место, и современники Кирилла, конечно же, хорошо понимали, о чем идет речь. Занятие высокого церковного чина не по правилам он расценивает как «несовершенный дар» святительства. Это значит, что захват сана исключает действие Св. Духа при посвящении, а автокефальный владыка не должен восприниматься иначе как самозванец. Далее группируются библейские прецеденты нарушения закона иерейства, чтобы историческими примерами показать неизбежность и справедливость низвержения незаконных священнослужителей: библейский сюжет о Коре с сыновьями, которые восстали на Моисея; случай с сыновьями жреца Илии, нарушившими порядок посвящения в иереи. Всё вместе, по мысли автора, должно образумить «безрассуднейших из сановников» (т. е. светские и духовные власти) и внушить им мысль, что если не они, то сам Господь «извергнет неправедных от власти, отгонит нечестивых от жертвенника»¹⁶.

Дерзкий поступок самозванца уподобляется «Адамову высокоумию», за которое праотец был осужден на смерть. Соответственно лжеучитель должен быть изгнан из церкви так же, как Адам был изгнан из рая¹⁷. Этой и другими библейскими параллелями Кирилл утверждает веру в неизбежность наказания для преступившего заповеди церковнослужителя. При этом он подчеркивает, что никакой сан не избавит оставшегося без покаяния от мучений. На общем фоне нападок на Слепца-святителя фигура Хромца-властителя обычно находится в тени. Но в данном случае угроза адресуется также и Хромцу-Андрею, предупреждая сановного властителя об ответственности за небогоугодные деяния. Из контекста следует, что осознание проступка должно привести князя на путь церковного покаяния. Таким виделся Кириллу выход из кризисной ситуации 60-х гг. XII столетия.

За рассуждениями о плотской и духовной сущностях в природе человека кроются представления о взаимодействии светских и церковных властей. Хромец, символизируя тело, одновременно является аллегорическим обозначением представителя светской власти в лице Андрея Боголюбского. Слепец же, олицетворяющий душу, одновременно в произведении является символом духовной власти, соотносимой с фигурой Федорца. Суждения Кирилла в основе своей отражают понимание действия властных механизмов по аналогии с некой антропоморфной моделью, символизирующей устройство общества и его важнейших институтов. Функции княжеского управления соотносились со сферой плоти, тогда как роль церкви и духовенства сравнивалась с действиями души в символической системе антропоморфных уподоблений. В такой необычной аллегорической форме Кирилл постулировал принцип разделения властных функций и исходил при этом из необходимости теснейшего взаимодействия Священства и Царства, которые ни в онтологическом символическом смысле, ни в реалиях жизненных ситуаций не являются абсолютно самодостаточными. Таким образом, Кирилл Туровский недвусмысленно сформулировал мысль о том, что нарушение необходимого для поддержания жизнеспособности общества взаимодействия его базовых опор приводит к неустроениям. Примером таких неустроений для него и является ситуация во Владимирском княжестве. Получается, что за авторскими суждениями стоят представления об идеальной модели общественного устройства, в которой позиции церкви определяются как весомо-значимые. Хотя Священство и не ставится выше Царства, последнее без освящения со стороны церкви нежизнеспособно, подобно тому как мертвенна и безжизненна плоть без оживляющего ее действия души.

Итак, символика иносказаний вполне прозрачна, а адресат критики также не вызывает сомнений. Узнается самозванец Федорец, получивший высокий сан не по праву, и его могущественный покровитель князь Андрей Боголюбский. Добиться желаемого они друг без друга не могут («сел Хромец на Слепца»). Инициатором, согласно «Притче», выступает Слепец, именно он побуждает хромого властителя окрасть благоухающий виноградник. Из этого следует, что главным виновником церковной смуты Кирилл считал Федорца, хотя оба они несут персональную ответственность

за нарушение Божиих заповедей и заслужили того, чтобы одного (Хромца) отбросили от врат виноградника (алтаря), а другого (Слепца) изгнали из сторожей (т. е. обеспечили невмешательство в дела церковные). Наказание все же неравнозначное. Князь только осуждается, ему определяются рамки поведения, и при этом автор всего лишь вызывает к восстановлению благоразумия Андрея. Федорец же безоговорочно осуждается на изгнание без права прощения за то, что без «разрешения вошел в освященное место».

Все же отношение Кирилла Туровского к еретiku более мягкое, чем у киевского митрополита. Последний, как известно, подверг Федорца мучительной, и вдобавок кровавой, казни. Кирилл же, вероятно предвидя такой исход, надеется на искреннее покаяние заблудшего. Он, по примеру милосердного Господа, «не желает смерти грешника, но повелевает исправиться и в жизни пребыть»¹⁸. Он исходит из того, что «нет греха, который преодолел бы Божьи милости». Надежды, впрочем, шаткие, поскольку тут же упоминаются саддукейские сомнения обвиняемого относительно догмата воскрешения¹⁹. По логике произведения именно это может помешать искреннему раскаянию заблудшего ересиарха. Поэтому совершенно не случайно в качестве отдельного сюжета «Притчи» развивается тема Суда и воздаяния. Она расписывается так подробно, будто имеет непосредственное отношение к ереси. В свете двоеверных рецидивов во Владимиро-Суздальской земле это вовсе не исключается.

С саддукейством, как известно, в христианскую эпоху соотносилось неверие в бессмертие души и воскрешение мертвых. Эти представления самым тесным образом были связаны с отрицанием христианских представлений об инобытии и неизбежности посмертного Суда и воздаяния. Именно такого рода воззрениями можно объяснить сформулированный в произведении призыв уверовать в воскрешение. На этом фоне неоднократное возвращение к теме покаяния, совмещенное с установкой на посмертный суд и воздаяние, выглядит как сквозной антисаддукейский мотив. На неверие в воскрешение мертвых указывает и подборка цитат из апостола Павла, заостряющая внимание на данной проблеме.

Согласно Кириллу Туровскому, обращение к покаянию будет иметь последствия для грешника в далекой эсхатологической перспективе. В его понимании преобразование мертвых и всего мира

ожидается «в Судный день», когда осуществится повторное соединение плоти с душами, а верховный Судия каждому воздаст по его делам²⁰. В «Притче» аллегорический спор души и плоти перед лицом Господина и последовавшее за ним наказание Хромца и Слепца – это лишь прообраз будущего Суда, полемический прием, подчеркивающий неизбежность воздаяния за содеянное. Одновременно Туровский епископ категорическим образом отрицает саму возможность наказания грешника при жизни: «...до второго пришествия Христа нет ни суда, ни мучения никакого человеческой душе, верующей и неверующей»²¹. Иначе говоря, мыслитель не приемлет не только малую эсхатологию, основанную на апокрифических повествованиях о мытарствах души, но также и широко распространенные в средневековую эпоху представления о «Божьем батог», карающем грешников прижизненно (так называемая концепция «казней Божиих»). Характерно, что именно в этом полемическом контексте произведения его автор урезонирует тех, кто намередвался воздать «неверующим» по заслугам в этом мире.

Далеко не все современники Кирилла Туровского придерживались тех же воззрений. Летописный рассказ о суровой расправе над Федорцом отражает иную, нежели у Кирилла Туровского, точку зрения: «...судъ бо безъ мѣти не створшемъ мѣти. Другое же слово молвить. аще кто незаконнѣ мученъ бѣде не вѣнчается. грѣшныи бо и сдѣ по грѣху мучитсѧ. (выделено нами. – В.М.) а на судѣ Бийи всудисѧ в мѣку. такоже и се (о Федорце. – В.М.) бес покаянья пребы . и до послѣднаго издыханья. оуподобивъсѧ злымъ еретикомъ не кающимъсѧ. и погуби дшю свою и тело» (...ибо «суд без милости не сотворившему милости»). В другом же слове говорится: «Если кто за беззакония замучен будет, не получит венца мученика; ведь грешный здесь по греху мучается, а на Суде Божьем будет осужден на конечную муку». Так и этот (Федорец) уподобился злым еретикам и до последнего своего издыхания не покался и тем погубил как душу свою, так и тело»²².

Сопоставляя обе аргументации, можно сделать вывод, что в среде древнерусского духовенства, боровшегося за чистоту правоверия, не было единства по вопросу о мерах воздействия на еретика, соответственно не было единства и относительно решения его участи. Характер приговора отступнику, с которым бы мог со-

гласиться Кирилл Туровский, отличен от того, что был вынесен верховными духовными властями в Киеве. Митрополит, судя по всему, изначально был готов пойти на кровавую расправу с самозванцем, и об этом, видимо, было известно в Турове. Но кровавая казнь еретика, осуществленная церковными властями, уже сама по себе являлась грубым нарушением канона. Видимо, от этого и предостерегает свое киевское начальство Туровский епископ. Не называя в данном случае адресата, Кирилл в гибкой и многозначной форме «Притчи» наряду с прямым обличением вероотступников из нового стольного города Владимира одновременно полемизировал с самим митрополитом, а в его лице и со всеми сторонниками жестких мер. Сопоставляя точку зрения Кирилла с летописной оценкой событий, можно убедиться, что единодушия в выборе путей выхода из внутрицерковной распри не было. Автохтонным инициативам Андрея и Федорца противостояли по крайней мере две партии, ориентировавшиеся на разные формы борьбы с ересью.

Расхождения в выборе методов искоренения ереси у разных представителей отечественной средневековой церкви зависели от того, какой концепции возмездия за грехи они придерживались. Кирилл Туровский не был сторонником скорой, и тем более суровой, расправы. Он полагал, что более важное значение имеет спасение души, поэтому прилагал усилия к убеждению отступников, которым и адресовал свою «Притчу». Мягкой позиции Туровского епископа не мешало даже то, что самозванный владыка не мог надеяться на спасение, поскольку не верил в посмертное воздаяние и не желал покаяться. В такой ситуации можно было уповать только на конечную инстанцию – Бога, о чем и идет речь в «Притче». Исходя из таких установок, мыслитель полагал, что человек не может узурпировать функции Верховного Судии. В правоте своих взглядов Кириллу надо было убеждать кого-то из представителей высшей церковной власти, склонных к инквизиторскому воздействию на заблудших еретиков. На то, что дискуссии и споры велись, со всей определенностью указывает оговорка в тексте: «Если же кто с пристрастием слушает, тот не ищет, чтобы на пользу ему отыскать, но обдумывает, в чем бы нас обвинить и за что укорить»²³. Такая ремарка, конечно же, не могла быть адресована ни еретiku Федорцу, ни его высокопоставленному покровителю. Спорить Кирилл Туровский мог только с равными себе иерархами.

Соответственно полемичность, как и аллегоричность текста, оказалась многоплановой и имеет своим адресатом как вероотступников, так и их оппонентов, с которыми приходилось дискутировать о методах ведения борьбы с ересью.

Видимо, дилемма выбора между убеждением и силовым путем утверждения веры остро стояла перед идеологами древнерусской церкви. На этом поле идейной брани одни боролись за чистоту веры, а другие за души соотечественников. Озабоченность Кирилла данной проблемой просматривается и в «Повести о белоризце», которая так же, как и «Притча о Слепце и Хромце», развивала тему покаяния. Там со всей категоричностью говорится, что Христос «к покаянию силой» не влечет, но разными способами вразумляет слабых в вере²⁴. Заострение внимания на теме свидетельствует, что Кирилл Туровский считал данную проблему насущной и злободневной. За разными решениями проблемы стоит и разное понимание путей христианизации общества: либо самыми суровыми средствами подавлять инакомыслие и упрочивать позиции церкви «мечом», либо укреплять влияние веры в сознании общества гуманными средствами пропаганды и убеждения. Ярким примером попытки воздействия на оппонентов гуманным методом и была «Притча о душе и теле». Кирилл Туровский полемизировал одновременно и с отступниками от правой веры, и с утверждавшими правую веру силой репрессий иерархами, последовательно выступая с позиций истинного и последовательного поборника христианского человеколюбия.

Как и другие произведения Кирилла Туровского, «Притча о душе и теле» представляет собой апологию аскетизма, в которой реализовывались идейные установки дуальной онтологии. Дуальное разграничение сущностных характеристик человека отразилось непосредственно в названии сочинения, в котором последовательно проводится мысль о превосходстве духовного над телесным. Таким образом, на антропологическом уровне в тематике произведения воспроизводятся базовые для православия воззрения об онтологической полярности идеального и материального начал бытия, находящиеся в разъединенно-соединенном взаимодействии, при абсолютном примате первого над вторым как результатом Божественного творения. В соответствии с этой мировоззренческой установкой, через все произведение красной нитью

проходит осуждение тех, кто только о теле заботится и проявляет безразличие к своей душе²⁵. Касается это не только отступников правоверия – это общий принцип, который мыслитель считает краеугольным для того, кто прочно стоит на позициях православного мировоззрения. Те же самые требования автор применяет и к себе, поскольку победу над плотскими соблазнами считает необходимым условием творчества: «Ибо как и по ногам повязанной птице невозможно в воздушную взмыть высоту, так и мне, в телесных погрязшем желаниях, нельзя о духовном беседовать...»²⁶.

В соответствии с этой исходной установкой Кириллом формулируются все составляющие аскетического идеала земной жизни: необходимость заботы о душе и пагубность плотских пристрастий, пренебрежение к благам земной жизни, и прежде всего к богатству. Он считает, что приближение к идеалу в мыслях и деяниях определяется исполнением заповедей. Поэтому он исходит из того, что проникновение в смысл Св. Писания «делает душу целомудренной ... и на небеса к Божьим заветам мысль устремляет, и к духовным трудам тело укрепляет, и пренебрежение к этой земной жизни, и к богатству, и славе дает, и все житейского мира печали отводит»²⁷. К духовному совершенствованию, по убеждению Кирилла, ведут различные способы покаяния: «...слезы, пост, чистая молитва, милостыни, смирение, воздыхание и прочее»²⁸. За этим стоит, прежде всего, набор практик монашествующих. Однако его призыв к духовному самосовершенствованию адресован более широкой аудитории: «...покайся в злобе, в зависти, в обмане, в убийстве, во лжи, смирись, постись, бодрствуй, лежи на земле»²⁹. Здесь сугубо мирские прегрешения предполагается лечить характерными для монахов аскетическими средствами. Другими словами, требования аскезы как наиболее верного пути спасения распространяются и на иноков, и на мирян. В «Притче» содержится призыв достойно жить здесь ради будущей вечной жизни, которая «конца не имеет, прочна и недвижима». Трагизм дуально разорванного бытия разрешается в инобытийном плане – после смерти, но именно в аскетической жизни Кирилл видит залог воссоединения с трансцендентным Первоначалом³⁰. Победа над властью плоти при жизни поднимает человека над окружающей его действительностью, прообразуя вечное торжество духовной радости ожидаемого райского блаженства.

Даже критика антропоморфизма в произведении ведется с позиций характерной для аскетизма абсолютизации идеального начала бытия. Это отразилось на христологических высказываниях автора: «Если же и зовется Христос человеком, то не по виду, а иносказательно»³¹. Столь неожиданные формулировки из уст последовательного поборника строгой ортодоксии могут вызвать недоумение. Подобные трактовки Христа как олицетворения чисто духовной сущности характерны для крайне дуалистических религиозных течений, например для богомилства. Напрашивается аналогия и с высказываниями Аполлинария Лаодикийского (род. ок. 305–310 гг.), который считал, что если бы Господь имел естество человека, то должен был иметь человеческие помыслы и склонность к греху. Поэтому ум Христа не может быть иным кроме как божественным, соответственно и воплощенный Сын в большей мере должен восприниматься как Бог. Такие взгляды вызывали осуждения Епифания Кипрского и Василия Великого, а на Римском соборе 382 г. Аполлинарий был осужден как еретик. На этом фоне высказывание Кирилла о Христе воспринимается некоторыми учеными как ересь³². Но приходится учитывать полемическую направленность текста. В столь необычной форме постулат явно заострен против несторианских заблуждений, выражавшихся как раз в отрицании божественной сущности Христа. В общем полемическом контексте произведения высказывания Кирилла направлены против тех, кто считал Христа человеком, при этом и форма высказываний строится по логике «от противного». Данный полемический посыл представляется весьма симптоматичным, ибо в двоеверной среде владимирцев и сюзальцев при Федорце Богородица воспринималась как человекородица, что с формальной точки зрения вполне подпадает под определение несторианства.

Следует также учитывать аллегорический характер рассматриваемого текста, ведь данный микросюжет стоит в ряду других аллегорических микросюжетов. Автор прямо предлагает понимать его высказывание иносказательно и тут же с характеристики Христа переключается на определение человека, заявляя, что «никакого подобия Божьего не может иметь человек»³³. Конечно, этот постулат также можно распространить и на Богочеловека. Но сам автор прямо выступает против еретиков, которые представляли Бога подобным человеку. Из разъяснения видно, что в первую оче-

редь он выступает против антропоморфитов, которые «прикладывают к бесплотному телу», тогда как божество «не описывается и пределов свойств не имеет»³⁴. Но те же характеристики могли быть применены и к несторианству, рецидивы которого на двоeverной основе были актуальны в то время. Вряд ли возникшие на русской почве отклонения от ортодоксии можно было подвести под строгие определения. Вероотступничество определялось идеологами древнерусской церкви по аналогии с осужденными Соборами ересями, соответственно и речь может идти не о прямом соотношении, а о схожести.

Нельзя не отметить, что прозвучавшая в «Притче» критика антропоморфизма с позиций аскетизма созвучна воззрениям религиозных мыслителей, стоявших на позициях христианизированного неоплатонизма (например, высказываниям Псевдо-Дионисия Ареопагита). Развиваемый Кириллом метод символического аллегоризма находится в русле неоплатонической манеры приближения к сокровенным смыслам через символические знаки посюстороннего. Если учесть к тому же, что подобные тенденции развивались на почве строгого аскетизма и сопоставимой с исихазмом уединенной сосредоточенности, то Кирилла Туровского можно рассматривать как предшественника древнерусских анахоретов-отшельников, сосредоточенных на умной молитве и вдохновлявшихся в уединении чтением еще неизвестных в XII в. русскому грамотнику трактатов Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника. Но те же установки несли с собой мистико-аскетическая литература и жития отшельников Египта и Палестины.

Если абстрагироваться от предлагаемой автором аллегорической трактовки Сыновства, то в прямом смысле высказывания о Боге обнаруживают явный уклон от тринитарности в сторону строгого монотеизма. Но наряду с ними в «Притче» и других произведениях, особенно в торжественных словах, приуроченных к главным христианским праздникам, употребляются не воспринимающиеся одиозно тринитарные формулировки и христологические характеристики. Следовательно, сюжет, как и подает его читателю сам автор, следует понимать не буквально, а в ключе важнейших для всего произведения символических смыслов. И один из таких смыслов напрямую соотносится с аскетическим акцентом суждений. В переосмыслении человеческой природы Христа, в смеще-

нии акцентов на его божественную ипостась отразилось присущее автору стремление устранить всякую возможность мысли о несовершенстве главного сакрального объекта поклонения.

Обозначенный в произведении высокий духовный идеал, с параллельной установкой на развоплощение как средство приближения к этому идеалу, несет на себе печать ярко выраженных аскетических предпочтений автора. Соответственно и христологические высказывания приходится воспринимать не только в доктринальном значении, а в общем контексте важных для автора идейных акцентов. Способ акцентировки, конечно, нельзя не признать смелым. Ведь надо обладать стойкими аллегорическими навыками восприятия образно-символических суждений, чтобы не поддаться соблазну буквального прочтения, выводящего на совершенно иные и чуждые автору смыслы. Впрочем, еще одно высказывание о Христе несет черты доктринальной неопределенности: «Господь Иисус Христос в славе Бога Отца – един». Указание на двуприродность опять отсутствует.

Некоторые высказывания Кирилла Туровского, на первый взгляд, отступают от провозглашенных им же дуальных мировоззренческих установок и звучат как апология пантеизма. Например, он утверждает, что «везде дома Божьи, и не только в твари, но и в людях»³⁵. Такое утверждение кажется неуместным в устах человека, который крайне низко ценит материальную сферу бытия. Но дальнейший ход мысли все проясняет: речь идет не о сотворенной части мироздания, а о боговоплощении. Соответственно данный тезис имеет абсолютное значение только применительно к Христу, который вознес плоть «от земли до небес»³⁶. Определенный акцент на развоплощении обоженной плоти здесь присутствует, и его, скорее всего, следует понимать в духе ценностных аскетических установок мыслителя.

Кирилл Туровский затрагивает в своих произведениях весьма важную в религиозно-философском отношении проблему познания. В системе аллегорических значений Господин является владельцем созданий, а это означает, что познанию доступно то, что Бог открыл. С точки зрения дуальной онтологии, которой следовал мыслитель, могут быть познаны только реалии сотворенного мира. Согласно «Притче», познанию человеческому в виде «оплота» Закона поставлен «предел», «которого не прейдут и не предви-

нут»³⁷. Из этого следует, что Бог для Кирилла Туровского – сущность непознаваемая, но в этом своем качестве Он «оставил вход, то есть знание разуму»³⁸. В таких символических определениях задаются границы познания, в соответствии с которыми разуму человеческому открыты «не свойство, но величие, и сила, и слава, и благодать» Творца³⁹. С учетом четко выраженных дуальных представлений о бытии, разделяющие эдем и рай «незапертые ворота» трактуются как чудесный порядок творения («чудесных Божьих созданий порядок»)⁴⁰, по которому можно познать Бога. Таким образом, в сюжет вносится довольно типичная для христианства гносеологическая установка, выражающаяся формулой: по творению – познай Творца («Через создание же, – сказал, – Творца познай»)⁴¹. Такой подход к познанию бытия можно квалифицировать как теологический рационализм, не свойственный большинству других апологетов аскетической мысли. Конечно, это рационализм весьма и весьма ограниченный, поскольку сущность трансцендентного для познающего ума остается непостижимой.

Особая роль отводится Кириллом книжному знанию⁴², которое трактуется им как сокровище мудрости и путь к вечной жизни. Он исходит из того, что нужно прислушаться к сказанному Господом и жить в соответствии с заповедями. Отправная точка суждений – необходимость познания смысла Св. Писания. Эти книги открывают путь к вечной жизни, следовательно, необходимо познать речи Господа («Божьим насытись словом, вечной жизни несказанного блаженства достичь»)⁴³. Ибо жив человек не хлебом, «но словом Божиим»⁴⁴. По убеждению автора, знающий «сокровище священных книг, а также пророческих, и псаломских, и апостольских, и самого Спасителя Христа сохранных речей, ум истинный, размышляющий» должен делиться книжной мудростью, раздавать сокровища ради спасения других⁴⁵. «Размышляющий ум» заботится не только о себе, он должен думать еще и о спасении других. В аллегорическом ключе эта мысль иллюстрируется притчей о серебре некоего «мужа домовитого», который не зарывает богатство своего господина, а пускает его в оборот и удваивает богатство, трактуемое в произведении как «спасенные души человеческие»⁴⁶. В основу притчи положен евангельский сюжет Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 12–27.

В «Притче о душе и теле» подчеркивается деятельный характер мудрого знания. Мудрость в этом произведении приравнена добродетели, которая, в свою очередь, зависит от двух центров – сердца и ума. Усвоение Св. Писания «душу делает целомудренной и на смирение направляет ум и сердце»⁴⁷. Традиционно в Средневековье с умом связывалось волевое начало души, управлявшее помыслами, тогда как сердце считалось органом страстей (эмоций). Согласно Кириллу Туровскому, добродетель достигается через смирение сердца и ума, т. е. путем дисциплинирования настроений и помыслов в соответствии с заповедями. На этом пути душа устремляется к Богу и сообразно с духовными устремлениями укрепляет тело. За овладением знанием, которое запечатлено в Св. Писании, должна последовать мудрая жизнь в соответствии с познанными заповедями. Получается, что добродетель – это единство знания и действия, когда искренние высокие помыслы на основе знания выражаются в угодных Богу делах. Претворяясь в конкретных делах, добродетель благодаря мудрым подвижникам обретает свое бытие в явленности миру, а божественное слово воплощается в действие.

Таким образом, гносеологические суждения сопрягаются с центральной для автора аскетической тематикой и это позволяет найти новые аргументы, чтобы подчеркнуть необходимость возвышения над земным ради небесного. Аналогичную формулировку об устремлении волевого начала души в страстном желании Бога, совмещенную с призывом облечься добродетелью и забыть обо всем ином, находим у митрополита Никифора⁴⁸. Никифор, как известно, руководствовался христианизированной переработкой платонического учения о трехчастной душе, выделяя в ней словесное, яростное и желанное начала⁴⁹. Разумная часть, по Платону, связывалась с умом, тогда как страстная – с сердцем, а вожденная локализовалась в пупе и печени⁵⁰. Никифор, в отличие от Платона, не связывает желанное с вождением. Он говорит только о желании Бога, следовательно, остальные желания отсечены разумом и волей. По сути, о той же устремленности к Богу и победе над телесными устремлениями говорит и Кирилл. Можно полагать, что он также исходил из христианизированных платонических представлений о трехчастности души, получивших в его переработке аскетическую, как и у Никифора, интер-

претацию. Согласно «Притче о душе и теле», мудрым и добродетельным может быть только тот, кто победил вожделения плотской чувственности, то есть монах, аскет.

Подытоживая сказанное, можно констатировать, что Кирилл Туровский, используя традиционные сюжеты средневековой письменности, придал им новое звучание. В результате из-под его пера выходили не начетнические тексты, а вполне оригинальные авторские сочинения. Ярким образцом такого текста и является «Притча о душе и теле», в которой традиционная система православных понятий облекалась в индивидуальную сюжетно-повествовательную форму. В числе риторических приемов использовалась многократная проработка центральной для сочинения темы различными словесными средствами. Налицо отход от буквализма к аллегорическим толкованиям Св. Писания, которые значительно расширяли возможности применения разума в делах веры. Именно авторские трактовки демонстрировали развитие мысли в оригинальном направлении.

Изящные притчи и аллегории Кирилла Туровского – это подлинные шедевры древнерусской мысли, в которых синкретично переплетены богословские, религиозно-философские и политические смыслы. Каждый из этих пластов был ответом на актуальные запросы тогдашней религиозно-политической ситуации. В достаточно свободной от церковно-литературных стереотипов манере Кирилл направляет развитие своей мысли в строгом соответствии с многовековыми традициями христианства, а точнее, – с его теолого-рационалистическим направлением. Приточный (от «притчи», «приточник». – *В.М.*) метод автора – это пример творческого синтеза, основанного на глубокой индивидуальной проработке традиционных церковных тем.

Несмотря на присущие Кириллу Туровскому рационалистические тенденции, его вполне можно считать продолжателем монашеско-аскетической традиции древнерусского православия, у истоков которой стояли Феодосий Печерский и Нестор. Однако он вывел монашеско-аскетическую традицию на новый уровень, значительно повысив уровень ее философичности. Мысли Туровского выглядят более «теоретично», чем близкие по идейному звучанию высказывания других мыслителей аскетического направления. Однако у Кирилла «теоретичность» весьма условна,

поскольку она присутствует внутри совершенно не теоретического и с формальной точки зрения не философского текста. Все же, на фоне других монашеско-аскетических сочинений, в текстах Кирилла религиозно-философские смыслы формулируются более определенно. Он широко использует аллегоризм как теолого-рационалистический метод исследования вероучительных истин.

Нет основания считать Кирилла Туровского представителем чисто теоретической формы философствования. Рационализированное и философизированное художественное творчество Кирилла, ориентировавшего своего читателя на то, чтобы убеждения воплощались в конкретных поступках, подходит под определение практической философии.

Примечания

- ¹ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 217–221. В основном своем объеме наследие Кирилла Туровского издано, причем многие произведения издавались неоднократно, как на языке оригинала, так и в переводах (см.: *Срезневский И.И.* Новые списки поучений Кирилла Туровского // Исторические чтения о языке и словесности за 1854 и 1855 гг. СПб., 1855. С. 137–153; *Макарий*. Св. Кирилл, епископ Туровский как писатель // Исторические чтения о языке и словесности в заседаниях II Отделения Императорской Академии наук за 1856 и 1857 гг. СПб., 1857. С. 119–174; *Евгений*. Творения отца нашего Кирилла епископа Туровского. Киев, 1880; *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 5. М.; Л., 1947. С. 159–194; Там же. Т. 11. М.; Л., 1955. С. 342–366; Там же. Т. 12. М.; Л., 1956. С. 340–361; Там же. Т. 13. М.; Л., 1957; Там же. Т. 15. М.; Л., 1958. С. 331–348; Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 190–213; *Кирилл Туровский*. Слово о слепце и о зависти иудейской; Слово на Собор 318 святых Отцов // *Пустарнаков В.Ф.* Философская мысль Древней Руси. М.: Круг, 2005. С. 305–332).
- ² *Колесов В.В.* Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 661.
- ³ Притча о душе и теле // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 200.
- ⁴ Там же. С. 199.
- ⁵ *Колесов В. В.* Из «Притч» и «Слов» Кирилла Туровского. С. 662.
- ⁶ Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1962. С. 356; Владимирский летописец // Полное собрание русских летописей. Т. 30. М., 1965. С. 70. Характерно, что церковные власти Константинополя, в специальном послании на имя Андрея Боголюбского по поводу его нововведений, много внимания уделили доказательству чистоты и непорочности Богородицы (см.: Русская историческая библиотека. Т. VI. СПб., 1908. Стлб. 69–70).

- 7 Русская историческая библиотека. Стлб. 72; ср.: Притча о душе и теле. С. 198.
- 8 Русская историческая библиотека. Стлб. 74; ср.: Притча о душе и теле. С. 195.
- 9 См.: Мильков В.В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе XII столетия // *Общественная мысль: исследования и публикации*. Вып. 1. М., 1989. С. 5–27.
- 10 Притча о душе и теле. С. 194–202.
- 11 Там же. С. 195.
- 12 Там же. С. 196. Древо жизни не имеет отношения к раю – это аллегория спасения через покаяние (Там же. С. 199).
- 13 Там же. С. 195.
- 14 Там же. С. 196, 202.
- 15 Там же. С. 198.
- 16 Там же. С. 199.
- 17 Там же. С. 198.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 200.
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 201.
- 22 Полное собрание русских летописей. Т. 1. Стлб. 356.
- 23 Притча о душе и теле. С. 196.
- 24 Повесть о белоризце человеке и о монашестве // Златоустрий. С. 205.
- 25 Притча о душе и теле. С. 197, 198, 202.
- 26 Там же. С. 197.
- 27 Там же. С. 193.
- 28 Там же. С. 199.
- 29 Там же.
- 30 Поэтому такое большое внимание Кирилл уделяет проблеме загробного существования и посмертной судьбе души на третий, девятый и сороковой дни после разлучения с телом. В весьма своеобразной концепции мытарств, не совпадающей с распространенными в Древней Руси апокрифическими трактовками предсудных испытаний душ умерших, воспроизводится отсутствующая в канонических текстах информация. Он рисует яркую картину вознесения умерших душ к престолу Господа в сопровождении ангелов-хранителей, и в этом пассаже антропологические суждения безупречны с точки зрения ортодоксии, поскольку отвечают доктринальным установлениям о соединенно-разъединенной двуприродной сущности человека (см.: Там же. С. 200–201). Теми же установками Кирилл руководствуется, когда убеждает своих современников не заблуждаться насчет того, что душа пребывает в мертвом теле после его погребения (Там же. С. 200). Сегодня, в свете данных археологии и этнографии, ясно, что за такими представлениями стоит неизжитая языческая вера в живого мертвеца, которого сопровождали в мир мертвых, снабжая пищей и вещами ему необходимыми. По наблюдениям Кирилла, аналогичные верования были свойственны и тем, кто поклонялся святым мощам (Там же), тогда как чудотворения происходят от действия благодати.
- 31 Там же. С. 195.

- 32 См.: *Кузьмин А.Г.* Кирилл Туровский // Златоустрой. С. 191; *Замалеев А.Ф.* Восточнославянские мыслители. Эпоха средневековья. СПб., 1998. С. 111–112.
- 33 Пригча о душе и теле. С. 195.
- 34 Там же. С. 195–196.
- 35 Там же. С. 195.
- 36 Там же.
- 37 Там же.
- 38 Там же.
- 39 Там же.
- 40 Там же.
- 41 Там же.
- 42 Книжное знание прежде всего адресуется «мира сего властелинам», т. е. расчет делается на влиятельную в политическом смысле среду.
- 43 Там же. С. 193.
- 44 Там же. С. 195.
- 45 Там же. С. 193.
- 46 Там же. С. 194.
- 47 Там же. С. 193.
- 48 Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 115.
- 49 Указ. соч. С. 114, 120.
- 50 *Платон.* Государство. IV, 439 d–e; IX, 580 d–e; Федр. 65b–248b; 253c–255b. Обобщение платоновских идей см.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. III, 67.

А.П. Щеглов

Природа зла и ложное знание в древнерусских представлениях

Проблема возникновения зла и существования ложного знания – одна из самых сложных в рамках любой религиозно-философской традиции. Мыслители разных эпох по-разному отвечали на вопросы: что такое добро и зло, каковы критерии их различения с точки зрения знания? Откуда проистекают добро и зло и как они связаны со знанием о мире? Сложность рассмотрения данного вопроса обусловлена тем, что проблема добра и зла относится к «вечным» проблемам. Она непосредственно соотносится с вероучительными установками различных религиозных доктрин, а поэтому не имеет однозначного решения.

Свою лепту в разработку представлений о природе зла и подлинности знания внесли и древнерусские книжники. Обращение к конкретным источникам отечественной средневековой письменности, использующим понятия «зло» и «знание» и воспроизводящим рассуждения на эту тему, показывает, с одной стороны, многозначность и многомерность данных понятий, а с другой – крайнюю важность их для уяснения глубинных основ самой древнерусской культуры. Последняя являлась частью православного мира, поэтому и проблема происхождения зла решалась в общеправославном аспекте, с учетом пришедших на Русь библейских и патристических переводов.

Объяснение причин наличия зла в мире дается в самых разнообразных произведениях, но в первую очередь в славяно-русских переводах библейских текстов и в переводной экзегезе на их осно-

ве. Появление библейских книг на Руси связано с переводческой деятельностью Кирилла и Мефодия во второй половине IX в. Оригиналом им послужили бытовавшие в Византии в IX в. греческие списки Библии¹. С конца X в. разрозненные славянские списки библейских книг стали попадать из Болгарии на Русь, и уже в XI в. восточным славянам была известна основная масса южнославянских библейских переводов. На основе переводных произведений появлялись и оригинальные, древнерусские, библейские подборки и компиляции типа Палеи Толковой² и общеславянского Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского. Именно они содержали во многом оригинальную интерпретацию религиозно-философских представлений о природе зла в средневековой Руси, но в то же время воспроизводившиеся в древнерусских текстах православные характеристики мирового бытийственного изъяна выводили допетровскую Русь на один уровень с общечеловеческими надеждами, существовавшими во все исторические эпохи³.

Данная особенность идейно-религиозной жизни Древней Руси позволяет отнести общие для стран православного региона представления о зле и знании к изначальным и архетипическим понятиям культуры средневековой эпохи. В качестве одного из базовых сегментов средневекового религиозного мировоззрения представления о природе зла позволяют выявить основы понимания человеком того времени своего места в бытии.

Природа зла имеет в древнерусской философской мысли не только онтологический, но и определенный гносеологический аспект. Гносеологический смысл проявления зла, в первую очередь, предстает как недостаток и искажение подлинного знания. Тем самым знание подразделялось на истинное, соответствующее абсолютному смыслу, и ложное, искажающее смысл, вносящее в него не свойственные первоначальному пониманию негативные образы. Ложное знание приводит человека в лабиринт логических ошибок и заблуждений, закрывая подлинный смысл окружающего континуума бесконечной чередой призрачных образов. Чтобы получить истинное знание, по мнению древнерусских мыслителей, нужно преодолеть фантомные, ноуменальные границы физической природы: «...не ищи ложнаго естественнаго последования чинъ, но выше естества вся и мечтайся и разумевай»⁴ («не ищи ложного обычного порядка естественного соответствия, но вообрази и представь

все высшим <идеальным. – А.Щ.> естеством»⁵). Следовательно, зло не только имеет ложный бытийственный статус, оно само является ложным знанием и ошибочным пониманием. Небытийственность и «несущественность» зла ведет к появлению несуществующих гносеологических образов: «...не сумнися отнудь о создании зла, то бо покрывало и одевало бытия»⁶ («ибо зло лишь покрывало и одежда бытия»⁷). Сам смысл бытийственного искажения («первородного греха») включает принятие ложного знания. После изменения сущности перед первочеловеком Адамом открывается не подлинная истина Абсолютного Слова, а мир призраков и фантомов, утопающих в соблазнительном чувственном мареве.

Зло и несовершенство в Древней Руси рассматривалось в ноуменальном поле, метафизическая основа которого соприкасается с бытием: «Пришед вся являемая и видимая, и теленная и ум утвердив с мыслеными и невидимыми»⁸ («Утвержденный <в Боге Слово. – А.Щ.> ум мыслящий и невидимый проходит все явленное и видимое»)⁹.

Зло существует не в сущем, как некая основополагающая субстанция, а проявляется в сфере смысла. Об инфернальном смысле нельзя сказать, что он субстанциально существует в вещах, его удел – неправильное ноуменальное действие. Зло не содержит в себе сущностного бытия даже в возможности, поскольку возможность предполагает наличие в основании чего-то похожего на обособываемое. Всякое выражение инфернального смысла в мысли, в языке, в предположении ведет к искажению действительных атрибутов вещей, но порочный смысл негативного знания не сливается ни с разумом, ни с сущим.

Гносеологическая инфернальность включает парадокс внелогичного бытия в изначальную онтологически гармоничную логичную схему бытийственной и временной сферы. Поэтому внелогичные атрибуты бытия не выступают как основания для логически правильного рассуждения о бытии. Уделом «поврежденного» разума остается условная эмпирическая оценка оснований природы, то обычное эмпирическое восприятие, которое предполагает механическую измеримость изменчивого и конечного континуума. В результате эмпирическое наблюдение детерминировано условиями опыта, главная задача которого состоит в том, чтобы из некоего эмпирического массива выделить простые составные части данной вещественной действительности и определить их посредством из-

мерения, как числовые величины. Оттого мир предстает для разума как сухая прямая механическая законосообразность природы. Цель такого разума – постижение природы, достигаемое посредством эмпирического опыта¹⁰. Замыкание разума на низших уровнях бытия считалось в Древней Руси, как, впрочем, и в любой иной средневековой культуре, гносеологическим и онтологическим ограничением разума, что воспринималось как смысловой изъян: «Разум несовершенен и всякого невидения исполнь»¹¹ («Разум несовершенен и наполнен всяческим неведением»¹²). Количественное и математическое определение вещественной вселенной, функции измеримых величин не могли считаться единственной задачей разума. Ум не ищет «скрытых сил и энергий», его деятельность определяется лишь классификацией количественных отношений. Древнерусская культура, как средневековая цивилизация, не видела смысла в изучении пребывающей и временной вселенной. Задача интеллекта – не столько и не только изучение законов вселенной, а прорыв к трансцендентным высотам, через внелогичные препятствия, к чистой ноуменальности. Интеллект как способность познавать и мыслить подразумевал понимание идеальных бытийственных основ:

*«Море естества бес конца и бес нарака, весе преходя разум и времени и вещи»*¹³. «Природное море без конца и определений, времена и вещи все постигает разум»¹⁴.

Лишенное метафизических основ, сознание становится имманентным, оно мыслит трансцендентное по образу и подобию самой имманентности. Замкнутый в механических рамках, интеллект воспроизводит реальность по образу того, что сам призван обосновывать. Относительность воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта законополагает и «абсолютизирует» саму относительность связи между ними. Относительность восприятий ведет к бесконечному оспариванию взглядов, где всякое доказательство требует бесконечного регресса предпосылок либо устанавливает в качестве абсолютных какие-либо недосказанные предпосылки. Поэтому всякое исключительно вещественное исследование ведет к тому, что любые доказательства строятся на условных допущениях, которые требуют собственного доказательства. Действие интеллекта в относительном континууме – это монологичная форма знания: интеллект созерцает наличную, эмпирическую вещь и

делает выводы о ее эмпирических действиях. Здесь только один субъект – познающий или созерцающий. Субъекту противостоит безгласная вещь, которую он пытается определить исходя из нее самой, а не из скрытых в ней основ. В таком континууме любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь. С появлением зла субъект и бытие радикально изменились, но не субстанциально, а ноуменально¹⁵.

Гносеологические представления в Древней Руси устанавливали непосредственную достоверность знания, критерием которой был Абсолютный Логос, Абсолютный Смысл, требующий для своего восприятия не искаженного, а идеального или «чистого» смысла. Тем самым разум вырывается из плена относительности всех эмпирических представлений: *«Елико убо о Боже плотеньски глаголется, прикладомы есть глаголаю, имать же ин вышний разумъ»*¹⁶ («Сколько о Боге чувственно говорится, все есть подобие, <необходимо. – А.Щ.> иметь иной высший разум»)¹⁷. Интеллект, таким образом, должен был трансформироваться и подняться от механической детерминированности к высшему и идеальному смыслу:

*«Но ино бытие, еже весть Бог един, бессмертно и при-сноживотно, и нетленно от-нудь, непричастно сущее печали же и скорби, попеченья всякого и тицания, къ жизни сделающего»*¹⁸.

«Другое бытие, что знает один Бог, бессмертно, вечно живое и нетленное, непричастное печали и скорби, всяким трудностям и заботам, соединенным с жизнью»¹⁹.

Истинное и единственное движение для ноуменов состоит в уподоблении Абсолюту. Абсолют предстает как Сущее, пребывающее сверх всего бытийственного сущего, отсюда и истина выступает как Сущее, поскольку истина и подлинное знание предстает в виде Абсолютного Слова. Противоположностью истинного знания выступает ложь и не сущее, потому что бытийственная ложь находится вне всякого отношения к Абсолюту.

Бытийственная ложь, не будучи образом абсолютной бытийственной истины, не имеет никакого истинного, абсолютного подобия. При выборе ложного движения и действия происходит создание собственной фантомной антибытийственной структуры, ведущей к появлению ложного и призрачного знания. Ноуменальный

(смысловой) универсум не может существовать сам по себе без выражения в феноменальном пространстве. Придав явленному существу иную энергийную установку, не созвучную с абсолютным решением о бытии, часть ноуменального континуума вносит в первоначальное сущностное единство бытия разделенную двойственность. Субъекты и объекты перестали соответствовать абсолютному единству и содержат в себе противоположные гносеологические начала.

После бытийственного искажения в действие и смысл бытия вошла произвольная случайность, исключаящая из себя всякую закономерность и достоверность. Случайность отрицает собственную необходимость пребывания. Постоянная величина становится переменной, сущность и явление уже не совпадают. Вещественное действие и становление приобрели алогический смысл. Алогичность становится некоей самостоятельной смысловой субстанцией. Это приводит феномен к ограничению, дробности, ведущим к конечности и тлению. Структура материального мира становится мнимой величиной. Вещественные феномены теряют свой жизненный смысл и затемняют свою идею. Постоянная бытийственная величина превращается в переменную. Внутреннее содержание часто противопоставляется внешнему выражению. Реальная вещь, в которой внутреннее содержание никогда не противопоставлялось внешнему, приобретает значение мнимой величины²⁰. В данном при начале бытия, совершенном вещественном состоянии феномена появляется совершенно другое, негативное смысловое измерение. Не сам первоначальный образ вещи является мнимой величиной как таковой, меняется именно направление движения феномена, которое, в свою очередь, делает вещь конечной и относительной величиной: *«Образ вещи помрачился»*²¹.

Рациональное значение вещи становится иррациональным, внутрь вещи проникает смысловое, а затем и вещественное «тление», где все конкретное распущено, размыто, а смысл и движение вещи уже не связаны со смысловыми движениями других вещей. Вещество становится изолированным само в себе, из-за изолированности возникает искаженная связь с другими предметами. Первичное и существенное отражение вещи нарушено, оно как бы расчленяется в самом себе. Из нераздельного, неразделимого и единого, из первоначальной «недифференцированности» возникает расчленение, дробность. Дробность, растление, множественность и как итог конечность становятся функцией вещи.

Искривленный континуум кажется бесконечным и безмерно протяженным, что является иллюзией. Фантом беспредельности превращается в свойство постоянного изменения, превращения, деления или, правильнее сказать, бесконечного сущностного становления, где целое превращается в дробное, где постоянен процесс уничтожения и возникновения всей совокупности физического пространства: «...свойства убо телеси единому сечению, течение, прелогание»²² («одному телу свойственны расчленение, истечение и изменение»²³). Абсолют в этом пространстве – простая Единица, которая дробится в пространстве до бесконечности. Единица предстает как результат арифметического и натурального становления, некое вечно изменяющееся «ставшее», синтез конечного и бесконечного в конечном.

Зло – не само вещество, не материя, а изменение направления духовной деятельности ноуменального бытия. Действие здесь выступает как актуализирующая возможность, направляющая вещество. Онтологическое искажение действий ноуменального мира не распространяется на подлинные основы бытия, персонифицированные в «чистомъ» бытии и «чистомъ» смысле. Эти те неуничтожимые основы, которые находятся в «крайних пределах»²⁴ любого вещества.

Искаженная направленность действия, вложенная в пространственное состояние универсума, изменила пребывание и энергию вещи. Действенная сущность вещей после бытийственного искажения уже перестала отличаться от своей первоначальной сущности:

«Святой Дорофей злота о себе ничтоже есть, ниже бо существо кое есть, ниже состав ки и мать. Не буди то, но уклонишия души от добродетелей бывает страстна и раждает грех, тем же и томится от него не обретаюци естественное некое упокоение в нем, яко во древе червь, в меди ржа, в ризах моль сице и душа творит злотау никакже прежде сице и имящу состав»²⁵.

«Святой Дорофей: зло не представляет собой ничего, оно не сущность и не имеет бытийственных составов. Но душа, уклонившаяся от добродетели, становится страстной и рождает грех. От него она томится, не обретающая успокоения в нем. Как в дереве червь, в меди ржавчина, в одежде моль, так и душа создает зло, не имеющее прежде того существования и составов»²⁶.

Искаженное и неправильное знание, в свою очередь, порождает зло. Бытие начинает существовать под влиянием действительной причины, которая изводит их вовне, сообщая им наличное, формальное существование. Оформленное бытие дуально не противопоставляется Абсолютному Замыслу. Чистое творение – не только идеальные основания вещей²⁷, а само воплощенное бытие, в которое потом входят искаженные ноуменальные начала, порождающие извращенное знание. Внутреннее бытие вещей, существующее в Абсолютном Замысле, не отличается от изведенного к существованию «бытия». Внешнее формальное бытие по первоначальному замыслу такое же, как внутреннее, скрытое и вечное существование: *«Еже бытии давый, прочее Тыи еже присно бытии и пребывати даръ подал есть великы, бяще даръ естьство»*²⁸ («Давший бытие, Он же дал им великий дар быть вечно, и этот дар заключен в природе»²⁹). В модусе абсолютного существования вещи таковы, какими они являются сами по себе.

Знание, впадающее во множественность, неминуемо впадает в дуализм борьбы противоположных начал: *«Положихом лжу оупование наше, лжею покрыхомся, и лжа оукрепися на земли»*³⁰ («Сделалась ложь нашим упованием и покрылись мы ложью. Ложь укрепилась на земле»³¹). Влияние зла на природу знания понималось в Древней Руси в соответствии с известным высказыванием из Евангелия от Иоанна:

*«Вы от отца Дявола есте, и похоти отца вашего хотите творити, егда глаголетъ лжу, от своих глаголет яко ложь есть и отецъ лжи»*³².

«Ваш отец Дьявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи»³³.

Появление зла, приведшее к искажению знания, помещалось вне самого бытия и имело духовную основу. Зло превращает истинное знание в ложное мнение, искажающее всю картину мироздания. Ложное знание придает конечность существованию и приводит к неразличимости самого универсума. Ложь, помещенная внутрь человеческого существования, влечет за собой неправильное и искаженное отражение объекта самим познающим субъек-

том. Объект получает неправильное имя, знак, понятие, не соотнесенное с идеальным смыслом. Истина в такой гносеологической системе – не просто само знание или содержание знания, а возможность понять истинные причины бытия, его первоначальные и действенные основы: «...яко лжею Дияволу, а истинною Богу соединимся, Господь да сподобит нас истину любити и сохранити сию»³⁴ («так ложью Дьяволу, а истиной Богу соединяемся. Господь да научит нас любить истину и сохранить ее»³⁵).

Неполноценное знание предстает техническим инструментом вещественного процесса, а не его смыслом. Истина в Древней Руси не выводилась из эмпирической замкнутости теоретических и естественных критериев. Наличное бытие и мышление не могут совмещаться, их тождество невозможно³⁶. Истинное знание – вневременное ноуменальное свойство, которое выражается в постижении сверхэмпирических первоначальных основ вещей. Истина – это не просто эмпирическая адекватная информация, получаемая посредством чувственного и интеллектуального изучения либо принятия сообщения об объекте и характеризующаяся с позиции достоверности. Настоящее знание выпрямляет искривленное пространство, приводит в гармоническое соответствие вещь и интеллект. Разум и предмет должны пройти путь очищения от ненужного («злого») ноуменального смысла как внутри их, так и между ними. Тем самым действительность включает в себя не только воспринимаемый мир, но и субъективную, духовную сферу.

Особым образом здесь следует сказать о трактовке познания в древнерусской мысли. Результат познания (истина), а также сам объект познания не понимались неразрывно связанными только с предметно-чувственной деятельностью человека. Православная метафизика в Древней Руси называла истиной не абстрактную универсальную идею или какое-либо материальное явление (формирование), а основополагающий Логос, воплотившийся в личность Иисуса Христа: «Я есмь путь, истина и жизнь»³⁷. Воплощение Логоса раскрывает подлинные основы вещей. Универсум уже не отделен от идеала как некоторого недостижимого предела. Логос как Истина для мира является особым идеальным объектом. Но при этом Логос разворачивает в природном мире трансцендентные, сверхчувственные основы, через которые бытие избавляется от семантических парадоксов. Такое понимание истины нераз-

рывно связано с пониманием бытия как трансцендентного, сверхчувственного и рационально до конца не постижимого феномена. С олицетворением Логоса, источником всего сущего, стирается различие между абсолютной и относительной истиной. Неполное и относительное (конечное) эмпирическое знание перестает существовать. Происходит трансфигурация природного бытия, где каждый смысл ложен. Псалтырь, словами пророка Давыда, так пишет про это эфемерное состояние бытия: *«Всяк человек – ложь»*³⁸. Все решает направленность воли разумных существ, которая определяет их причастность либо к истине и к вечной жизни (вечному бытию), либо ко лжи – вечной смерти и небытию:

*«Начало спасения се есть да оставит человек хотения своя и разум, да сотворит волю Божию и разум и аще сие сотворит не обрящеся во всей твари вещь или начинание или место могущее возбранити добродетелей его, яко Богъ изначала восхоте твари бытии, по образу и по подобию»*³⁹.

«Начало спасения заключено в следующем: оставит человек собственные желания и разум и выполнит волю Божию и если поступит таким образом, то не найдется во всем творении вещи, начала или места, которое ограничило бы добродетели его, так как Бог с самого начала хотел, чтобы творение было по Образу и по Подобию <Логоса. – А.Щ.>⁴⁰.

Знание в древнерусской мысли – это не поиск Абсолютной Истины, стоящей за пределами всего сущего, это поиск по образу Логоса абсолютных основ собственного бытия, приведение наличного бытия от фантома и иллюзии к абсолютному подобию.

В Древней Руси не существовало метафизического и антропологического дуализма, согласно которому дух, заключенный в наказание в темницу в виде тела, должен путем очищений и искуплений умертвить свои естественные желания и оставить один чистый разум. Простое подавление и отрицание чувственности не было целью древнерусской культуры. Главным гносеологическим и онтологическим актом выступала трансфигурация ноуменальных действий, придание всей совокупной вещественности правильного ноуменального действия, исправляющего саму природу чувственности.

Примечания

- 1 Горский А.В. О свв. Кирилле и Мефодии // Москвитянин, 1843. Ч. 6.
- 2 Адрианова В.П. К литературной истории Толковой палеи. Киев, 1910.
- 3 Абрамов А.И. К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 44–45.
- 4 Феофилакт Болгарский. Евангелие толковое. ГИМ. Барс., 115. 1348 г., Л. 195 об.
- 5 Перевод наш.
- 6 Вопрос святого Максима // Никон Черногорец. Пандекты. ГИМ, Хлуд. 114. XIV в., Л. 270 об.
- 7 Перевод наш.
- 8 Толковый Апостол. Почаев. 1784. Л. 54.
- 9 Перевод наш.
- 10 Boeder H. Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia // Archiv für Begriffsgeschichte. Band 1–43. Band 4. Koeln/Hamburg, 1959. S. 91–92.
- 11 Георгий Амартол. Временник // Рукопись XV в. (Частное собрание). Л. 64.
- 12 Перевод наш.
- 13 Григорий Назианзин. Поучения // Рукописный сборник XV в. (Частное собрание). Л. 327.
- 14 Перевод наш.
- 15 Janssen H. Idea of Logos in the Early Middle Ages // The Journal of Hellenic Studies. Vol. 104. 1984. P. 180–181.
- 16 Григорий Назианзин. Поучения // Рукописный сборник XV в. Частное собрание. Л. 328 об.
- 17 Перевод наш.
- 18 Иоанн Синайский. Лествица. РГБ, Фунд., 152. 1387 г., Л. 250 об.
- 19 Перевод наш.
- 20 Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 71.
- 21 Рукописный сборник XVI в. (Частное собрание). Л. 170.
- 22 Цит. по: Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913. С. 37.
- 23 Перевод наш.
- 24 Максим Исповедник, Феодор Эдесский, Нил Синайский. Главы. ГИМ. Хлуд. 10-д. XIII в., Л. 142 об.
- 25 Альфа и Омега. Анонимное старообрядческое издание XVIII в., Л. 205 об.
- 26 Перевод наш.
- 27 Meyer A. Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmism. Sturzenegger. Bern, 1900. S. 57–61.
- 28 Послание Иоасафа // Чтение в Обществе истории и древности российских. («ЧОИДР») – периодические издания Московского общества истории и древностей российских, 1846–1918 (с перерывом). Кн. 1–264. М. 1880. Кн. III. С. 153.
- 29 Перевод наш.
- 30 Там же. Л. 47а.
- 31 Перевод наш.

- 32 Острожская Библия. М. 1914. Л. 578 об.
 33 Иоанн 8, 44. Синодальный перевод.
 34 Кормчая сербской редакции («Рашская кормчая»). Отрывки. РГБ. Унд. № 25. 1305 г. Л. 40б.
 35 Перевод наш.
 36 *Деспотопулос К.* Гносеологический дуализм Парменида // *Философские исследования.* 1994. № 1. С. 181–187.
 37 Иоанн. 14:6. Синодальный перевод.
 38 Пс. 115, 1–2. Синодальный перевод.
 39 *Петр Дамаскин.* Толкование 39 псалма // *Рукописный сборник XVI века (Частное собрание).* Л. 37 об.
 40 Перевод наш.

Библиография

- Адрианова В.П.* К литературной истории Толковой палеи. Киев, 1910.
Абрамов А.И. К вопросу о месте философии в средневековой письменности Киевской Руси // *Становление философской мысли в Киевской Руси.* М., 1984. С. 44–45.
 Альфа и Омега. Анонимное старообрядческое издание XVIII в.
Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913.
Георгий Амартол. Временник // *Рукопись XV в. (Частное собрание).*
Горский А.В. О свв. Кирилле и Мефодии // *Москвитянин,* 1843. Ч. 6. С. 405–434.
Деспотопулос К. Гносеологический дуализм Парменида // *Философские исследования.* 1994. № 1.
Иоанн Синайский. Лествица. РГБ, Фунд., 152. 1387 г.
 Кормчая сербской редакции («Рашская кормчая»). Отрывки. РГБ. Унд. № 25. 1305 г.
Никон Черногорец. Пандекты. ГИМ, Хлуд. 114. XIV в.
 Острожская Библия. М. 1914.
 Послание Иоасафа // *Чтение в Обществе истории и древности российских. («ЧОИДР»)* – периодические издания Московского общества истории и древностей российских, 1846–1918 (с перерывом). Кн. 1–264. М. 1880. Кн. III.
 Рукописный сборник XV века (Частное собрание).
 Рукописный сборник XVI века (Частное собрание).
 Толковый Апостол. Почаев. 1784.
Феофилакт Болгарский. Евангелие толковое. ГИМ. Барс., 115. 1348 г.
Voeder H. Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia // *Archiv für Begriffsgeschichte.* Band 1–43. Band 4. Koeln / Hamburg, 1959.
Janssen H. Idea of Logos in the Early Middle Ages // *The Journal of Hellenic Studies,* 1984. Vol. 104.
Meyer A. Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmism. Sturzenegger. Bern, 1900.

А.В. Черняев

Проблемы социально-философской антропологии в истории русской мысли (период Средневековья)*

Характерной приметой современных гуманитарных исследований является их антропологическая направленность, обращенность к различным проявлениям личностной жизни человека в прошлом и настоящем. Этот антропологический вектор во многом стал реакцией на длительное доминирование социологического подхода – в частности, в исторических науках, где, по словам А.Я.Гуревича, «в результате сосредоточения интересов на политико-экономической и социологической проблематике человек – реальный участник и творец истории – был как бы “потеснен” безличными силами и процессами, либо вовсе забыт. Слияние истории с социологией и политэкономией вело к дегуманизации истории»¹.

Но, разумеется, осознание этой проблемы не может означать отказа от социального ракурса в гуманитаристике, ведь помыслить человека вне его социального бытия тоже невозможно. Путь изучения человека в его взаимодействии с обществом предлагает социально-философская антропология, метод которой может также иметь историческое, историко-культурное и историко-философское применение. Как отмечает В.С.Барулин, «выявление имманентности свободы и творчества человека, их связи с человеческой духовностью, раскрытие всех этих сторон человека в конкретно-историческом контексте применительно к различным эпохам, социальным слоям, культурам – все это позволяет значительно углубить понимание человека, его взаимосвязи с обществом»².

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 08-03-00123а.

Прочтение истории русской мысли с точки зрения социально-философской антропологии – еще не реализованная, но вполне актуальная и продуктивная задача. Она подразумевает, с одной стороны, экспликацию и анализ тех рефлексий и концепций человека, общества и их взаимосвязи, которые присутствуют в русской философской культуре, а с другой стороны, их соотнесение с реальной социальной практикой. Исследование проблематики социально-философской антропологии в истории русской мысли приближает к уяснению национально-культурного бытования таких концептов, как личность и общество, честь и достоинство, свобода и ответственность, право и власть, человек и культура. В то же время, итоги подобной работы могут иметь значение в качестве теоретического ресурса для осмысления насущных социально-политических, культурологических, духовно-нравственных проблем российского общества. В том числе – вопросов, связанных с теорией и практикой прав человека, с формированием гражданского общества и правового государства.

Предлагаемая статья задумана как первый шаг на этом пути. В ней предпринимается попытка анализа антропологических представлений в культуре дохристианской Руси, проводится их сопоставление с пониманием человека и общества в христианской богословско-философской традиции, рассматривается рецепция новой религии на уровне личностного самосознания русских людей и социальных отношений первого этапа русского Средневековья – до формирования централизованного государства в XVI в. и начала следующего периода в истории освоения русской мыслью проблематики человека и общества.

Достоверная реконструкция религиозных верований и мировоззренческих представлений людей дохристианской Руси является задачей довольно проблематичной. В русской дохристианской культуре не могло не быть своих форм мудрости и духовности, своих самобытных подходов к осмыслению бытия мира и человека, природы и общества. Однако по причине отсутствия письменности, а также вследствие методичной борьбы распространителей христианства с «языческими пережитками», в распоряжении исследователей практически нет прямых и достоверных источников, на основании которых можно было бы составить представление о картине мира наших далеких предков. Любая попытка осуще-

ствить такого рода реконструкцию обречена на гипотетичность, примером чего может служить, к примеру, книга М.В.Поповича «Мировоззрение древних славян», в которой гораздо больше открытых вопросов, чем уверенных утверждений. При отсутствии непосредственных свидетельств, характеризующих мировоззрение человека дохристианской Руси, исследователь вынужден строить параллели с культурами других народов аналогичной стадии развития. Еще один путь – обращение к материалам устного фольклора, которые не являются аутентичными источниками, поскольку зафиксированы по прошествии значительного времени, в течение которого многие народные представления эволюционировали, в том числе и под влиянием христианства. Ни тот, ни другой метод не могут гарантировать достоверности воссоздания духовного мира древнерусского человека дохристианской культуры. Однако иных путей нет, и остается использовать существующие.

Согласно общему мнению исследователей, характерной чертой первобытного общества является своеобразная недифференцированность общественного целого (рода, племени и других первобытных общностей), «растворенность» индивида в роде, делающая именно род единственным активным субъектом социального действия и творчества. Следы недавней первобытности проявляются и в своеобразной «предопределенности» поступков героев русского былевого эпоса, восходящего к дохристианской родоплеменной эпохе. «В изображении людей, – пишут В.Я.Пропп и Б.Н.Путилов, – эпос как бы исходит из представлений об устойчивости и неизменности качеств характера, присущих тому или иному персонажу и обязательно проявляющихся в любых ситуациях, в любой обстановке. Эпос не знает сложных человеческих характеров, внутренне противоречивых и неодноплановых. Эпические герои поражают нас своей цельностью, мощью выражающихся в них каких-либо господствующих качеств»³.

Судя по всему, на родоплеменной стадии развития у славян, как и у других народов, отсутствовали понятия человеческой личности и индивидуальности, они были заслонены родовым сознанием. В таком обществе место индивидуума в системе общественных отношений определяется принадлежностью к тому или иному роду, связанному с другим родом в один дуально-брачный коллектив, и к той или иной возрастной группе внутри рода.

Отдельный человек воспринимается и ценится не как таковой, а лишь как представитель рода, племени. Человек немислим вне своего родового общества, и всей полнотой социальных прав наделен лишь человек, рожденный в данном обществе. По предположению Поповича, такое положение вещей было связано с тем, что в славянском язычестве не существовало единого представления о духовной субстанции человека в противоположность его телесной субстанции⁴.

Переход от родоплеменного строя к феодальному и от языческой религии к христианству нашел отчетливое отражение в новой постановке проблемы человеческой жизни. Судить об этом позволяют, в частности, документальные источники правовой реформы Ярославичей, осуществленной вскоре после крещения Руси. Правовая реформа явилась ярким выражением процесса дифференциации родовой и личной, моральной и правовой, сакральной и мирской сфер бытия. У русских язычников не было храмов, потому что каждая обычная землянка во время колядования становилась священной, превращалась в воплощение космоса. Так же и принесенное христианством метафизическое представление о человеке, позволившее рассматривать его личность и жизнь вне рода, как абстракцию, создало предпосылки для весьма кардинального поворота правового сознания – замены кровной мести на денежный выкуп. «Человек вышел из системы традиционных родовых связей, – комментирует Попович. – Теперь он противостоит миру как чуждой силе... Если раньше о смысле жизни невозможно было спрашивать, ибо она включалась в вечный круговорот взаимодействия родового коллектива с природой, то теперь эквивалент жизни противостоит человеку в виде “продажной цены”... И когда отчужденная человеческая сущность противостоит индивиду в качестве не зависящей от него его социальной значимости, к тому же выражающейся в кунах и гривнах, старому языческому мироощущению больше нет места, а предпосылки для вопроса о смысле жизни уже созданы»⁵.

Проблематика русской мысли периода Средневековья – это, главным образом, проблематика религиозно-христианского по своей форме дискурса. Мы далеки от того, чтобы безоговорочно принять утверждение Г.В.Флоровского, для которого язычество «остаётся за порогом истории» русской культуры⁶. Тем не менее,

трудно подвергать сомнению тот факт, что историческое становление русской философской культуры совершилось в лоне кирилло-мефодиевского наследия, в русле идей пришедшей к восточным славянам христианской книжности. Формирование русской мыслительной традиции хронологически совпадает с утверждением на Руси христианства, и затем на протяжении многих веков русская мысль находит свое выражение почти исключительно на языке христианских понятий и образов. Она движется в фарватере тех вопросов и методов их решения, которые были восприняты из христианской богословско-философской традиции, достигшей к моменту своей русской рецепции уже без малого тысячелетнего возраста.

Даже по меркам древности, тысяча лет – это весьма солидный срок, в течение которого многие культуры успевали не только достичь расцвета и зрелости, но также прийти к своему закату, смерти, а порой и историческому забвению. Для христианства тысячелетний рубеж оказался возрастом «акме», когда оставалось много нерастраченных сил и еще предстояли такие грандиозные события, как создание высокой схоластики, концептуальное оформление теории и практики исихазма, Реформация и Ренессанс, который абсолютно немислим без своих христианских факторов. В то же время, в прошлом достижений было не меньше: организация института церкви, христианизация империи, формирование догматической доктрины в ходе вселенских соборов, создание корпуса нормативных текстов – патристического богословско-философского синтеза.

Христианская культура ассимилировала и использовала очень многое из культуры античности – ближневосточной и греко-римской, прежде всего в области философских и религиозных представлений (о чем здесь еще будет повод сказать чуть подробнее). К тому же, по сравнению со старыми языческими формами религии, в распоряжении христианства был мощнейший арсенал: канон священных книг, единообразный ритуал, иерархически организованное воинство служителей. Все это позволило христианству выступить в качестве универсальной идеологической инстанции в духовной и материальной, общественной и частной, внутриполитической и международной жизни европейского Средневековья. Таким образом, в эпоху «крещения Руси» христианство представляло собой культурную и политическую силу, обладающую обширным историческим опытом, глубокими духовными традиция-

ми, богатым интеллектуальным оснащением. На рубеже первого и второго тысячелетий практически вся средиземноморская и европейская ойкумена уже была христианизирована и, очевидно, у Древней Руси с ее автохтонной религией и бесписьменной культурой было мало шансов избежать общей судьбы.

Фундаментальные антропологические расхождения между языческой и христианской парадигмами мировидения неоднократно описывались на богатом материале классической античной культуры. Сделанные при этом типологические выводы, касающиеся наиболее общих принципов восприятия человека в рамках двух типов сознания, в значительной мере могут быть экстраполированы и на русскую ситуацию эпохи смены вер. Формирование византийской модели христианства – той самой, которая послужила нормативным образцом новой веры при утверждении христианства на Руси, – прослеживается в монографии С.С.Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы».

По мнению исследователя, христианские идеи сыграли революционную роль в открытии внутреннего, духовного мира человеческой личности. Если классическое античное представление о человеке было «статуарно-замкнутым и массивно-целостным», то христианство с небывалой интенсивностью раскрыло драматическую противоречивость внутриличностной жизни. Уже в книгах Ветхого Завета человек был осмыслен не как равная себе природная сущность, поддающаяся непротиворечивому описанию, но как пересечение противоречий между Богом и миром, которые разворачиваются в динамичном процессе «священной истории». «С точки зрения стоика или киника, нужды и потребности единичной человеческой жизни до того ничтожны, что о них не стоит беспокоиться даже человеку; с библейской точки зрения они до такой степени важны, что ими непосредственно занимается бог в акте своего “провидения”»⁷.

Трудно отказать в выразительности начертанной Аверинцевым картине, но проводимое в ней радикальное противопоставление языческой античности и христианства, пожалуй, несколько утрировано. Возможно, выводы ученого правомерны применительно к христианской «керигме» – духовному и идейному ядру новой религии, содержащемуся в первоначальной проповеди Иисуса Христа и его апостолов, в литературных текстах первых веков христианства.

Однако если обратиться к памятникам «золотого века» византийской патристики (IV–XIV вв.), **то мы не обнаружим в них столь резкого отторжения «эллинской премудрости»**. Напротив, эти тексты демонстрируют значительную зависимость их авторов от античной философии, и в особенности – в вопросах учения о человеке, его личности, нравственной свободе, социальных правах.

Возьмем «Диоптру» Филиппа Монотропа – византийский памятник XI в., который был популярен также на Руси, став, по словам Г.М. Прохорова, «антропологической энциклопедией православного средневековья». В этом произведении авторитетность философов и ученых языческой античности признается на равных с авторитетом «боговдохновенных писаний». Статья «Диоптры» «О самовластном человечестве» может рассматриваться как методологическая квинтэссенция подхода к проблемам социально-философской антропологии в русской средневековой культуре: «Бог человека созда самовластна, словом и премудростью почте сего, пред очима его положив житии и смерть, яко да аще всхошет самовластием своим в путь животный поити, жив будет в веки, аще ли от злаго произволения своего поидет в путь смертный, вечно мучим будет. Яже бо естъственная, не прелагаема, ни чъstem и венцем, ни же мукам суть достоина. Никтоже бо осужень бысть когда, заеже бытии белъ или чернъ, или долгъ, или малъ, – ни бо суть нашего произволения. Произволением бо и муки бывают, и чъсти. Обоих убо потреба и нашего света, и хотения, и Божияго поспешства и заступления»⁸.

Представление о человеке как нравственной личности, обладающей свободным произволением, свободой в своих разумных суждениях и основанных на них поступках, было выработано, по крайней мере, уже в рамках сократовско-платоновской этики⁹. Для Платона является несомненным, что ответственность за поведение человека возлагается на его собственный разум и волю: «Вина избирающего: бог не виновен»¹⁰. Данный тезис закрепляется в «Никомаховой этике» Аристотеля, вменяющей человеку ответственность не только за его душевные пороки, но и за телесные. Этот принцип становится универсальным для античной философии, а через нее и для христианского богословия. Апологет II в. Юстин Философ писал: «Если бы человеческий род не имел способности со свободным произволением убегать порочного и изби-

рать доброе, то он не был бы виноват ни в чем, что бы ни делал... Ибо человека создал Бог не таким, как другие твари, например, деревья и четвероногие, которые не могут действовать со свободой»¹¹. У отцов церкви эпохи вселенских соборов воспринятый от античности принцип свободы нравственного произволения приобретает черты фундаментального закона человеческого бытия. Григорий Нисский в трактате «Об устройении человека» пишет: «Одним из числа всего необходимого есть и сие – быть свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самостоятельную, по своему усмотрению решимость»¹².

Тезис о нравственной свободе личности связывается в патристической мысли с учением о человеке как «образе и подобии» Бога, где понятием подобия подразумевается деятельный аспект, способность уподобляться совершенству и «благости» своего Творца путем осуществления нравственных поступков в акте свободного выбора. Учение о человеке как «образе и подобии» Бога послужило, в частности, базой для формирования основ христианской социально-философской антропологии – представления о личности, ее достоинстве и правах. Наиболее последовательно эти представления выражены в «Слове о любви к бедным» Григория Богослова, который по церковной традиции почитается как один из трех «вселенских великих учителей» церкви. Идеи, сформулированные Григорием, представляют существенную важность для данной темы, поэтому здесь не обойтись без довольно пространной цитаты:

«Последуем высочайшему и первому закону Самого Бога, Который посылает дождь на праведных и грешных и велит солнцу восходить одинаково над всеми, Который всем человекам даровал в изобилии первые потребности жизни, кои ни власти не подлежат, ни законом не ограничиваются, ни пределами государств не преграждаются, но предложены всем и каждому в богатой мере и между тем нисколько от того не оскудевают. Так щедро всех людей наделил Бог, конечно, для того, чтобы равным раздаянием даров Своих показать и одинаковое достоинство нашей природы, и богатство благости Своей <...> Но с того времени, как появились зависть и раздоры, как началось коварное владычество змия, непрестанно и неприметно привлекающего нас к злу лакомой приманкой удовольствия и вооружающего дерзких людей против слабых, – с

того времени расторглось родство между людьми, отчуждение их друг от друга выразилось в различных наименованиях званий, и любостязание, призвав и закон на помощь своей власти, заставило позабыть о благородстве естества человеческого. Ты же смотри на первоначальное равенство прав, а не на последовавшее разделение, не на закон властителя, а на закон Создателя. Помоги, сколько можешь, природе, почти первобытную свободу, уважь самого себя, покрой бесчестие, нанесенное роду твоему; окажи пособие в болезни, подкрепи в нужде»¹³.

Выраженные Григорием Богословом, – по словам Аверинцева, «самым античным» из отцов церкви, – высокие социально-антропологические идеалы разделялись не всегда и не всеми даже внутри самой христианской церкви. Тем более они не могли быть быстро и эффективно транслированы в русскую культуру и общественную жизнь одновременно с принятием христианства. В течение нескольких веков культура крещеной Руси во многих отношениях сохраняла характер «двоеверия» не только на уровне низового религиозного сознания, но также и в эшелоне вполне «официальной», княжеской идеологии и практики. Подобно тому как несколько поколений князей носили одновременно два имени, как, например, Юрий и Всеволод, где первое, из христианских святцев, использовалось в официальном церковном церемониале, а другое, славянское языческое, применялось в дружинном обиходе, – так же и сама жизнь шла как бы двумя параллельными руслами. И с христианским духовным универсализмом в понимании человека, его достоинства и права, сосуществовали традиционные родоплеменные понятия о чести, измеряемой внешними атрибутами.

Тема человеческой чести – одна из центральных в древнерусской литературе XI–XII вв. В ее разнообразных по форме и содержанию памятниках, начиная с «Повести временных лет» и кончая «Молением Даниила Заточника», проблемы, связанные с княжеской, дружинной, боярской, родовой честью, занимают весьма заметное место. Ведь, с одной стороны, это время складывания феодальных отношений, выяснения, кто есть кто в социальной иерархии, а с другой стороны, это время утверждения христианства с его открытием личности в человеке, время становления нового типа культуры. Человек еще тесно связан со своим родом, но уже выде-

лен из него как личность, ибо новая религия предполагает прямой диалог человека с Богом и не признает разницы между князем и смердом, богатым и бедным в праве на этот диалог.

В своем исследовании, посвященном представлениям о чести и бесчестии в древнерусской литературе, Л.А.Черная констатирует синкретический характер данного понятия в первые века русского христианства: «Честь как достоинство человека соотнесена, во-первых, с его социальным статусом, а во-вторых, с исполнением им христианских нравственных норм и переходит в благую честь – “благочестие”»¹⁴. Традиционные параметры княжеской чести – такие как безоблачная «владетельная» и «веселая» жизнь¹⁵ в сочетании с воинской доблестью и смелостью – оказались настолько устойчивы, что привнесение в них христианского толкования изменило лишь отдельные черты. Теперь к большому богатству князя присоединяется и богатая милостыня, к щедрым дарам и веселым пирам для дружины – милосердный суд и благотворительность, к гордости красавцами-сыновьями – попечение о сиротах и вдовицах, к личной храбрости князя на войне и на охоте – «почитание книжное», молитвенное и покаянное настроение. Этот компромиссный синкретический идеал увековечен древнерусскими житийными повестями, где идеальный правитель-князь одновременно и по-язычески «честен», чего требует от него само положение, и по-христиански «благочестив», что подразумевает некие личные духовно-нравственные заслуги. Уникальным свидетельством «от первого лица» живого синтеза христианских и языческих добродетелей князя является «Поучение» Владимира Мономаха.

Родовую честь закреплял процесс феодализации, успешно противостоя в данном отношении христианству, которое вычленило человека из рода. Культ родовой чести – один из главных принципов феодальной культуры, питавшейся во многом языческим мировоззрением, принимавшим род за главную единицу общественной жизни. Очевидно, с этим связано и то, что «главными героями» русской средневековой культуры неизменно были люди родовитые – даже в тех случаях, когда они сами выступали против коренящихся в язычестве родоплеменных стандартов. Мотив отречения от родовой чести является общим местом в древнерусских житиях святых. Парадокс, однако, в том, что сам святой при этом –

практически всегда выходец из «честного» рода, что первым делом и указывается его благочестивым жизнеописателем. Так, согласно «Житию» Феодосия – игумена первого на Руси Киево-Печерского монастыря, – святой при драматических обстоятельствах покидает богатый дом своих знатных родителей, уготовавших ему земную честь, которой он предпочел честь небесную. Дабы предотвратить уход сына в монашество, мать Феодосия прибегает к последнему средству – призывает его подумать о родовой чести, которой он наносит своим поступком непоправимый урон: «Молю ти ся, чадо, останися таковаго дела, хулу бо наносиши на род свой, и не тръплю бо слышати от всьех укаряему ти сущю о таком деле»¹⁶.

В церковной литературе XIV–XV вв. выстраивается жесткая оппозиция социальной «чести» и христианского достоинства, которые предстают как вещи взаимоисключающие, причем вынужденное бесчестие с точки зрения первой может оборачиваться немалым приобретением с точки зрения второго, а добровольный отказ от атрибутов «мирской чести» может рассматриваться как эффективное средство стяжания духовной благодати. Так, в «Послании игуменам Сергию и Феодору» митрополит Киприан подробно описывает бесчестие, которому подвергся со стороны великого князя, не желавшего признать в нем законного главу русской церкви: «А еще бещестнейше: мене ведуще, и сторожеве, и проклятый Никифор воевода, одежами моих слуг оболчени, и на их коних и седлах ехающе». Подробно перечислив все свои обиды, которые были бы абсолютно нестерпимы для светского лица, митрополит Киприан делает неожиданный вывод, отличающий его принадлежность к носителям христианской системы ценностей: «Мне же их бещестие болшу честь приложило по всей земли и в Царигороде»¹⁷. Максимальный радикализм в реализации христианского отношения к «чести и славе века сего» демонстрирует «Завещание» духовного лидера нестяжателей Нила Сорского. В нем благочестивый старец обращается к своим ученикам с требованием после смерти похоронить его без всякой чести: «И вы, ископавше ровь на месте, идеже живем, съ всяким безчестиемь погребите мя... Мне потщание, елико по силе моей, что бых не сподоблень чести и славы века сего никоторые – яко же в житии семь, тако и по смерти»¹⁸. Очевидна и двусмысленность этой аскетической формулы приобретения духовной чести

через житейское бесчестие, которая делает неуместным требование человеком достойного отношения к себе как носителю «образа Божия» со стороны других, поскольку в настоящей жизни та честь – лишь потенция, которая может получить полную реализацию только в потусторонней жизни.

Нил Сорский был виднейшим представителем русского исихазма – духовного мистико-аскетического движения, достигшего расцвета на Балканах в XIV в. и в ходе второго южнославянского влияния проникшего на Русь. Распространение теории и практики исихазма оказало существенное воздействие на русскую культуру в целом, в особенности на ее антропологические представления, чему способствовал характерный для исихазма христианский психологизм, пристальное внимание прежде всего к внутренней, духовно-психологической жизни человека. В популярных на Руси трудах основоположников исихазма – Макария Египетского, Григория Синаита, Симеона Студита, Григория Паламы и др. – развивалась сложная система восхождения человеческого духа к Божеству, наука самонаблюдения, имеющего целью нравственное усовершенствование, раскрывалось учение о восшествии по «лестнице» добродетелей. Углубляясь в себя, человек должен был победить свои страсти и отрешиться от всего земного, в результате чего он достигал экстатического состояния, безмолвия. В связи с этим в богословской литературе появляется анализ таких философских и психологических понятий, как восприятие, внимание, разум, чувство и т. д. В своих трактатах исихасты различали три вида внимания, три вида разума, учили о различных видах человеческих чувств, обсуждали вопросы свободы воли и предлагали довольно тонкий метод самоанализа. Это «новое понимание человека, – пишет Д.С.Лихачев, – стоит в непосредственной связи с влиянием церковной идеологии, особенно сильно сказавшимся во всех литературных жанрах именно этого периода»¹⁹.

С Лихачевым, который характеризует христианский психологизм исихазма как отвлеченно-схематический, «абстрактный психологизм», в своем выступлении на конференции в США в 1964 г. вступил в полемику Флоровский. По его мнению, «глубинная психология» исихазма направлена не столько на характерологию, сколько на рассмотрение человека лицом к лицу с его проблемами, в процессе деятельного принятия решений. «Можно говорить

об экзистенциальном подходе к решению проблемы человека, – утверждает Флоровский по этому поводу. – В великом русском искусстве XIV и XV вв. обнаруживается не только высокий уровень художественного мастерства, но также глубокое проникновение в мистирию человека»²⁰.

Вместе с тем, в масштабе культуры исихазм нельзя рассматривать исключительно как мистико-аскетическое учение, адресованное уединенным в «пустыне» монахам-подвижникам; исихазм – это широкое духовно-интеллектуальное движение, которое имеет также и социальное измерение. В своей работе «Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.» Г.М. Прохоров предлагает периодизацию исторического исихазма, которая отражает и процесс его общественной актуализации. Эта периодизация включает три стадии: исихазм «келейный» (способ молитвы и подвижничества), исихазм теоретический (философско-богословское выражение и обоснование исихазма) и исихазм общественно-политический – «период закрепления достигнутых исихастами рубежей – в философии, в догматике, в церковной жизни (монастырской особенно), в борьбе за умы и в политике, внешней и внутренней».

Характерно, что исихасты придавали большое значение общественным делам; лидер движения Фессалоникийский архиепископ Григорий Палама в своих гом依лиях нередко затрагивает и развивает как общие, так и частные вопросы общества. Когда Филофей Коккин, Гераклийский митрополит и будущий Вселенский патриарх, решился покинуть беспокойное общественное поприще и удалиться на желанный и тихий Афон, сам апологет отшельничества Палама дружески, но решительно воспротивился этому: «Да не возжелает этого занимающийся общественными делами!» Таким образом, «складывается своеобразный тип общественного деятеля... это, как правило, монах-созерцатель-практик, но одновременно теоретик, “философ”; при этом он может быть писателем, переводчиком или иконописцем. Он нередко занимает тот или иной общественный пост и принимает активное участие в социальной, в том числе и политической, жизни»²¹.

На Руси наиболее ярким представителем этого типа монаха-созерцателя и в то же время – активного организатора духовно-культурной жизни, общественного деятеля и политического арби-

тра был Сергей Радонежский, по мнению современников, «всей Русской земли нашей учитель и наставник». Усвоение исихазма на Руси заключалось в создании новой антропологической и социальной очевидности, нового стиля духовно-культурной жизни и эстетического творчества.

Однако исихазму не суждено было стать полноценным локомотивом общественной и культурной жизни Руси. К тому же, состоявшийся на рубеже XV–XVI вв. разгром нестяжательства, служившего наиболее последовательным воплощением идеалов исихазма, значительно ослабил его позиции здесь. Одержавшая победу в борьбе за влияние в Русской церкви партия Иосифа Волоцкого и его последователей была ориентирована прежде всего не на духовные, а на экономические и политико-идеологические задачи. Вступив в тесный союз с государственной властью, иосифляне способствовали санкционированию и утверждению формировавшегося в этот период деспотического режима, в условиях которого не могло быть и речи об уважении к личности человека, его достоинству и правам.

В связи с этим немаловажно, что в учении Иосифа Волоцкого сопрягаются воедино небесная и земная иерархии, а решения государя, словно воля Всевышнего, не подлежат апелляции. Такая сакрализация верховной земной власти связана с антропологическим пессимизмом Иосифа: по его убеждению, сами люди, даже обладая «истинной верой», не способны противостоять нравственному и социальному злу. В сдерживании зла состоит главная миссия православного правителя, тем самым превращенного в посредника между Богом и людьми – в земного бога. Таким образом, как указывает А.Л.Юрганов, «иосифляне первыми осмыслили роль и значение православного государя (государства) в решении проблемы “самовластия” человека»²².

Подданные русского самодержца не имели никакой иной чести кроме той, которая в виде милости нисходила на них от царя, по отношению к которому они все бесчестны, все холопы. Согласно установившейся в Московском государстве кодификации чести, ее универсальным мерилom служил «чин», выражением – служебный оклад. Социальное расстояние между людьми разных чинов, измеряемое цифрами установленных «Судебником» штрафов за одно и то же нанесенное оскорбление, различалось в десятки раз.

«Система “огосударствления” человека привела к упрощенной социокультурной формуле: честь по достоинству, достоинство по “чину”, “чин” по породе. Каждый член общества знал свое место в иерархии чести»²³. Подобное понимание личной чести показывает, что вне государства она практически не мыслилась, человек не воспринимался как самоценная, обладающая неотчуждаемым достоинством личность.

Официальная культура феодализма – на первый взгляд вполне христианская, однако в ее реальном представлении о человеке, достоинстве его личности и социальных правах трудно увидеть реализацию высоких принципов христианского персонализма и эгалитаризма в духе идей Григория Богослова. Как пишет Лихачев, «сравнительно с общинно-патриархальной формацией, феодализм предоставлял бóльшие возможности для развития личности, но эти возможности открывались по преимуществу для представителей феодального класса. Согласно представлениям феодализма, история движется отдельными личностями из среды феодалов: князьями, боярами, духовенством»²⁴. Следствием этого была парадоксальная ситуация, когда даже для того, чтобы иметь право проповедовать христианское «поругание» суетной чести и славы «мира сего», требовалось быть человеком «честного» происхождения, в противном случае твое мнение просто не могло никого заинтересовать.

В ракурсе социально-философской антропологии, средневековое христианство – это, так сказать, христианство лишь для избранных. Социальные последствия того совершенного христианством революционного «открытия личности», о котором писал, в частности, Аверинцев, оказались достаточно скромными. Персоналистический потенциал новой религии в конечном счете не смог существенно повлиять на социальную реальность средневековой Руси. И если сначала христианизация способствовала освобождению индивидуума от растворенности в родоплеменном сознании, то затем она не смогла помешать вовлечению человека в новую систему обезличивания – тоталитарное государство.

Примечания

- ¹ Гуревич А.Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. № 1. С. 62.
- ² Барулин В.С. Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М.: Онега, 1994. С. 225–226.
- ³ Цит. по: Бычко А.К., Бычко И.В. Человек в мировоззренческой картине былинного эпоса // Человек и история в средневековой философской мысли русского, белорусского и украинского народов. Киев: Наукова думка, 1987. С. 24.
- ⁴ Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985. С. 70.
- ⁵ Там же. С. 154–155.
- ⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 2.
- ⁷ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 74; 78.
- ⁸ «Диоптра» Филиппа Монотропа: Антропологическая энциклопедия православного Средневековья. М.: Наука, 2008. С. 191.
- ⁹ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
- ¹⁰ Платон. Сочинения в трех томах. Том 3. Часть 1. М., 1971. С. 450.
- ¹¹ Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 313.
- ¹² Цит. по: Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 313–314.
- ¹³ Св. Григорий Богослов. Собрание творений в двух томах. Т. 1. Минск: Харвест, 2000. С. 265–267.
- ¹⁴ Черная Л.А. «Честь»: Представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991. С. 57.
- ¹⁵ Демин А.С. «Имение»: Социально-имущественные темы древнерусской литературы // Там же. С. 8 и др.
- ¹⁶ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 2004. С. 360.
- ¹⁷ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6: XIV – середина XV века. СПб.: Наука, 2005. С. 422.
- ¹⁸ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9: Конец XV – первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2006. С. 182.
- ¹⁹ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси // Избранные работы: В 3 т. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987. С. 78.
- ²⁰ Florovsky G. The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964. P. 134.
- ²¹ Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л.: Наука, 1968. С. 86–108.
- ²² Юранов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С. 263.
- ²³ Черная Л.А. Указ. соч. С. 74–75.
- ²⁴ Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 30–31.

Библиография

- Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977.
- Барулин В.С.* Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии. М.: Онега, 1994.
- Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991.
- Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси // Избранные работы: В 3 т. Т. 3. Л.: Художественная литература, 1987.
- Попович М.В.* Мироззрение древних славян. Киев: Наукова думка, 1985.
- Прохоров Г.М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л.: Наука, 1968.
- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Человек и история в средневековой философской мысли русского, белорусского и украинского народов. Киев: Наукова думка, 1987.
- Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998.
- Florovsky G.* The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. Seattle, 1964.

Н.А. Куценко

Восприятие идей немецкой классической философии в университетских философских школах Харькова и Одессы в первой половине – середине XIX века

В конце XVIII – начале XIX века произошли существенные изменения в основных направлениях развития европейской философской мысли, в котором немецкая классическая философия проявила себя как наиболее цельная. Она по праву определяется как вершина развития европейской философской мысли того времени¹. Наблюдая за процессом изучения и усвоения идей немецкой классической философии в высших учебных заведениях отдельных регионов Российской империи указанного периода, следует показать не только то, как происходил данный процесс, но и параллельно рассмотреть и проанализировать становление институционального философского знания как такового. Также необходимо выделить круг философских проблем, в котором отечественная философия играла роль благоприятной почвы для восприятия и интерпретации идей новой немецкой философии. По нашему мнению, это прежде всего этическая проблематика, являющаяся центральной в творчестве большинства отечественных мыслителей XIX века.

Начало распространения идей немецкой классической философии в России связано с восприятием философии Канта, его этики и гносеологии. Следует подчеркнуть, что российскому образованному обществу была близка философская позиция Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, которые стали своеобразными преемниками гуманистических идей французских просветителей, дав новое метафизическое развитие идее свободы. Во французском Просвещении свобода «провозглашалась», поэтому свободная са-

модельность человека рассматривалась лишь как результат воспитания, влияния среды, чувств и т. д., а не обосновывалась в процессе доказательства, логического выведения из теоретических постулатов. Кантовская критическая философия сыграла роль посредника в переходе от метафизической к диалектической теории свободы, т. е. к принципиально новому гносеологическому уровню ее объяснения, и то, что она выступила именно в такой форме, определяет уникальность ее исторического места, состоящего, во-первых, в ее собственном креативном значении, и, во-вторых, в ее методологической функции. Каждому мыслителю после Канта нужно было сначала выразить свое отношение к поднятым в критической философии вопросам и ответам на них, а затем, уже после осмысления идей Канта, определить свою дальнейшую эволюцию. Все это определенным образом выразилось и в отечественной философии.

Достаточно большое влияние на развитие философского образования в Российской империи оказывали реформы. Следует подчеркнуть, что на протяжении всего XIX века реформы в сфере светского и духовного образования осуществлялись практически непрерывно. По меткому замечанию П.Н.Милюкова: «Четыре раза в начале четырех царствований XIX века, русская высшая и средняя школа подвергалась коренной перестройке. Уже по этой периодичности учебных реформ можно догадаться, что они вызывались далеко не одними только педагогическими соображениями»². Подобное явление наблюдается и в наше время. В светском образовании реформы проводились и соответствующие циркуляры издавались в 1804, 1828, 1835, 1842, 1884 гг. В духовном образовании наиболее значительными были реформы 1814, 1869, 1910 гг. Оставив данный вопрос для отдельного рассмотрения, отметим лишь, что в России того времени существовало два вида высшего государственного образования – светское и духовное или богословское.

Во времена частых реформ высшей школы в XIX веке имел место и десятилетний период упразднения кафедр философии в университетах в 1850–1860 гг. Однако это вовсе не означало запрета преподавания философских дисциплин в светских высших учебных заведениях. Кто преподавал психологию (с подробной ее историей) и логику в университетах в это время? Те же профессора духовных академий. Некоторые исследователи называют дан-

ное преподавание «ущербным», а само десятилетие – «черным», «бесславным», поскольку считалось, что профессора-богословы выступают против рациональности как таковой³.

К такому выводу приводит не совсем полное знание материала, т. е. фактической «карты преподавания» философских дисциплин в духовных академиях. В настоящее время подтверждено, что структурированное преподавание философских дисциплин в академиях как высших духовных учебных учреждениях, подчиненных государственному управлению (Синод – то же министерство), в итоге способствовало упорядочиванию преподавания философских предметов в университетах Империи как раз в упомянутое «черное» десятилетие, поскольку на основании работы специальной комиссии были составлены академические программы преподавания истории философии, психологии и логики⁴.

Изучая историю преподавания философских дисциплин в отечественной высшей школе, мы видим, что в первой четверти XIX века в Российской империи появляется сеть новых высших учебных заведений, в которых философия является обязательным предметом. На Украине в 1805 г. (в соответствии с уставом 1804 года) открывается первый университет – Харьковский, в 1816 г. – Лицей высших наук в Одессе (далее он будет часто фигурировать в литературе под названием «Ришельевский лицей»). В 1820 г. открыта Гимназия высших наук в Нежине. В 1819 г. Киевское духовное училище, семинария и академия реорганизуются в Киевскую духовную академию и Киевскую духовную семинарию. В 1834 г. открыт Киевский Императорский университет имени Святого Владимира. Преподаватели философских дисциплин в названных высших учебных заведениях не являлись сторонниками какой-то одной философской системы, обязательной для всех, к тому же каждому из них была уготована своя судьба и свой путь в «науке наук», многие были неординарными мыслителями и деятелями образования. Знакомство с творческим наследием некоторых из них начнем с первого университета на Украине – Харьковского.

В Харьковском университете философию Канта изучали на нравственно-политическом и физико-математическом отделениях. Философские взгляды Канта, а затем и Фихте, были достаточно широко известны, но по-разному оценивались преподавателями философии Харьковского университета – Й.Шадом, И.Гриневичем,

Л.Кронебергом, А.Дудровичем, Т.Осиповским, А.Стойковичем, Л.Якобом, П.Любовским. Среди названных личностей одной из наиболее ярких фигур был Йоган Баптист Шад⁵. Он первым на Украине, а также в Российской империи, показал в процессе преподавания сущность новой немецкой философии – диалектические основания анализа разумности во всех главных сферах человеческой деятельности. Несмотря на сравнительно недолгое время пребывания в Харькове и драматический финал философской карьеры Шада в России, он был, по словам Г. Шпета, «живым посланцем немецкой философии»⁶. Интересен не только сам Шад, но и его идеи, а точнее, «фихтеанская харьковская школа», по определению автора статьи, нашедшая свое воплощение в творчестве учеников: Г.Хлапонина, П.Ковалевского, И.Гриневича, А.Гавлича, П.Бразоля, Ст.Есикорского, П.Любовского, А.Дудровича, И.Любачинского, М.Павлова⁷.

Шад родился в крестьянской семье в поселке Мюрсбах в 1758 г. (по данным Д.Чижевского)⁸, либо в 1761 г. по другим данным. В 14 лет он поступил в иезуитский коллегиум, затем стал бенедиктинским монахом в городе Банце. Тяжело заболев, Шад написал «предсмертное» сатирическое произведение «Жизнь отца Синцера», в котором высмеивал житие монахов. За это сочинение он мог поплатиться собственной жизнью. Этого, однако, не случилось, поскольку, выздоровев, он сбежал из монастыря в Йену, где и начал заниматься философией, которой давно интересовался. В 40 лет Шад познакомился с философией Фихте и стал ее сторонником. За сочинение, посвященное популярному изложению учения Фихте, а также за напечатанные работы «Есть ли метафизика в учении Канта?» (1798) и «Дух философии нашего времени» (1800) Шад получил звание приват-доцента Йенского университета, где вскоре ему была присвоена степень доктора философии. В работе «Fichten System mit der Religion» изложение Шадам философии Фихте исполнено в стиле понятийного анализа. Данный стиль гармонически сочетает анализ рационального и иррационального в диалектике, охватывая собственно сущность фихтеанства. Обращаясь к проблемам философского осмысления свободы, как она подана в практической философии Канта, Шад высоко оценивает ее развитие и истолкование в философии Фихте, но окончательное решение данной проблемы находит для

себя в философии тождества Шеллинга. Таким образом, философские взгляды Шада можно рассматривать как пример усвоения процесса становления немецкой диалектики, которая сохраняет в себе все корневые первоисточники – философию Канта, а далее философию Фихте, Гегеля и Шеллинга. Для иллюстрации данной мысли рассмотрим, каким образом Шад анализирует основное положение Фихте «Я есть Я».

Шад склонен толковать это положение не как акт мышления, а как акт воли, которая является первичной основой любого мышления. Воля предполагает возможность самопознания путем определения в себе тождества субъективного и объективного. Причем это не только количественная, но и качественная тождественность – то начало философии, из которого выводится вся система категорий. Объяснение Шадом вопроса о тождестве интересно тем, что для воплощения такого тождества в реальность он не избирает сугубо философское поле, а как бы «доводит» единство фихтеанского «Я» до его действительного тождества именно в сфере практической философии, практической моральности, в которой и завершает рациональную абстракцию «Я», наполняя «Я» реальным содержанием. Такое шеллингианское тождество в трактовке центрального положения фихтеанства приводит Шада к оригинальному пониманию абсолютного философского принципа, который для него является сверхчувственной сферой абсолютной свободы, что и образует содержание абсолютного «Я»⁹. Весьма показателен тот факт, что сам Фихте, которого официально приглашали в Харьков, считал Шада своим единомышленником и рекомендовал его вместо себя на должность главы кафедры и преподавателя философии в Харьковском университете.

Д.И.Багалея в «Опыте истории Харьковского университета» пишет об этом так: «Филадельф Васильевич Каразин (сын основателя Харьковского университета. – *Н.К.*) рассказывает, что у него сохранились письма-ответы, адресованные Василию Назаровичу Каразину, от Фихте, Гильдебранда, Пуассона, Лабанда и других европейских известнейших особ, которые откликнулись достаточно положительно на их приглашение в Харьков»¹⁰. Шад был лично приглашен в Харьков попечителем Харьковского учебного округа графом Северином Потоцким, который пребывал в то время за границей, примечателен и тот факт, что их познакомил Гёте¹¹. Шад

был назначен профессором Харьковского университета 1 февраля 1804 г. Он преподавал по собственным записям логику, эмпирическую психологию, умозрительную философию, историю философии, теорию эстетики, издал на латинском языке несколько учебников: «Чистая логика», «Естественное право» (1814). Также в Харьковском университете были изданы его работы «Об окончательной цели человека» (1806), «О возвращении свободы Европе» (1815) и две актовые речи. Будучи представителем демократических взглядов, Шад был достаточно популярен в студенческой среде, но были у него и враги, например французский профессор Дегуров. Во время политической реакции в России на имя министра просвещения графа И.Разумовского пришло три доноса на Шада, два из них принадлежали Дегурову. В них «разоблачалась» биография Шада – беглого монаха, а также критиковалась его философская позиция – пропаганда рационализма и идей Шеллинга, что считалось несовместимым с официальным направлением деятельности Министерства¹². Разумовский ограничился предупреждением, а вот его преемник Голицын подал в кабинет министров прошение о немедленной высылке Шада за границу и уничтожении его учебников. Такими способами власть пыталась противостоять вольнодумству философа Шада и его влиянию, а также распространению его идей, изложенных в «Естественном праве», где обуславливается необходимость правовой гарантии категорического повеления: «По силе разума человек абсолютно свободен и сам для себя есть закон, а потому может принимать только то законодательство, которое отвечает разуму, и если по собственной воле может принять закон не совместимый с разумом, то в таком случае он утрачивает свою честь разумного существа»¹³.

По Шаду, закон разума и есть закон абсолютной свободы, и человек, приписывающий себе этот закон, должен с абсолютной необходимостью ему следовать. Абсолютная необходимость и абсолютная свобода уравновешивают и гармонизируют друг друга, но не следует смешивать такую необходимость с необходимостью внешнею, как не смешиваем мы разум с рассудком. По Шаду, слишком резкое противопоставление теоретического и практического разума у Канта – причина его агностицизма и признания за разумом в конечном итоге только регулятивной функции. Разум должен не только направлять волю, но и руководить ею в стремле-

нии познать абсолютное, а в такой функции он всегда должен быть единым. Лишь тогда человек будет по-настоящему свободен, поскольку овладеет знанием не только об основаниях явлений, но и о возможностях этих явлений, что и возвратит ему разум, который будет способен к познанию идей, к чему, собственно, и стремился Кант. Таким образом, уделяя основное внимание гносеологическому толкованию свободы, дополняя Канта диалектическим монизмом Фихте, Шад не останавливается на единстве «Я» как таковом, а доводит его до тождества субъективного и объективного. Вначале «единство» выполняет в его гносеологических построениях роль тождества, а затем переходит в него непосредственно. Шад воплощал в своих взглядах развитие основополагающих идей немецкой философии, иллюстрируя высокий научный уровень последней и тенденции ее становления. Этот профессор философии был настоящим «подарком» для Харьковского университета. Он познакомил своих слушателей с наиболее фундаментальными идеями философии Канта, Фихте, Шеллинга, что предопределило не только критическое, но и продуктивное восприятие их воззрений, а также привело к формированию уже в первом десятилетии XIX века харьковской школы последователей немецкой классической философии.

В 1817 г. в Харькове при университете был издан первый в России перевод известной работы Фихте, название которой на русском языке тогда звучало так: «Яснейшее изложение, в чем заключается существенная сила новейшей философии...». В книге А.Галактионова и П.Никандрова говорится, что автором перевода был Й.Шад – единственный «значительный последователь» Фихте¹⁴. По этому поводу необходимо отметить, что Шад не владел русским языком и перевод принадлежит одному из его учеников. Нужно согласиться с Д.Чижевским, считавшим, что таковым был С.Т.Есикорский: на печатном экземпляре имеется сокращенная фамилия переводчика «С.Е-ский»¹⁵.

В диссертациях двух других учеников Шада – И.Гриневича и П.Ковалевского – значительное место уделено рассмотрению философии Канта. В диссертации И.Гриневича, которую он защитил в 1815 г., – «Размышление вступительное об исследовании философии и об истинной природе оной» – философская позиция Канта, особенно агностицизм, подвергается критическому анали-

зу. Но, давая оценку учению Канта, Гриневич подчеркивает, что критика чистого разума – это введение в историю философии, способное привести человека в страну счастья¹⁶. Те, кто обвинял Шада в рационализме, протестовали и против деятельности его учеников. Так, первый донос на профессора касался именно диссертаций Гриневича и Ковалевского, которых обвинили в прямом плагиате у Шада. Был поставлен вопрос о сопоставлении диссертации кандидата Гриневича с лекциями Шада¹⁷. Работы все же были защищены.

Оригинальной философской позицией, исходящей из объективно-идеалистического преодоления критической философии, выделялся ученик Шада П.Любовский. Назовем два труда, в которых он выступал как сторонник новой философии: «Сжатое руководство к опытному душесловию, исполненное П.Любовским императорского Харьковского университета философии магистром» (Харьков, 1815) и «Опыт логики, исполненный П.Любовским, слободско-украинской гимназии учителем» (Харьков, 1818). Почему П.Любовский, который мог сделать прекрасную карьеру в высшей школе, стал учителем слободской гимназии? Очевидно, он просто не отступил от своих научных интересов, был гоним, но такая позиция несомненно достойна уважения.

Андрей Иванович Дудрович, ученик и последователь Шада, занявший после изгнания последнего кафедру философии в университете, защитил в 1814 г., еще при своем учителе, докторскую диссертацию «*De philosophiae genuino Conceptu nec non necessitates ejus absoluta*» («О врожденном понятии философии и абсолютной ее необходимости»). Дудрович анализировал учения как Канта и Фихте, так и Гегеля и Шеллинга, усматривая высший пункт развития диалектики именно у Шеллинга; тем не менее, он долгое время оставался сторонником Канта.

Наступление на новаторские идеи новой немецкой философии продолжалось на официальном уровне и после высылки Шада из Российской империи. Так, Дудрович подвергся специальному письменному допросу о предмете его философской позиции. Письменные ответы были рассмотрены на заседании университета 17 декабря 1819 г. и получили следующую характеристику Тимофея Федоровича Осиповского, известного критика кантовской философии, который в то время был ректором Харьковского

университета: «В них изложено только состояние новой германской философии, которая со времени Канта, отобрав у духа естественные основания разумения, не оставила разуму ничего, кроме произведения одних фантазий»¹⁸. В целом в лице Осиповского, который еще в 1803 г. был утвержден профессором математики в Харьковском университете, оппозиция философии Канта получила одного из наиболее радикальных сторонников. Его критику взглядов Канта на пространство и время, проведенную с естественнонаучной точки зрения, в некоторых аспектах можно считать правомерной, однако она является слишком односторонней и подводит к заключению о том, будто бы Кант в теории познания занимается только выяснением причин восприятия человеком пространства и времени, а не познанием в целом. Поэтому такого рода критику надо рассматривать скорее как протест против метафизического (читай – философского) мышления, чем как фундаментальное развитие диалектических идей. Данная позиция ярко выражена в изданной актовой речи Осиповского «Размышление о динамической системе Канта» (Харьков, 1813). Аналогичной представляется и критика динамической позиции Канта, высказанная в работе А.И.Стойковича «Система физики» (Харьков, 1813), однако не в такой резкой форме, как у Осиповского, за что сам Стойкович был раскритикован ректором.

Естественно, что философия Канта и последующих немецких мыслителей не всегда получала только позитивные оценки. Но в том и заключается ее историческая роль, что она пробуждала философское сознание к критике и развитию того потенциала, который несла в себе. И все-таки сторонников новой немецкой философии было больше, чем ее противников, особенно в Харьковском университете. К тем сторонникам, кого мы упомянули выше, следует добавить профессора классической филологии Й.Хр.Кронеберга – обрусевшего немца, который получил университетское образование в Галле и Йене. Еще один профессор – Людвиг Генрих Якоб – высказывал свою позитивную оценку Канта и особенно его практической философии¹⁹. Якоб с 1787 г. был профессором, а с 1794 по 1806 гг. – ректором университета в Галле. Идеи немецкой классической философии нашли свое выражение в текстах его учебников по логике, прикладной психологии, моральной философии, естественному праву, эстетике. Также им был написан «Курс

философии для гимназий Российской империи. В шести частях», изданный в Харькове в 1814 г. Затем данный курс был дополнен еще двумя частями и переиздан в Санкт-Петербурге в 1817 г.

Мы считаем, что в целом Харьковская школа философии в первой четверти XIX века дает **интереснейший материал для серьезного исследования**. То позитивное ее достижение, которое имело особенно важное значение, связано именно с изучением немецкой классической философии. Важно, что знакомство с этой философией происходило на территории всей южной Украины. В данном вопросе сыграл свою роль и Одесский лицей высших наук, позднее – Новороссийский университет, выпускником которого в свое время станет Георгий Васильевич Флоровский – известный историк русского богословия и философии.

Интересная трактовка идей философии Канта дана Константином Зеленецким, который с 1837 по 1858 гг. был профессором российской словесности в этом лицее. Как оригинальную можно оценить и позицию Иосифа Михневича, также профессора философии в Одессе, выпускника Киевской духовной академии. Для него наибольшим авторитетом среди представителей новой немецкой философии был Шеллинг: «Поскольку система Гегеля была лишь претворением системы Шеллинга, то это первенство по заслугам должен иметь тот, кто положил начало данному претворению, то есть Шеллинг»²⁰.

Вместе с тем, Михневич учитывает и тот шаг вперед, который был сделан в развитии философии Гегелем. Он говорит о «преобразовании» Гегелем системы Шеллинга, что и завершило процесс теоретического построения спекулятивной диалектики. Началом этого процесса была дуалистическая философия Канта, продолжением – субъективно-идеалистическая философская система Фихте, которую Михневич считает прологом учения о тождестве. Он оценивает системы немецкого идеализма не столько по их содержанию, сколько по конкретно-историческому месту в процессе развития диалектики.

В данном процессе философия Фихте характеризуется им как первая система диалектики. Именно ее первичность оправдывает субъективно-идеалистическую форму построения. Следует отметить, что содержание «Наукоучения» оценивается Михневичем как субъективно-идеалистическое: «Не видя ничего, кроме себя, Фихте хотел найти всё в себе и поэтому перенес в “Я” не только все су-

щества сотворенные, но и самого их творца, так что мир стал для него суммой не вещей, а мыслей, а Бог превратился в чистую идею человеческого разума»²¹. Характеристика, которую давал Михневич немецкой идеалистической философии, показывает, что он четко определил ее ведущее место в мировой философской культуре.

Одним из интереснейших документов, доказывающим прямые контакты отечественных преподавателей философии с представителями немецкой классической философии, является автограф Шеллинга. Это письменное послание, отправленное великим философом в Одессу доктору Швабахеру, мы обнаружили в архиве Одесского общества истории и древностей российских. Часть данного архива находится в Одесском областном архиве, другая часть – в Институте рукописей при библиотеке Национальной академии наук Украины в Киеве, куда архивные документы поступили после окончания Великой отечественной войны.

Уделим внимание самому Одесскому обществу истории и древностей, поскольку его деятельность представляет большой интерес для гуманитарной науки и философии в частности, но на сегодняшний день мало изучена. Распространение научных гуманитарных обществ на территории Российской империи наблюдается с 30-х гг. XIX века²². Возвышение такого рода обществ как тогда, так и сейчас важно не только в качестве реакции на сиюминутные проблемы и вызовы определенного времени. Существенной тенденцией в их деятельности было стремление понять истоки, первоначала, генезис той культуры и тех способов ее бытования, которые возникли и типологически сформировались во времена христианизации Руси. Большую роль сыграло и государство, учредившее в 1834 г. по Высочайшему указу Археографическую комиссию по разбору древних актов при Министерстве народного просвещения. Особо показательными в данном плане являются деятельность Русского археологического и Русского исторического обществ, губернских архивных комиссий и других научных объединений и организаций. В 1887 г. было основано Общество любителей древней письменности (ОЛДП), которое до закрытия в 1917 г. опубликовало 190 томов «Памятников древней письменности» и 120 номерных выпусков ОЛДП с воспроизведением памятников древнерусской письменности с соответствующими исследованиями и комментариями. Многие из них были переводами с греческого языка.

Подобные общества, более или менее крупные, возникали не только в столичных городах, но и по всей Российской империи. В южных регионах страны лидерами были Киев, Харьков, Одесса, Николаев, Херсон, Нежин – города, в которых функционировали высшие светские и духовные учебные заведения. Эти же города являлись местами компактного проживания греческого населения. Во второй четверти XIX века были популярны исторические общества, объединявшие в своем составе весь цвет многонациональной интеллигенции того или иного региона. В данном плане нам и интересна деятельность Одесского общества истории и древностей, возникшего по инициативе граждан города в 1839 г. Оно стало практически первым из вышеназванных гуманитарных обществ. При его поддержке проводились исторические, археологические, палеографические, нумизматические, топографические исследования Новороссийского края и Бессарабии²³.

В 1841 г. действительными членами общества числились 49 человек, почетными – 6, корреспондентами в России и за границей состояли 22 человека. Почетным председателем являлся граф М.С.Воронцов, почетными членами в разные годы были начальник Черноморского флота и портов вице-адмирал М.Лазарев, митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов), министр внутренних дел граф Мусин-Пушкин. В указанное время председателем общества состоял Дмитрий Максимович-Княжевич, вице-председателем – Александр Скарлатович Стурдза. Членами общества в основном были неравнодушные к прошлой истории края ученые, церковные и государственные деятели, среди них вышеупомянутые профессора философии Ришельевского лицея высших наук К.П.Зеленецкий, И.Г.Михневич, известный филолог И.И.Срезневский и многие другие выдающиеся исторические персоны, в том числе и упоминавшийся выше доктор Швабахер. Отчеты общества в силу своей научной важности ежегодно представлялись министру просвещения и почетному президенту.

Для иллюстрации сказанного приведем весьма показательные отрывки из «Речи Тайного Советника А.С.Стурдзы, произнесенной на открытии Одесского общества истории и древностей 25 апреля 1839 г.»: «В составе гражданских обществ первый признак благородного сознания и стремления к совершенству обнаруживается вниманием к прошлому, любовью к древности, тщательным исследо-

ванием и хранением священного состояния предков. ... Летописи всех времен единогласно свидетельствуют, что повсюду времена упадка государства и нравственного растрепания народов ознаменовывались неведением древности, каким-то нелепым презрением к вещему ее голосу, наконец, искажением языка предков. Наука истории и древностей восстанавливает спасительное равновесие прибыточными и высшими, благороднейшими занятиями ума человеческого. ... Наше Общество вознамерилось изучать историю и древности, нумизматику, палеографию и лингвистику (языкознание) в неразрывной их связи и взаимном соприкосновении»²⁴.

В данной статье мы представляем цифровую копию самого письма Шеллинга, его транскрипцию и перевод, которые любезно осуществлены исследователем творчества немецкого философа П.В.Резвых.

Dem Wunsch des Herrn Dr. Schwabacher gern entsprechend bemerke ich, daß derselbe von der Zeit her, da er auf der Universität München mein Zuhörer gewesen, mir als ein vorzüglich begabter, kenntnißreicher und intelligenter, jeder Empfehlung würdiger Mann bekannt ist.

Berlin d. 1sten Nov. 1846

Schelling

Охотно отвечая на пожелание г-на д-ра Швабахера, свидетельствую, что онный с того времени, когда был моим слушателем в Мюнхенском университете, известен мне как человек превосходно одаренный, знающий и умный, достойный всяческих рекомендаций.

Берлин, 1 ноября 1846 г.

Шеллинг

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о том, что институциональная философия на южной Украине, как части Российской империи, в первой половине XIX века во многом отвечала уровню общеевропейского развития философской культуры, к тому же она обладала в процессе своего становления достаточно характерными отличительными чертами, сделавшими ее той благоприятной почвой, на которой получили развитие и интерпретацию новаторские философские идеи, в частности, идеи новой немецкой философии.

№ 3506

106
D



Ihre Würd. hat gut zu
 Schwabacher durch den Herrn
 besorgt, daß das selbe von der Zeit
 her, da es auf der Universität mit
 mein Zusehen geschah, mir alle
 noch gleich begeben, demnach
 und in allen Punkten, jeder
 übrigen Mann bekannt ist.

Berlin d. 1. Jan. 1848.

J. G. Föllmer

Примечания

- ¹ *Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990. С. 14.
- ² *Милуков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2. Ч. 2. М., 1994. С. 279–280.
- ³ *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные цели. М., 2003. С. 156.
- ⁴ *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005.
- ⁵ *Почапский А.М.* Развитие философской мысли на Украине: Первая половина XIX века. Киев, 1984. С. 688.
- ⁶ *Шнем Г.* Очерк развития русской философии // *Шнем Г.* Сочинения. М., 1989. С. 102.
- ⁷ Там же. С. 125.
- ⁸ *Чижевский Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Париж, 1931. С. 69.
- ⁹ См.: *Тевзадзе Г.В.* Проблема силы воображения в философии Й.Б.Шада // Философская и социологическая мысль. № 4. Киев, 1989.
- ¹⁰ *Багалец Д.И.* Опыт истории Харьковского университета (по неизданным материалам). В 2 т. Харьков, 1904. Т. 1. С. 136.
- ¹¹ Там же. С. 136.
- ¹² Там же. С. 44.
- ¹³ *Лавровский Н.* Эпизод из истории Харьковского университета // Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1873. Кн. 2. С. 46.
- ¹⁴ *Галактионов А., Никандров П.* Русская философия IX – XIX веков. М., 1961. С. 176.
- ¹⁵ *Чижевский Д.* Цит. соч. С. 73.
- ¹⁶ *Емельянов Б.В., Томилов В.Г.* Н.В.Станкевич как историк и критик немецкой философии конца XVIII – начала XIX веков // Кантовский сборник. Калининград, 1987. С. 64.
- ¹⁷ *Багалец Д.И.* Цит. соч. Т. 2. С. 42.
- ¹⁸ *Чижевский Д.* Цит. соч. С. 470.
- ¹⁹ *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Петроград, 1920. С. 15.
- ²⁰ *Михневич И.* Опыт изложения системы Шеллинга, рассматриваемый в связи с системами других германских философов. Речь, 3 мая 1850 г. Одесса, 1850. С. 7.
- ²¹ Там же. С. 93.
- ²² См.: *Соболев А.В.* Кому и зачем нужны философские общества и кружки? // Христианская мысль. № 4. Киев. 2007; *Половинкин С.М.* Религиозно-философские кружки и общества в Москве. Там же.
- ²³ См.: Государственный архив Одесской области. Описи архивных материалов «Одесского общества истории и древностей». Фонд № 59. № 17–22.
- ²⁴ Отдел изданий Национальной библиотеки Украины им. В.Вернадского. Фонд. V. 518–533. С. 41–45.

А.О. Белоус

**К.Д.Кавелин об основных этапах
исторического развития России.
Личность, государство, род**

В первой книге «Современника» за 1847 г. появилась статья К.Д.Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России», основу которой составили лекции, читанные им в Московском университете. Эту статью можно считать своего рода первым программным выступлением представителей нового направления в русской историографии. В ее вводной части Кавелин отмечал повышенный интерес к русской истории как в России, так и в Европе. «Теперь все образованные люди интересуются русской историей, – писал он, – не только у нас, даже в Европе многие ею занимаются». Причину такого внимания Кавелин видел в росте авторитета Русского государства, в самой его судьбе, отличной от судьбы других славянских стран. «В то время как все некогда обширные и сильные государства, основанные славянами, пали, одна Россия, государство тоже славянское, создалась так крепко и прочно, что вынесла все внешние и внутренние бури и из каждой выходила как будто с новыми силами». Исключительная судьба России выглядела в глазах Кавелина «явлением совершенно новым, небывалым в истории». При этом он противопоставляет историю России истории стран Западной Европы¹. Между ними он не находит «ни одной черты сходной, и много противоположных»: в Европе дружинное начало создало феодальные государства, в России – удельное государство; феодальную и удельную систему он сопоставлял с товариществом и семьей; в Европе видел сословия и аристократию и не находил их в древней Руси.

Европейские города, по мнению Кавелина, имели отличное от сел устройство, что обусловило наличие среднего сословия; устройство русских городов и сел он считал одинаковым. Европе, с ее рыцарством, монашескими орденами, отсутствием местничества, с церковью, облеченной светской властью и борющейся с государством, он противопоставлял Россию с местничеством и без рыцарства, имевшую лишь один монашеский орден (и тот основанный в Европе), церковь, лишённую светской власти и в мирском отношении зависимую от государства. Кавелин полагал, что в Европе сначала не было общинного быта, но потом он возник; в России сначала существовал общинный быт, впоследствии пришедший в упадок. В России «в исходе XVI в. сельские жители прикрепляются к земле, в Европе после основания государств не было такого явления»². Эти рассуждения Кавелина расходились с западными взглядами и резко отличались от воззрений Белинского. На них лежит отпечаток славянофильских настроений, но вместе с тем они только на первый взгляд могут быть приняты за чисто славянофильские. Признавая резкое различие между Россией и Европой в древние времена, Кавелин не выступал сторонником его сохранения. Он приветствует реформы Петра I, хотя и не считает их строго продуманными. В ходе реформ XVIII в. русские «обнаружили много сил, ума, благородства, много очень хорошего, но в таких юношеских формах, как будто... только что начинали жить»³. Нужно рассматривать собственно историю России, которая отличается от истории стран Востока, «где с самого начала до сих пор все повторяется почти одно и то же, а если по временам и появлялось что-нибудь новое, то замирало или развивалось на европейской почве. Русская история представляет постепенное изменение форм, а не повторение их... В этом смысле, — добавляет Кавелин, — мы народ европейский, способный к совершенствованию, к развитию, который не любит повторяться и бесчисленное число веков стоять на одной точке»⁴. Таким образом, находя в общественном и политическом строе России многочисленные отличия от Европы, Кавелин вместе с тем видит между ними общее в значительно более важном вопросе, чем наличие или отсутствие местничества или протестантизма. Выступая против тех, кто оставляет историкам только изучение фактов, он призывает на основе «фактического знания предмета» обратиться к разработке теории.

В своих теоретических изысканиях Кавелин развивает схему, предложенную Эверсом: «семья–род–племя–государство». По Кавелину, в древнейшие времена быт славян был основан исключительно на кровных началах и родственных отношениях; о других отношениях они не имели никакого понятия, а потому, когда таковые появились, подвели и их под те же родственные, кровные отношения. Этот внутренний быт не испытал на себе никакого внешнего влияния, несмотря на беспрестанные сношения с иностранцами и набеги завоевателей – авар, хозар, норманнов, татар. Даже тяжелый гнет татар не сказался на самом характере внутреннего строя жизни, «монгольское влияние ограничилось несколькими словами, вошедшими в наш словарь»⁵. Наибольшую потенциальную возможность произвести серьезные изменения во внутреннем устройстве восточных славян, казалось бы, имели варяги. Однако они «скоро подчинились влиянию туземного элемента» и не нарушили прежнего направления внутреннего развития страны. В результате, писал Кавелин, «наша древняя, внутренняя история была постепенным развитием исключительно кровного родственного быта»⁶.

Так Кавелин уже не только утверждает наличие определенных общественных отношений в истории России, но и ищет закономерности, определявшие их развитие. Стремясь ответить на вопрос, по какому же закону развивался этот кровный, родственный быт, он усматривает причину эволюции общественных отношений во влиянии христианских идей⁷. Христианство, которое, по его убеждению, «во имя внутреннего, духовного мира отрицает все видимые, материальные, условные, следовательно ничтожные различия между людьми», равно призывает к спасению все народы и племена, все касты и сословия, и свободных и несвободных, всем обещает и дает «равное участие в благах небесных», впервые выдвигает мысль о «бесконечном, безусловном достоинстве человеческой личности... Христианское начало безусловного достоинства человека и личности вместе с христианством рано или поздно должно было перейти в мир гражданский»⁸. Таким образом, в представлении Кавелина, христианство способствовало росту влияния духовных сил человека и повышению роли человеческой личности. Если в древности человек ничего не значил, то под влиянием христианства перед народами была поставлена новая цель: «...безусловное признание достоинства человека, лица, и всестороннее его развитие»⁹.

Вопрос о постепенном осознании людьми значения и прав личности был важной составной частью кавелинской концепции исторического развития, и в частности истории России. Он был тесно связан с пониманием значения личности в философском и политическом плане. Кавелин всегда подчеркивал, что для истинного прогресса необходимо нравственное усовершенствование личности¹⁰. В рассматриваемой статье он выдвигает развитие личности в качестве общей идеи, определяющей все историческое развитие России. Это позволяет ему развернуть весьма стройную теорию внутренней, «бытовой» истории России, основанную на постепенной эволюции человеческой личности, возникающей как результат развития первоначального, родственно-семейного быта славяно-русских племен.

Развитие общества в направлении совершенствования человеческой личности шло, в представлении Кавелина, по-разному. В своей статье он говорит о двух путях: по одному шли германские племена, по другому – русско-славянские. Под влиянием беспрепятственных войн у германских племен рано развилось глубокое чувство личности. Личное начало легло и в основу рано появившихся у них дружин – добровольных союзов. Все отношения у них «запечатлены этим началом личности и выражаются в строгих юридических формах»¹¹. Личным началом были проникнуты и созданные ими государства. Уже после оформления этих начал в них проникает религия, под влиянием которой мысль о безусловном достоинстве человеческой личности переходит в мир гражданский и начинается в нем осуществляться.

По-иному складывалось развитие русско-славянских племен. Спокойные и миролюбивые, они не знали начала личности, которая расплывалась в семейном быту, им предстояло ее создать. «Так, задача истории русско-славянского племени и германских племен была различна. Последним предстояло развить историческую личность, которую они принесли с собою, в личность человеческую; нам предстояло создать личность. У нас и у них вопрос поставлен так неодинаково, что и сравнивать невозможно. После мы увидим, что и мы и они должны были выйти, и в самом деле вышли, на одну дорогу»¹².

«Призвание варягов» Кавелин считал «важным многозначительным событием». Причины этого события, на первый взгляд казавшиеся загадочными, по мнению Кавелина, выглядят значи-

тельно проще, если на них посмотреть с точки зрения родовой теории. Поскольку «кровный быт не может развить общественного духа и гражданских добродетелей», выборы начальника, старейшины, князя из своей среды оказывались крайне затруднительными, так как вызывали бесконечные распри. В этих условиях славянские племена, сознававшие необходимость власти, предпочли подчиниться постороннему, «равно чуждому для всех» лицу. В результате в Россию явилась «воинственная дружина под предводительством вождей, которых наши предки по-своему называют князьями». «Из русско-славянских племен, волей или неволей покорившихся дружине, образуется сильное, обширное государство, – пишет Кавелин, – но устройство его носит на себе неславянский отпечаток; кажется, оно было феодальное»¹³. Последнее замечание представляется весьма важным. Кавелин считал, что созданное варягами государство носило феодальный характер. В чем же он усматривал признаки феодальных отношений? «Если этого не видно из слов летописи, что предводители варяжской дружины сажали своих мужей в покорившихся или покоренных городах, – слов, которые, впрочем, подлежат различному толкованию, – то это более нежели вероятно из того, что Рогвольд и Тур имели свои наследственные владения; что в договоре Олега и особенно Игоря говорится о состоящих под их рукою светлых князьях в русской земле, исчисляются их имена, все неславянские, посылаются от них послы вместе с послами Олега и Игоря, и выговаривается на их часть контрибуция у греков»¹⁴. Признак феодальных отношений усматривал Кавелин и в принесенном на Русь варягами праве князя наследовать после смерда-поселянина. Дружина, пришедшая с князьями-варягами, представляла собой, по мнению Кавелина, «учреждение не русско-славянское, основанное на начале личности и до того чуждое нашим предкам, что в их языке нет для него даже названия: ибо мы по привычке называем его дружиной ... придавая ему какой-то частный, домашний, полусемейный оттенок, какой дружины действительно получили у нас впоследствии, но которого не могли иметь сначала».

Главный результат призывания Кавелин видит в том, что варяги принесли с собою зачатки государственности и политического, государственного единства всей русской земли, «новую систему управления, неизвестную семейно-общинной доваряжской Руси».

Кавелин полагал, что «эта система строга, убыточна, разорительна для подданных. Она совершенно равнодушна к управляемым, противопоставляет их интересы интересам правителя, его обогащение поставляет главной целью и резко выдвигает его лицо из среды подвластных»¹⁵.

Признавая наличие феодальных отношений, принесенных варягами и просуществовавших до начала XI в., Кавелин шел вслед за Н.А.Полевым. Мысль о феодализме на Руси, промелькнувшая в их работах, не получила дальнейшего развития и на долгое время исчезла из трудов по русской истории. Лишь в самом конце XIX в. Н.П.Павлов-Сильванский обратился к вопросу о русском феодализме, о котором, по замечанию С.Н.Валка, «в течение всего почти XIX века даже не полагалось заикаться в ученом труде»¹⁶. Подобно Н.А.Полевому, Кавелин видит в феодализме лишь определенную форму зависимости между сюзереном и вассалом, не выходящей за рамки юридических отношений. Он никак не связывает феодальные отношения с процессом развития внутренней жизни славяно-русских племен, считая эти отношения привнесенными со стороны, присущими лишь варягам и исчезающими по мере их ассимиляции. Едва приблизившись к мысли о сопоставлении некоторых институтов, существовавших в древней Руси, с феодальными, Кавелин спешит расстаться с ней. Поскольку «феодальный порядок не мог укорениться на нашей почве и исчез вместе с варягами», Ярославу, на княжение которого, по мнению Кавелина, пришлось новое преобладание русско-славянского элемента над уступившим ему место варяжским, «оставалось построить государство по началам туземным, до которых тогда развился наш древний быт». Таким началом в представлении Кавелина являлась семья, род. Ярослав как «князь чисто русский», по мнению Кавелина, «первый задумал основать государственный быт Руси и утвердить ее политическое единство на родовом начале». В результате прерванная было нить национального развития «подымается опять, с той точки, на которой оно остановилось перед пришествием дружины, но теперь оно уже не ограничивается одним общинным, частным, домашним бытом, а охватывает собою и государственный быт, созданный чужеземцами и вместе с ними подчиненный влиянию туземного элемента».

Далее Кавелин обращается к судьбе семей, которые накануне прихода варягов в условиях, когда падало единство внутри племен и общин, становились «главными деятелями в нашем внутреннем быте», а затем, превратившись в многоветвистые роды, распались на составные части и утратили сознание своего внутреннего, кровного единства. Потомство Владимира, а затем потомство Ярослава выступило на историческую сцену как семья, разросшаяся в целый род. Здесь Кавелин делает важное уточнение: он говорит, что княжеская семья не была единственной, но судьба других семей потерялась в массе народа, княжеский же род Владимира был на виду, управляя Россией. Поэтому, полагал Кавелин, на нем можно «подробно изучать постепенное развитие семьи и рода, законы этого развития и необходимый его исход». «Весь наш быт, от Ярослава до усиления Москвы, есть история развития родового начала, предоставленного самому себе, история его постепенного разложения и упадка»¹⁷, – резюмирует он.

Тем самым Кавелин ограничивает объект своего изучения историей междукняжеских отношений, в которых, по его мнению, наиболее ярко выражено развитие родового начала. Эта существенная черта отражается на общей концепции Кавелина. Он брался рассматривать юридический быт России, а следовательно, и ее народа, но также вернулся к кругу вопросов, которыми занимались Карамзин и Погодин, приложив к ним свою, новую для того времени схему. По мысли Кавелина, в княжение Ярослава вся Россия управлялась одним княжеским родом. Каждый князь, член этого рода, имел свою часть. Весьма существенно, что не было определено, на каком основании каждый член княжеского рода получал свою часть. Старший в княжеском роде был великим князем, которому подчинялись все остальные. Вскоре после смерти Ярослава, когда только начинался удельный период, возникло «колебание» между территориальным началом, с одной стороны, и личным, родовым, семейным – с другой; это привело к нарушению политического единства России и стало причиной раздробленности. Распределение уделов между князьями в порядке старшинства должно было способствовать тому, чтобы иерархия кровного старшинства порождала иерархию территориального или городского старшинства, которая, утвердившись, могла бы поддержать политическое единство России, «ибо сама по себе она,

однажды установленная, была неподвижна и прочна»¹⁸. Однако, будучи порождением кровной системы, система территориальная подвергалась изменениям в связи со смертью и рождением князей, вела к беспрестанным дележам Русской земли. Личное начало не могло упрочить государственную целостность России. Это начало было представлено родом, «закон развития которого – распадение, уничтожение единства». Потомки стали забывать о кровном единстве, об общем происхождении и преследовать свои частные цели, «основываясь на правах своего ближайшего предка, а не общего родоначальника»¹⁹.

На смену началу родовому, по которому после отца наследовал старший сын, затем – второй и т. д., пришло начало семейственное: теперь старший внук, исходя из ближайших интересов семьи, к которой он принадлежал, и не заботясь о далеких для него интересах рода, старается присвоить себе права отца. «В лице первых князей русско-славянский мир как будто готовится освободить себя от ига природы и дать простор личности ослаблением кровного союза»²⁰. С нарушением единства княжеского рода становится спорным право владения Киевом, да и само старшинство киевского князя постепенно превращается в призрак. Еще предпринимаются попытки решать дела между князьями сообща, собираются съезды, в которых Кавелин видит подобие веча в общинах. Но и они не смогли восстановить единство княжеского рода: несмотря на усилия Владимира Мономаха и Мстислава Великого, оно навсегда утрачивается. Бесконечные войны между князьями на время оживляют общинное начало. В представлении Кавелина, в этот период существовали параллельно русские общины и полуславянские, полугаряжские князья. Чтобы положить конец грабежам и насилиям, общины предпринимают меры обороны, выбирают собственных князей. В этих условиях возрастает значение веча.

В русской историографии XIX в. значительное и своеобразное место занял Древний Новгород. Особенности внутреннего устройства Новгорода, его внешние связи, многолетнее соперничество с Москвой получили широкое и разнообразное толкование в исторической литературе. При этом в конце XVIII в. и особенно в начале XIX в. наметились две тенденции: одни авторы подчеркивали наличие в Новгороде вечевых порядков и видели в них несомненное достоинство, другие возражали против подобных высказываний.

С первыми проблесками республиканских идей связывал историю Новгорода А.Н.Радищев, который считал, что в Новгороде существовало «народное правление» и «народ в собрании своем на вече был истинный государь»²¹. А.П.Куницын указывал на новгородское вече как на пример (наряду с боярскими думами) того, что помыслы о «свободных понятиях» никогда не были чужды народу России²². Для митрополита Евгения (Е.А.Болховитинова), наоборот, обычаи и нравы древнего Новгорода, особенно вечевые порядки, были «странны» и «удивительны». Отмечая эти «странности», он считал, что Новгородское княжество отличалось лишь тем, что князю Новгородскому чаще других приходилось призывать к порядку «мятежный народ»²³. Позиция митрополита Евгения была образцом реакции официальной историографии на повышенный интерес к вечевому строю Новгорода, проявлявшийся со стороны многих представителей русской науки и литературы.

Более сложным был подход к этой проблеме у Н.М.Карамзина. Он писал о большой власти, сосредоточенной в руках князя, и о том, что новгородцы «нередко останавливали государя в делах важнейших, предлагали ему советы, требования, иногда решали собственную судьбу его как вышние законодатели»²⁴. Вместе с тем Карамзин идеализировал князей и отрицательно смотрел на вече как на шумное и мятежное сборище, утверждая, что вечевые собрания порождали «частые мятежи, бывающие главным злом свободы»²⁵. Рассматривая состав веча, Карамзин в одних случаях приходил к выводу, что «не все граждане могли судить на вечах, а только... бояре, воины, купцы», в других – считал, что приговоры веча составлялись и при участии «черни»²⁶. В конечном счете, разбирая распри князя и веча, Карамзин стоял на стороне первого, призванного «обуздывать народное своеволие», и порицал новгородцев, которые «судили и князей и святителей, думая, что власть мирская и духовная происходит от народа»²⁷. Достоинства вечевого строя, как зародыша республиканизма, отстаивали Н.А. и А.А.Бестужевы, М.А.Фонвизин, М.А.Дмитриев-Мамонов, А.Е.Розен, Н.И.Тургенев, М.С.Лушин, В.К.Кюхельбекер. При этом декабристы идеализировали вечевые порядки.

Полемика декабристов с официально-охранительной историографией, их критика воззрений Карамзина, взгляды самих декабристов на историю Новгорода хорошо освещены в нашей литера-

туре²⁸. Исследование истории Новгорода продолжал А.И.Герцен, который писал: «Свободный от монгольского ига, великий и могучий Новгород, привыкший считать себя суверенным, богатый благодаря оживленной торговле, которую он вел с ганзейскими городами, метрополия, имевшая широкую разветвленную сеть владений по всей России, – Новгород всегда ставил права общины выше прав князя». Видя в Новгороде олицетворение общинно-вечевых порядков, противопоставляя его Москве, Герцен сетовал по поводу победы Москвы над Новгородом, полагая, что «московский абсолютизм не был единственным средством спасения для России... Россия могла быть спасена путем развития общинных учреждений или установлением самодержавной власти одного лица. События сложились в пользу самодержавия. Россия была спасена; она стала сильной, великой – но какую ценою? ... Москва спасла Россию, задушив все, что было свободного в русской жизни»²⁹. Иначе смотрел на эти события В.Г.Белинский. Он считал исторически оправданным присоединение Новгорода к Москве. «Бессилие разъединенной Руси дало Новгороду укрепиться, а соединение Руси в одну державу без борьбы и особенных усилий ниспровергло его. И если бы Москва допустила существование Новгорода, он пал бы сам собою и стал бы легкою добычею Польши или Швеции». Далее он добавлял: «Что не развивается, то не живет, а что не живет, то умирает: таков мировой закон всех гражданских обществ»³⁰. Во внутреннем устройстве Новгорода Белинский не усматривал признаков республиканских порядков. Он полагал, что, «сделавшись купеческим городом, Новгород отнюдь не сделался муниципальным городом, и новгородцы, сделавшись купцами, отнюдь не сделались гражданами торговой республики: у них не было цехов, не было определенного разделения классов, которые составляют основание торговых государств»³¹.

Высказывания Герцена и Белинского имели важное значение для трактовки истории Новгорода в русской исторической науке³². Неудивительно, что и Кавелин уделил этой проблеме большое внимание. Он полагал, что в Новгороде, как и вообще на севере России, особую значимость приобрели общины. При этом Кавелин замечает, что на Новгород многие историки смотрели как на «странное исключение из жизни древней России», объясняя его иностранным влиянием. Он считал подобный взгляд «историческим предрассуд-

ком», который опровергается при внимательном изучении истории древней России. По его убеждению, во внутреннем устройстве Новгорода «нет ни одной нерусской, неславянской черты», более того, «Новгород – община в древнерусском смысле слова, какими были более или менее все другие общины». При этом Кавелин отмечал и особенные исторические условия, которые позволили формам этой общины «резче обозначиться, продлили гораздо дольше ее политическое существование». Во всяком случае, он считал Новгород «образцом первоначального, русско-славянского общинного быта», во внутреннем устройстве которого видел «ту же неопределенность, то же отсутствие твердой юридической, на начале личности созданной собственности, которые характеризуют нашу древнюю внутреннюю жизнь».

Новгород представлялся Кавелину состоящим из множества общин, каждая из которых была в главных чертах сходна по устройству со всей новгородской общиной. Представление Кавелина об устройстве последней особенно важно для понимания его взглядов на Новгород. Верховная власть находилась одновременно в руках князя и веча, полагал он. Власть князя и веча были противоположны друг другу, но существовали рядом при ничем не определенных взаимоотношениях. Постоянное государственное устройство отсутствовало – при каждом новом князе складывались новые условия. Хотя эти условия были сходны, в самом их существовании Кавелин усматривает указание на «отсутствие ясного сознания о государственном быте»³³. Характерны его рассуждения о княжеской власти: «Князь избирается Новгородом; но он от него зависит и всегда может быть удален из общины, когда им недовольны. Власть его ограничена в частностях, не определена в сущности»³⁴. Он подчеркивает зависимость князя от веча, возможность стать князем только путем избрания, право веча удалить неугодного князя. Княжеская власть отнюдь не воспринимается им как нечто неприкосновенное, посланное свыше. Более того, он указывает на настороженное отношение новгородцев к князьям: «История родила к ней (княжеской власти) недоверие новгородцев; отсутствие государственных идей мешало схватить ее в определенных юридических формах». Но вечевые порядки Новгорода вызывают у Кавелина и критическое отношение. Он считал, что «вече представляет совершенно неопределенное народное собрание», на котором дела решались «не по большинству

голосов, не единогласно, а как-то совершенно неопределенно, сообща». Новгородское вече вызывало у Кавелина ассоциации с современностью: «Живую картину его (веча) и теперь еще представляют крестьянские сходки». Он отмечал деление новгородской общины на различные слои. «Как и во всякой древней русской общине, в Новгороде были бояре и смерды, старшие и младшие. Но какова была аристократия, мы не знаем; знаем только, что в последнее время она играла важную роль»³⁵.

Таким образом, новгородские порядки у Кавелина – образец общинной Руси: с княжеской властью, зависевшей от общины, с общиной, разделенной на имущественные и социальные слои. Видимо, Кавелин не склонен был изображать Новгород как торжество народовластия.

Осторожно, только применительно к «последнему времени», но он все же говорит о важной роли аристократии; сама община тоже была несовершенна и не способна на ясное юридическое оформление своих взаимоотношений с князьями; вечевое собрание – неорганизованное сборище. За рассуждениями о власти князей, об их избрании и возможном отрешении проглядывает мысль о необходимости каких-то изменений в современной Кавелину структуре государственной власти.

Описывая довольно подробно взаимоотношения князя и веча в Новгороде, Кавелин использовал книгу С.М.Соловьева «Об отношениях Новгорода к великим князьям», дополнив ее некоторыми новыми суждениями. Он останавливается на взаимоотношениях Новгорода и других княжеств, на его соперничестве с Москвой, в котором видит борьбу двух начал: укрепившейся в центре сильной централизаторской власти московского князя и сохранившихся на Севере России общинных начал. Он отмечает, что в судьбах Новгорода много «странного, особенного», что существование Новгорода «не прекратилось само собой, но насильственно прервано, жертва сколько идеи, столько же и физического возрастания и сложения Московского государства... Мы не можем о Новгороде сказать, как о древней Руси перед Петром Великим, что он отжил свой век и больше ему ничего не оставалось делать, как исчезнуть»³⁶. Кавелин видел в новгородских порядках даже общие черты с послепетровской Россией: «Незадолго перед уничтожением его самостоятельности в нем обнаружилось какое-то неясное стремле-

ние идти по тому же пути, по которому великий преобразователь, через два с половиной века, повел всю Россию, – удивительно сближение, много говорящее и в пользу переворота, совершенного Петром, и в пользу Новгорода». Он не считает возможным строить предположения относительно того, к чему могло привести такое развитие, но отмечает, что «в лице Новгорода пресекался неразвившийся, особенный способ или вид существования древней Руси, неизвестный прочим ее частям». Вместе с тем Кавелин убежден, что «своим долгим существованием Новгород вполне исчерпал, вполне развил весь исключительно национальный общинный быт древней Руси», что «в новгородском устройстве этот быт достиг своей апогеи, дальше которой не мог идти». К тому же «этот быт» мало заключал в себе «зачатков гражданственности, твердого, прочного, государственного устройства»³⁷.

На первый взгляд может показаться, что рассуждения Кавелина о падении Новгорода в результате соперничества с Москвой почти совпадают со взглядами Герцена. Однако при более внимательном сопоставлении можно заметить весьма важные различия. Герцен пытался найти в новгородском народоправстве черты республиканизма, противопоставить их самодержавной Москве. Свойственные Новгороду вечевые начала он считал способными к дальнейшему развитию. Кавелин же находил, что они исчерпали себя. В особенностях Новгорода Кавелин усматривал элементы, схожие с теми порядками, с той политикой, которые связаны с именем Петра I. Таким образом, они не отрицали самодержавную власть, а лишь подразумевали несколько иное претворение, то, которое проводил в жизнь Петр I. **Что же касается гибели народоправства, то** ввиду его «несовершенства» Кавелин не высказывал о нем особого сожаления.

В результате Кавелин оставляет в стороне общинное начало и обращается к отношениям, сыгравшим в истории России более значительную роль. В отличие от Севера России, где, как он полагал, «община усиливалась и прибирала власть к рукам, в остальной России нарождался новый порядок вещей». Князья перестали стремиться к овладению киевским престолом, стали заботиться об удержании наследственных уделов, приобрели оседлость. Но родовое начало сохраняет свое влияние и в этих условиях, лишь в меньших масштабах. Продолжалось дробление княжеств, и в

ходе этого процесса князья превращались в простых вотчинных владельцев, наследников отцовских имений. Изменился и характер дружины. После того как князь стал вотчинником, господином своих владений, дружинники постепенно превратились в его слуг. «По-прежнему слуги лично свободны, переходят от одного князя к другому, но они служат, а князь – господин». Вновь отступает общинное начало. Чтобы удержать на службе слуг и обеспечить им содержание, князь отдает им в кормление области. В этих условиях приниматься за создание государства нужно было уже на новых началах. Московские князья это и сделали. В целом это был шаг вперед, особенно для развития личности. Утверждение нового порядка было ускорено монгольским нашествием. «Монголы сделали много зла для России: из конца в конец они ее опустошили, и опустошали не раз, однако, – отмечает Кавелин, – монголы разрушают удельную систему в самом основании, воссоздают политическое единство, словом, действуют в наших интересах, сами того не подозревая! Но, как мы видели, они действовали отрицательно. Положительно воспользовались всеми выгодами монгольского ига даровитые, умные, смышленные князья московские»³⁸. Он выделяет среди них Ивана Калиту, внука Александра Невского, который сначала был одним «из самых небогатых и несильных князей», владевшим всего лишь восемью городами, но затем сумел добиться великокняжеского достоинства. Кавелин подчеркивает, что за ловкостью и способностью использовать любые средства для своего обогащения и собирания земель в деятельности Ивана Калиты следует выделить важную особенность: «Иоанн Калита был в полном смысле князь-вотчинник и смотрел на свои владения, как на собственность»³⁹. В вотчинном начале Кавелин усматривал основу новых отношений, на которых с тех пор держится власть московских великих князей. Он писал: «Вот каковы были первые зачатки будущего московского государства, обнявшего всю Россию! Оно создается по новым началам. Московские князья прежде всего – неограниченные, наследственные господа над своими вотчинами; прежде всего они заботятся о том, чтобы умножить число своих имений»⁴⁰. Для достижения своих целей они сначала умело использовали хана, а затем, когда ослабевшая Орда стала для них помехой, сбросили личину покорности и выступили против татарского ига. Далее Кавелин излагает свое представление о постепен-

ном вытеснении семейных начал государственными. «Оставалось сделать один шаг, – пишет он, – пожертвовать семьей государству: этот шаг и был сделан, но не вдруг». Кровное начало стояло на пути государственного, так как и московское великое княжение делилось на части среди детей великого князя, причем старший, великий князь, не был сильнее других и получал равный с ними удел. Раздоры усиливались из-за образования боковых линий, также предъявлявших свои права. Чтобы предотвратить соперничество между детьми, великие князья стали давать старшему сыну большую часть, а прочим – меньшую. Тем самым кровные интересы мало-помалу уступают место желанию «сохранить и упрочить силу великого князя». В этом, по мнению Кавелина, «уже заключалась неясная мысль о государстве». Главная причина того, что братья Ивана III получают только по три города, а братья Василия Ивановича становятся уже не самостоятельными удельными князьями, а простыми владельцами, подданными великого князя, – не личные качества того или иного князя, а проявление известной закономерности. Именно она интересует Кавелина. В уничтожении уделов он видит важное событие в русской истории. «Уделы совершенно исчезают, и когда разными неправдами Василий отнял удел у князя северского, – последний в тогдашней России, – какой-то юродивый бегал по Москве с метлой, говоря, что пора очистить государство от последнего сору. И точно, уделы сделались тогда анахронизмом, запоздалым остатком прошедшего»⁴¹.

Кавелин старается показать, что развитие от семейных отношений к государственным идет постепенно, вследствие чего под старыми, установившимися формами вначале трудно заметить и личность, и идею государства. Однако постепенно «из-под великокняжеской вотчины» начинает проглядывать государство, «отвлеченное нравственное лицо, имеющее свое физическое существование и самостоятельное, разумное значение». В дальнейшем развитии событий, по мнению Кавелина, все более отчетливо прослеживается влияние новых начал. «Образуются государственная территория – не случайное соединение земель, а правильное органическое тело, имеющее свою жизнь и потребности». В своей внешней политике московские государи руководствуются потребностями государства, «войны и мирные трактаты, приобретения земель перестают быть частным делом и получают высокое разу-

мное значение». Еще более существенные изменения находит он в области внутренней политики: «Начало подданства начинает смещать начало холопства; является понятие о гражданской службе, о гражданстве, о равенстве перед судом. Улучшения внутреннего управления, судопроизводства, обуздание произвола кормленщиков, законодательство – все это показывает, что в Московском государстве под старыми формами развилось уже новое содержание»⁴².

В уничтожении удельной системы и объединении России в единое целое под властью одного великого князя Кавелин видел не только начало новой эпохи в политической жизни страны, но и важный шаг вперед в развитии всего ее внутреннего быта. По его словам, политическая система, созданная московскими великими князьями, – «нечто совершенно новое в русской истории... полное отрицание всех прежних систем, не в одних явлениях, а в самом основании... Так сначала в государственной сфере происходит отрицание исключительно кровного, семейного начала, последнего, самого ограниченного круга кровного союза и кровных отношений. На сцену действия выступает личность. Она не произвольно выходит из кровного союза, ставит себя выше семьи: она отрицает их во имя идеи, и эта идея – государство. Появление государства было вместе и освобождением от исключительно кровного быта, началом самостоятельного действия личности, следовательно, началом гражданского, юридического, на мысли и нравственных интересах, а не на одном родстве основанного, общественного бытия»⁴³.

Но Кавелин считал, что Московское государство лишь подготовило почву для установления новых общественных отношений. Это становление растянулось на два столетия, причем начало этой переходной эпохи российской истории отмечено именем Ивана IV, а завершение – именем Петра I. Кавелин находил между ними много общего: «Разделенные целым веком, совершенно различные по характеру, они замечательно сходны по стремлениям, по направлению деятельности. И тот, и другой преследуют одни цели. Какая-то симпатия их связывает. Петр Великий глубоко уважал Иоанна IV, называл его своим образцом и ставил выше себя»⁴⁴. Здесь заметно влияние В.Г.Белинского, для которого Иван IV – «Петр I, не вовремя явившийся и грозой докончивший идею своего великого деда»⁴⁵. Степень этого влияния определяется исследователями

различно⁴⁶. Но Кавелин не только заимствовал у Белинского общие черты образа Ивана IV. Он по-своему, применительно к родовой теории истолковал его внутривластную деятельность. До Ивана IV, в его представлении, на Руси все было погружено в родственный быт, личность, «единственная плодотворная почва всякого нравственного развития», еще была подавлена кровными отношениями. Если быт славян и претерпел известные изменения в связи с принятием христианства, уничтожением многоженства и кровной мести, то все же, как считает Кавелин, «таких реформ было не много... Общины, города и волости, по-прежнему не имели никакого правильного общинного устройства и потеряли то временное политическое значение, которое получили было»⁴⁷. Их положение ухудшалось из-за гнета кормленщиков. Подле общин существовало множество отдельных родов, разного происхождения и богатства, состоявших на службе у других родов или князей. С уничтожением уделов княжеские фамилии также низошли в разряд служилых родов и служили государю. Одновременно они перенесли на службу родовые понятия, – что противоречило интересам государства, вынужденного замещать должности родовитыми, но неспособными людьми. В борьбе против родовитой знати Кавелин видит продолжение борьбы государственного и кровного начал. Он отмечает строгое обращение с вельможами Ивана III. Но особенно большую роль, по его мнению, сыграл в этом деле Иван IV. В основе реформ, предпринятых в областном управлении и в государственном устройстве, Кавелин видит стремление Ивана IV «совершенно уничтожить вельможество и окружить себя людьми незнатными, даже низкого происхождения, но преданными, готовыми служить ему и государству без всяких задних мыслей и частных расчетов». С этой точки зрения он оценивает и причину, считая, что она «была первой попыткой создать служебное дворянство и заменить им родовое вельможество, – на место рода, кровного начала, поставить в государственном управлении начало личного достоинства: мысль, которая под другими формами была осуществлена потом Петром Великим». Реформы Ивана IV кончились крахом потому, считал Кавелин, что для них еще не было создано должных условий в самом обществе. В конце концов «Иоанн мог только мстить за неудачи, под которыми похоронил он все свои надежды, всю веру, все, что было в нем благородного, –

и мстил страшно. Он умер. Современники его прокляли». Что же касается потомков, то «ученые и писатели – они повторяли слова современников, которые кричали громче других. Только один его понял – великий преемник его начинаний, которому суждено было довершить его дело и благословить Россию на новый путь»⁴⁸.

Так Кавелин вносит в русскую историографию намеченную еще Белинским характеристику Ивана IV, весьма отличную от тех, которые давало до него большинство русских историков. В свою очередь, рассуждения Кавелина, касающиеся русской истории XVI в., весьма по-разному оцениваются в работах по русской историографии.

Кавелин писал, что после Иоанна IV **все его реформы или разрушились, или потеряли смысл**. Еще при его жизни исчезло разделение на опричнину и земщину: появились опять наместники в областях. После смерти Ивана IV **звание думного дворянина превратилось в обыкновенный чин**, который жаловался знатым родичам; утратили свое прежнее положение старосты и целовальники. Тем не менее, необходимость реформ была очевидна. Это проявилось при сыне и преемнике Иоанна «в законодательной мере, которой настоящий смысл не понят, потому что на нее до сих пор смотрят с теперешней, а не с тогдашней точки зрения». Кавелин имеет в виду запрещение в 1592 г. перехода крестьян с места на место, прикрепление сельского населения к земле. Он считал бесполезным искать объяснение отмене Юрьева дня с юридической точки зрения, поскольку в древней Руси юридического быта не было, а личность как таковая ничего не значила в гражданской сфере. Он полагал, что этот акт был продиктован политическими, административными и полицейскими соображениями. С его помощью стремились положить конец бродяжничеству и преступлениям и прекратить переманивание крестьян с чужих земель на свои, которое особенно практиковали богатые в ущерб бедным. Следствием запрещения переходов, в связи с юридической неопределенностью древнерусского быта, Кавелин считал «постепенное смешение двух сословий: холопского и крестьянского». Сливаясь, они воздействовали одно на другое; многие положения, относившиеся сначала к одним холопам, были перенесены и на крестьян. «Удерживались неважные, чисто формальные исторические различия, более и более терявшие смысл», – подводил он итог процессу⁴⁹.

«Смутное время» не особенно занимает Кавелина. Сложные события начала XVII в., как ему казалось, не повлияли на общее развитие страны. Он считал, что эта эпоха вообще относится скорее к политической, нежели к внутренней истории России. Зато она «обнаружила, что идея государства уже глубоко проникла в жизнь: Россия сама встала на свою защиту во имя веры и Москвы, тогдашнего государственного центра нашего отечества»⁵⁰. Годы царствования первых Романовых представляются Кавелину временем, когда «все успокоилось» и «опять возобновилась на время прерванная борьба царей с отживающими остатками догосударственной России». Эту борьбу правительство вело, как и прежде, в области административной, но теперь она велась тихо и медленно. Алексей Михайлович обходит Думу и все важнейшие дела совершает через подьячих Тайного приказа, преследует местнические споры, которые сами по себе «становятся мало-помалу безвредными для государства»; наконец, в 1682 г. Федор Алексеевич уничтожает местничество. Областные правители сначала были ограничены и стеснены в своих действиях, а затем из помещиков превращены в воевод⁵¹.

Кавелин усматривает изменения не только в области административного устройства, но и в гражданском быту России XVII в. Он видит их прежде всего в том, что юридическое начало берет верх над кровным родственным, в частности в изменении порядка наследования, в имущественных и личных отношениях между членами семей и родов, которые стали нуждаться в посредничестве государства и более не основывались на обычаях. И еще одну особенность переходного периода отмечает Кавелин: порчу общественных нравов. Ее он считает естественной и необходимой спутницей всех переходных эпох, порожденной грубой, неразвитой и непризнанной личностью, искавшей простора, не способной развиваться в тесном кругу преобладавших кровных отношений: «И без всяких посторонних влияний она (личность) рано или поздно предъявила бы свои права и в частном общественном быту, как прежде предъявила их в политическом и государственном. Закон жизни был один: и явления были одинаковы»⁵².

Итак, главный результат исторического развития древней Руси Кавелин видел в том, что оно привело к возникновению первых зачатков государства и начал личности. Независимость личности

ранее всего проявилась в сфере политической и государственной, где она нашла свое наиболее яркое и полное выражение в лице Петра I. «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза осуществления начала личности в русской истории», – писал Кавелин. Он решительно выступал против тех, кто утверждал, что эпоха реформ «пришла слишком внезапно, действовала круто, насильственно, разорвала русскую историю на две половины, совершенно между собою несхожие, ничем не связанные... лишила Россию национальности, подчинила ее исключительному господству европейских элементов и апостазию от национального возвела на степень добродетели». Кавелин доказывал, что реформы начала XVIII в. не провели резкой грани между старой и новой Россией, и обращал внимание не только на внутреннюю, но и на внешнюю связь между ними. По его мнению, эта связь выразилась, в частности, в том, что сам Петр I, не различая старой и новой России, в своем законодательстве сливал их воедино, а своими преобразованиями давал ответы на вопросы, поставленные в древней Руси, показав тем самым свое хорошее знакомство с русской действительностью.

«Непроходимая бездна» между старым и новым создана, по Кавелину, «воображением, совершенно отвлеченным пониманием истории». В действительности как на Западе, так и в России между новым и древним миром существует прямая связь. Он приводит в пример Наполеона I, который «создал новый порядок вещей во Франции, нисколько не похожий на тот, который им сменился», однако никто не говорит, что Франция до Наполеона и после него – две совсем разные Франции. Что же касается времени, когда эпоха реформ стала подходить к концу, когда нерешительность и сомнение «поразили ум и деятельность», то в этом новом явлении Кавелин видел не следствие реформы, а «необходимую прелюдию к другому порядку вещей, который тогда зарождался»⁵³.

Главное обвинение в адрес «эпохи преобразований» состояло, как полагал Кавелин, в том, что она будто бы лишила народ русский народности и подчинила его европейскому влиянию. Он считал это обвинение плодом недоразумения, порожденного, с одной

стороны, различным толкованием слова «народность», с другой – отвлеченным взглядом на русскую историю. Кавелин объяснял, что под «национальностью», «народностью» применительно к разным эпохам следует понимать различные вещи. В ранний период развития, «когда народ пребывает в непосредственном, природном состоянии», народность неразрывно связана с внешними формами его существования, и перемена формы означает в этот период утрату народности. Что же касается более развитых форм человеческого общества, отличающихся более богатой духовной жизнью, то здесь «национальность становится выражением особенности нравственного, а не физического существования народа». С этой точки зрения, полагал он, русская народность в первом смысле сильно изменилась, причем эти изменения начались еще до реформ XVIII в. В другом смысле русские никогда не теряли «народности», оставаясь русскими и славянами. Кавелин утверждал, что в результате реформ не Европа перешла в Россию, а русские «оевропеились», оставаясь вместе с тем русскими.

Таким образом, статья Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» давала общую концепцию исторического развития России. На фоне охранительной историографии и идей ее защитников концепция Кавелина содержала черты определенного либерализма, соответствовавшего требованиям отмены крепостного права. Вместе с тем, выделяя решающую роль государства в историческом развитии России, подчеркивая значение реформ начала XVIII в., проведенных царем-преобразователем, Кавелин давал и историческое обоснование мысли о возможности и необходимости осуществления реформ самой императорской властью. Эти взгляды были подхвачены либеральными кругами, недовольными крайней реакцией николаевского царствования. Что же касается историков либерального направления, то, получив общую и законченную теорию исторического развития России, они использовали ее в своих исторических трудах для осмысления и изложения истории России и отдельных ее проблем.

Примечания

- 1 *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. СПб., 1897. Стлб. 5.
- 2 Там же. Стлб. 6–7.
- 3 Там же. Стлб. 7.
- 4 Там же. Стлб. 8.
- 5 Там же. Стлб. 11–12.
- 6 Там же. Стлб. 14.
- 7 Там же.
- 8 Там же. Стлб. 15.
- 9 Там же. Стлб. 16.
- 10 См.: *Кавелин К.Д.* Злобы дня // Русская мысль, 1888. Кн. 3, 4.
- 11 *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России. Стлб. 16.
- 12 Там же. Стлб. 18.
- 13 Там же. Стлб. 23–24.
- 14 Там же. Стлб. 24.
- 15 Там же. Стлб. 25.
- 16 *Валк С.Н.* Историческая наука в Ленинградском университете за 125 лет // Ленинградский государственный ордена Ленина университет. Труды юбилейной научной сессии. Секция исторических наук. Л., 1948. С. 55.
- 17 *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России. Стлб. 26.
- 18 Там же. Стлб. 27–28.
- 19 Там же. Стлб. 28.
- 20 Там же. Стлб. 29.
- 21 *Радищев А.П.* Полн. собр. соч. Т. 1. М.; Л., 1938. С. 262.
- 22 *Куницын А.* Рассмотрение речи президента Академии наук // Сын отечества, 1818. Ч. 46. С. 189.
- 23 *Болховитинов Е.* Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода. М., 1809. С. 52.
- 24 *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. III. СПб., 1818. Стлб. 121.
- 25 Там же. Т. IV. Стлб. 138.
- 26 Там же. Т. VI. Стлб. 8.
- 27 Там же. Т. III. Стлб. 70, 103; Т. VI. Стлб. 88.
- 28 См., например: *Волк С.С.* Исторические взгляды декабристов. М.; Л., 1958. С. 321–347.
- 29 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. VII. М., 1958. С. 160, 161.
- 30 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. V. М., 1954. С. 405–406.
- 31 Там же. С. 405.
- 32 См.: *Иллерицкий В.Е.* История России в освещении революционеро-демократов. М., 1963. С. 160–165.
- 33 *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России. Стлб. 33.
- 34 Там же. Стлб. 33–34.
- 35 Там же. Стлб. 34.
- 36 Там же. Стлб. 35.

- 37 *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России. Стлб. 36.
38 Там же. Стлб. 41.
39 Там же. Стлб. 42.
40 Там же. Стлб. 43.
41 Там же. Стлб. 44.
42 Там же. Стлб. 45–46.
43 Там же. Стлб. 46.
44 Там же.
45 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. III. М., 1953. С. 20.
46 См.: *Мордовченко Н.* Иван Грозный в оценках Белинского // Звезда, 1945, № 10–11. С. 183; *Кийко Е.И.* Белинский в «Современнике» // Ученые записки Ленинградского университета, 1954. № 171. Сер. фил. наук. Вып. 19; *Иллерицкий В.Е.* Указ. соч. С. 176.
47 *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России. Стлб. 49.
48 Там же. Стлб. 53–54.
49 Там же. Стлб. 54.
50 Там же. Стлб. 55.
51 Там же.
52 Там же. Стлб. 56.
53 Там же. Стлб. 60–61.

Библиография

- Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. III. М., 1953.
Болховитинов Е. Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода. М., 1809.
Валк С.Н. Историческая наука в Ленинградском университете за 125 лет // Ленинградский государственный ордена Ленина университет. Труды юбилейной научной сессии. Секция исторических наук. Л., 1948.
Волк С.С. Исторические взгляды декабристов. М.; Л., 1958.
Герцен А.И. Собр. соч. Т. VII. М., 1958.
Иллерицкий В.Е. История России в освещении революционеро-демократов. М., 1963.
Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. СПб., 1897.
Кавелин К.Д. Злобы дня // Русская мысль, 1888. Кн. 3, 4.
Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. III. СПб., 1818.
Кийко Е.И. Белинский в «Современнике» // Ученые записки Ленинградского университета, 1954. № 171. Сер. фил. наук, вып. 19.
Куницын А. Рассмотрение речи президента Академии наук // Сын отечества, 1818. Ч. 46.
Мордовченко Н. Иван Грозный в оценках Белинского // Звезда, 1945.
Радищев А.П. Полн. собр. соч. Т. 1. М.; Л., 1938.

В.В. Лазарев

В.С.Соловьев о жизненной драме Платона

Владимир Сергеевич Соловьев за два года до своей кончины завершает философское исследование «Жизненная драма Платона» (1898) и публикует затем очень значимый очерк «Жизнь и произведения Платона» (предисловие к публикации переведенных им с греческого «Творений Платона», 1899), где осмысляет переведенный им свод произведений Платона и изображает жизненный и творческий путь ученика Сократа. Кроме нового пояснения общеизвестной завязки Платоновой жизненной драмы, вызванной одною из величайших трагедий во всемирной истории, смертью Сократа (399 г. до н. э.), Соловьев считал нужным и важным показать на диалогах Платона развертывание последующих этапов сгущавшейся и нараставшей в его жизни и творчестве драмы, вплоть до катастрофического завершения пути великого греческого философа. Владимир Францевич Эрн отнес Соловьева к тем, кто сумели высвободить Платона от груд схоластического мусора платонической литературы в XIX веке и начать читать его творения «с собственным своим разумением и с сочувствием “конгениального” постижения», что предшествующим исследователям не очень-то удавалось¹.

Платона Афинского (427–347 гг. до н. э.) **окужал хаос** гибнущего классического полиса, и он остро чувствовал эту надвигающуюся катастрофу греческого мира. В чем-то сходную тревогу испытывал к концу своей жизни и Вл.Соловьев (1854–1900). Какие-то трудно уловимые перемены, внутренние ли, внешние

ли жизненные обстоятельства, так или иначе побуждают русского мыслителя обратиться к трагической стороне нашего существования. Надо полагать, не случайно, а в существенной связи с потребностью в новом истолковании зла, с начавшимся изменением своего понимания проблемы зла приступил Владимир Соловьев к анализу трагедии, разыгрывающейся не на театральной сцене, а в самой жизни, где без нахрапистости действительного и деятельного зла трагизм едва ли мог бы проявиться во всей своей вздыбившейся мощи.

Анализ Соловьевым жизненной драмы Платона служит в известном смысле псевдонимом осмысления им своей собственной жизненной ситуации. В предчувствии надвигающихся грозных событий XX века, действительно разразившихся вскоре после его смерти, когда Россия поверглась в круговорот войн и в вихри революционных бурь, русский философ не случайно, а именно в контексте трагического миропонимания, открыто заговорит в предсмертном своем произведении о реальности *зла*, которое прежде – вплоть до публикации «Оправдания добра» (1897, 1899) – зачастую трактовалось им, собственно, как некоторый изъян в добре.

В высшей степени символично, что на пороге XX века, века катастроф и действительного вступления сил зла на авансцену мировой истории, им были написаны «Три разговора» (с приложением «Повести об антихристе») – «этот русский Апокалипсис» (С.А.Левицкий).

Критический поворот во взгляде, намечавшийся в «Чтениях о богочеловечестве» (1877–1881), готовился у Соловьева и в исследовании о Платоне, которое полемически затронуло собственную позицию Соловьева, само существо его философской мысли. Переводя и комментируя собрание сочинений Платона, он не мог не получить глубокого впечатления от того, как в потрясающе драматической форме Платон изображает высокий духовный образ своего учителя. Казнь Сократа была для Платона трагедией не разлуки ученика с учителем. Трагизм, как видится Соловьеву, в том, что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью; что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи. Как же жить в этом царстве зла, как жить там, где праведник должен умереть?

«Свой идеализм – и это вообще мало замечалось – Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»². Соловьев настаивает на мысли, что не абстрактно-гносеологические стимулы, не умозрительно-теоретические запросы, касающиеся природы познания, а этические проблемы, которые целиком занимали Сократа, продолжали волновать и Платона. Да и сама отвлеченность Платона от практических жизненных задач в пользу чистого умозрения возникла у него на почве нравственной. Теоретический дуализм между истинно-сущим и иллюзорным бытием был ближайшим ответом Платона на вопрос о добре и зле.

У Сократа склонность людей к злу объяснялась лишь незнанием и умственными ошибками. Отрицание зла как такового придавало его учению оптимистический, восторженный характер, который, однако, должен был исчезнуть из настроения Платона после смерти его учителя. «Смертный приговор Сократу за его решимость держаться одного чистого добра и правды обнаруживал в человеческой природе и жизни такую глубину зла, какую нельзя было объяснить одним незнанием и нелогичностью»³.

Соловьев говорит о *первом самостоятельном мировоззрении Платона*: оно явилось «незаметным сперва для него самого» результатом по-новому пережитого зла. Такое рассуждение Соловьева показывает, что и у него самого начинает исчезать долго державшийся характер учения, страдавшего недооценкой зла. Философ делается более зорок, чувствителен и серьезен в своем отношении к злу, но пока что не упоминает о завладевавшем им самим вопросом и не раскрывает выход из обнаруживающихся здесь трудностей. Дело пока что в постановке проблемы и в подспудной ее проработке, не в разрешении. Он – на подступе к новому взгляду. Прежде объяснявший зло как неполноту (недостаток) или меньшую степень добра, Соловьев начинает углублять собственное понимание, пока, наконец, не приходит (в предисловии к «Трем разговорам») к прямому и открытому утверждению реальности и действенности зла в мире.

Из собственного жизненного опыта Соловьева проистекала задача, во вполне христианском, в православном оформлении ее выглядевшая довольно просто и ясно, – осуществлять, претворять,

воплощать добро: «...не только *принимать* благодать и истину, данную во Христе, но и *осуществлять* эту благодать и истину в своей собственной и исторической жизни». Но именно осуществление должного встречает затруднения, встает камнем преткновения перед Платоном, мыслителем дохристианским. Искания античного философа Соловьев анализирует проникновенно, критически, сопереживая и софилософствуя.

С казнью Сократа выявилось принципиальное противоречие существующего порядка добру: он – по существу дурной и нравственно неприемлем. Значит, нельзя принимать в нем деятельного участия человеку, ищущему не внешнего успеха во что бы то ни стало, не кажущегося наслаждения и не мнимой выгоды, а истинного блага, или добродетели. Поэтому в центре забот – уходение от мира. По логике своего *убеждения* Платон должен был бежать от мира; с этим связалось бегство из родного города в Мегару, где он вдали от всяких дел предается чистой теории: математическим и диалектическим задачам и упражнениям. Вернувшись в Афины (через пять лет после смерти Сократа), он продолжал сначала вести жизнь философа, далекого от дел общественных. Об отрешенном идеализме Платона в эту пору свидетельствуют диалоги: «Кратил» – о природе слов; «Теэтет» – о том, *что* есть знание; «Софист» – об отношении между сущим и не-сущим; «Парменид» – о едином и многом, или об идеях.

А вот при сопоставлении такой отрешенной точки зрения с последующими стремлениями Платона к социально-политическим преобразованиям, с его упорными попытками не только определить истинные нормы общественных отношений, но и воплотить эти нормы в устройстве действительного образцового государства Соловьев усматривает этап, до поры до времени представляющий «явное противоречие, непроходимую пропасть». И этот разрыв ждет своего преодоления. В диалогах Платона «Федр» и «Пир» обнаруживается кризис, вызванный требованиями нового жизненного опыта.

В «Федре» появляется императив реального, а не только мысленного осуществления идеи, ибо идеей определяется то, что должно быть ей подчинено. Если сама действительность (например, в лице Платона) устремлена к идеям, то и идеи должны превратиться в действительность, материализоваться, воплощаться.

В Платоне наместились два потока мысли, несогласованность между которыми не сразу была осознана им. Соловьев обозначил их как «два существенно различных мирозерцания», лишь генетически между собою связанных. Первое из них – идеализм отрешенный и пессимистический, второе – идеализм положительный и оптимистический. Согласно первому, «мир весь во зле лежит». Истинный философ должен отрешиться от всяких практических интересов и замкнуться в себе, устраниться от дел публичных, внутренне умереть для этого несправедливого, неистинного, порочного мира. Согласно второму мировоззрению Платона, мир в добре лежит, в нем запечатлены идеальные нормы бытия; человеческое общество имеет положительное значение, оно предназначено воплощать в себе правду; философ должен заниматься делами общественными и распоряжаться ими, как законодатель и правитель; назначение мудреца и праведника – в том, чтобы царствовать или по крайней мере быть царским наставником.

Прямо согласовать эти два мировоззрения нет никакой возможности. Платон, уже после смерти Сократа, самостоятельно утвердившись сначала в отрицательном, безусловно пессимистическом отношении к миру и жизни, затем переменял его на другое, в существенных чертах противоположное.

Встречающееся здесь затруднение удачно раскрыл в свое время Фихте на примере ситуации ученого, стремящегося соединить действительность своей идеи с ее чистотой, ее влияние в мире с ее идеальными достоинствами. Идея должна выйти из сокровытости в душе ученого, должна выступить вовне и овладеть миром. Пойдет ли мир навстречу? Возжелает ли и в силах ли будет мир овладеть идеей, принять ее сообразно ее содержанию? Идея у мыслителя так и норовит вырваться из глубины его существа и пробиться в существование. Но мир бессилён воспринять эту идею в ее чистоте, напротив, он стремится низвести ее до обыденного воззрения, сетует Фихте. «Едва ли кто из деятелей, имевших значительное влияние на свою эпоху, не признался сам себе в конце своего жизненного пути, что всегда ошибался в своих расчетах на свою эпоху, ибо никогда не считал ее столь испорченной и тупой, какой, однако, она оказывалась впоследствии»⁴.

У мира, у общества свои соображения, свой недружелюбный прищур на такого мудреца и праведника, возмутителя спокойствия, бросающего вызов всему установившемуся жизненному укладу, –

не место ему в этой среде, он должен быть приговорен к смерти. Фихте четко сформулировал антиномичность двух направлений возможной деятельности в этой ситуации: либо поддаться искушению умерить требование чистоты идеи в пользу состояния эпохи, чтобы приспособить идею к действительности и, значит, «представить священное низменным», либо «совершенно пренебречь своей эпохой, отречься от нее и не желать иметь с нею решительно ничего общего»⁵. Мыслитель может либо поступиться чистотой своей идеи – и тогда он, пожалуй, возымеет влияние, – либо ничем в ней не поступиться.

Платон в конце концов явно склонился к первой возможности. Но прежде (ради монизма в напряженнейшей его форме) он все же взялся – и с величайшим энтузиазмом – выявить надлежащую точку соединения возвышенной идеи и действительности, чтобы установить вполне адекватный идее способ осуществления ее. Однако вслед за восторженным почитанием в этот период единящей силы *любви*, утвержденной в результате критического высвобождения от извращений и выявления беспримесного Эроса, произошло непредвиденное крушение выдвинутой концепции.

Я заранее отмечаю эти моменты парадоксального развития, чтобы яснее представить понимание Соловьевым жизненной драмы греческого мыслителя, *измену* которого (учению Сократа, а потом и своему собственному), в отличие от Соловьева, чаще спешили – и до, и после него – обличить, заклеить, морально осудить, прежде чем осмыслить и постичь в ее своеобразии. Так у нас отвергали и бичевали экзистенциализм, пока не принялись за его изучение, пока не приступили к его постижению.

В метафизическом дуализме Платона (в период его мироотрицания и мироненавистничества) наличному миру приписывалось только кажущееся бытие, по существу же он есть не сущее, в основе своей он есть небытие. Ибо то, что только *кажется* как бы *сущим*, очевидно, тем самым *есть не сущее*. Однако, ощущая себя живущими и действующими в этом мире, мы не можем сказать, что он есть безусловное небытие, что его вовсе нет, в каком-то смысле он *есть* (как это доказывается в диалоге «Софист», 258 d, в опровержение учения Парменида о несуществовании небытия: небытие существует как «природа иного», т. е. как инобытие). С другой стороны, в диалоге «Парменид» доказывается, что истинно-сущее

следует мыслить не как исключительно тождественное себе единство, что в нем есть «одно» и «многое», «то же» и «другое», так что в различиях его необходимо присутствует относительное небытие, поскольку «одно» есть и *не есть* «многое», «то же» есть и не есть «другое». Значит, между двумя мирами – мыслимым (истинным) *бытием* в мире идей и реальным *небытием* в мире явлений – имеется нечто общее и появляется *возможность* их соединения, пока что абстрактная.

Платону нужно было найти действительное начало, опосредующее два мира и объединяющее их на деле. Если бы это было делом метафизики, задачей абстрактного мышления! Средств к тому в этой области не могло быть найдено. Настойчиво стремясь к монизму и повинувшись (как Сократ – тихому голосу в своей душе) некоему встречно раскрывшемуся ему значительному внутреннему фактору, Платон своим учением об *Эросе* (в «Федре» и «Пире») вознамерился заполнить скандальную пропасть между двумя явственно расколотыми мирами своего воззрения, между отрицательным и положительным идеализмом. Причинно-следственное объяснение появления именно эросного видения было бы натяжкой, «естественное» истолкование было бы очень искусственным.

А что сказать о диалектическом переходе к противоположному воззрению и о синтезировании одного с другим? В.Ф.Эрн в своем исследовании «Верхнее постижение Платона» (1917) расценивает диалектику как орудие вторичного, рефлексивного «усвоения» и выражения постигнутого, а первоначальным, «поистине коренным» познанием считает самопостижение, т. е. «неразложимый факт внутреннего опыта». Сознание постигающего здесь – своего рода *внутренние Дельфы*, сообщающие высшее и безусловное ведение, для человеческого уха звучащее глухо, темно и непонятно. «Жрецы философской рефлексии» истолковывают его и при посредстве диалектики переводят в термины общезначимого сознания.

Отрицательный дуализм Платона, как естественная реакция на аномалию Сократовой смерти, еще не заключал в себе всемирной силы любви. Аргюи Платон со своей точки зрения, безусловно противопоставляющей идеальное реальному, духовное плотскому, никак не мог бы прийти к высокой оценке эротического состояния, – в таком комментарии Соловьева просвечивает собственное

его понимание высокого смысла любви, как это видно из его работы «Смысл любви» (1892). Соловьев сделал плодотворное предположение об Эросе в учении Платона как о ключе к пониманию основных его взглядов и совокупности главных творений в их жизненном единстве. «Гениальная, хотя и загадочная и недоговоренная концепция Платоновой жизни, данная Влад. Соловьевым, вся сводится к тому, что, несмотря на все препятствия, наставленные бесчисленными исследователями, Соловьев *почувствовал* реалистический и биографический смысл эротического опыта, о коем свидетельствует вторая речь Сократа <в диалоге «Федр»>, т. е. сумел отнести к этой речи как к одному из важнейших *документов* “жизненной драмы” Платона»⁶.

Пафос человеческой любви нельзя приурочить по существу ни к духовным только, ни к одним плотским потребностям, ибо и те, и другие могут удовлетворяться и помимо этой любви. В страстном влечении к неразъятости, чаянии подлинно эросной любви кроется тоска по целостности, жажда предчувствуемой одной, единой природы в человеке, а не «двух природ» в нем. Собственный философский опыт подсказывает Соловьеву, что при *подходе* к платоновскому Эросу следует ожидать встречи «с чем-то особым, самостоятельным и серединным, относящимся именно не к той или другой стороне нашей природы, а к ее целости, или полноте»⁷.

Надо заметить, что именуемое у Платона *Эросом* и *относящееся* к целости, или полноте, еще не *есть* у него безусловная целостность, не вполне *есть* полнота. Это – сила средняя между богами и смертными, важное промежуточное переходное звено, но только звено, не всеохватная целостность. Соловьев говорит о Платоновом Эросе как переходе и *связи* между двумя мирами; в нем, в Эросе, достигнуто совмещение (идеальной природы с чувственной), но в нем же положительная сторона совмещения потом, к сожалению, утратилась, осталось только отрицательное единство, разрывное, не монистичное⁸.

А ведь Эрос – это принцип единения и согласия в любви. Между тем уже в русле воззрений своего предшествующего периода *мироотрицания* Платон нещадно бичевал Эрос за себялюбие и эгоизм. В период ухищрения от всего земного, от «пещерной» жизни, в период вражды ко всему «пещерному»⁹ и последовательного освобождения души от всякого соприкосновения с телесностью

(«Федон») сам Эрос предстал у Платона энтузиастом «пещерности», ловцом и тюремщиком человеческих душ, сманивающим к эгоизму и своекорыстию.

Вражда ко всему пещерному, уходение от «пещерной жизни» как зла – это уходение от всего земного, отрицание пещерного обитательства и обличение пещерной мудрости, воспарение в надпещерье, созерцание звездного неба, т. е. светил, но в их бесконечной ночной отдаленности от глаза. Такова была эпоха величайшего эротического томления и крайнего дуализма Платона, т. е. все то, что в первую очередь и с легкостью усваивают о его учении. Однако это только подступ к новому и труднейшему познанию, к «солнечному постижению», по оценке В.Ф.Эрна, *органичная* часть, но только *часть* Платонова духа. Скажем осторожнее: *неотъемлемая* часть.

Эрос выступает у Платона сначала (т. е. в первой речи, которою наделен Сократ в «Федре») только в частном и ущербном, а не в целостном своем определении, и потому в искаженном виде, не как принцип соединения в любви, а как начало чуждости и враждебности, как источник связанностей, – не уз, а обуз, сковывающих и замыкающих нас в эгоистической изолированности, а не освобождающих от нее, – не принцип интимных уз подлинной взаимной любви. Прикидывающийся любовью, Эрос есть последний принцип *своекорыстия*, он учит любить свои жертвы «вольчей любовью».

В «Федре» *солнечный экстаз* стал новым опытом переживания Эроса, против которого, а в сущности против человеческих извращений его, долго и упорно боролся Платон, по роковой ошибке возводя хулу на сам Эрос. В этом диалоге он вкладывает в уста своего героя (во второй речи Сократа) ставшую теперь уже совершенно чуждою Платону речь об отрешенном отрицании сына Афродиты, о вражде к Эросу, пережитой Платоном в период восхождения к миру истинных предметов. В первой речи, за которой в «Федре» следует опровергающая ее вторая речь, Сократ не мог не высказать то, что вслух высказать *стыдно*, о чем очень хотелось бы умолчать. И в этом Эрн усматривает несомненную черту «покаянно-катартического действия»: очищение от оскорбления, нанесенного божеству первой речью Сократа. Во второй его речи чисто формально было бы правильно видеть просто *от-*

каз от первой, в подтверждение чему можно было бы сослаться на эмоциональную насыщенность в именовании ее «ужасной», «нечестивой», – только опровержение и отречение, а не парадоксальное единство с последующей. А ведь обе даны одним и тем же лицом в одном и том же диалоге, и обе необходимы для общего понимания.

Искреннее покаяние, надо признать, заключает в себе живую и напряженную связь с тем, в чем каются. У Платона первая речь Сократа – прямо-таки необходимая предпосылка для второй, служит существенным предметом опровержения для второй речи, иначе последняя, взятая отдельно, изолированно, повисала бы в воздухе. Ибо для верного ее понимания нужно острое переживание изменения сознания и того, что в нем изменилось. Это изменение не коснулось Федра, участника диалога, и Сократ требует соответствующего изменения от своего собеседника, потому что и в слушателе должен произойти переворот. Эрих Эрнст находит нужным обращенное к Федру требование распространить на всякого читателя второй речи Сократа с целью обретения им «внутренней, сочувственной и вникающей “установки” сознания, без коей вообще невозможны акты понимания и усвоения чужих постижений»¹⁰.

Таким образом, предшествующая установка сознания, мироотрицающая, увлекающая из наличного мира к миру прекрасных отвлеченных идей, хотя бы и основывающаяся на нечаянном, невольном заблуждении, не должна быть просто отброшена. Отвержение еще не есть преодоление, отрицание еще не есть победа. Прежняя точка зрения как предпосылка последующей еще подлежит переосмыслению и уяснению в свете новой установки сознания, более глубокой, соединяющей расторгавшееся. Соловьев обратился к попыткам возведения Платоном *разводного моста*.

Эрот у Платона двояк: в человеческом мире он оказался плохим посредником для единства. Ранее сложившийся дуалистический идеализм у Платона по существу прямо противопоставлял всю нашу живую действительность тому, что истинно есть. Хотя сам человек причастен обоим мирам, но дуализм не допускает внутреннего единства в человеке. Две разнородные половины в нем спаяны только внешним образом. И настоящего моста между двумя мирами нет как нет. Для разума это означает отсутствие всякой существенной связи.

Такая же раздвоенность в божественном мире между двумя Афродитами – Уранией и Пандемосом (Небесной и общенародной). Любовь первой из них – «сама небесная», ценная тем, что «требуется от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите – пошлой» (Платон. Пир. 185 с). По наблюдению Соловьева, «Платон хорошо различал, но дурно разделял» Афродиту Небесную и Афродиту «площадную» (или «пошлую»)¹¹. То же надо сказать об Эросе¹². Эрос Платона – не бог, но нечто божественное, находящееся посередине между вечной и смертной природой, некое могучее демоническое существо, связывающее небо и землю. Как посредник он *двояк*. От него проистекает противоположность нравственного и безнравственного отношения к этой жизни. А сама жизнь заключает в себе два начала, два различных Эрота: у здорового начала один Эрот, у больного – другой. Смутно очерчивается и третий Эрот, могущественнейший, примиряющий враждебные начала и внушающий им взаимную любовь, отвечающий людской жажде целостности, указывающий дорогу и ведущий к целостности¹³.

Соловьев не задерживается на той странности, что впоследствии Эрот, все еще продолжая существовать у Платона уже под пифагорейским именем мировой души, единой и благой, каким-то непонятным образом оказался вместе с тем расторгнут на две мировые души, добрую и злую, чем усугубился кризис платоновского идеализма¹⁴.

Указанная странность и непонятность получила у Соловьева еще в «Чтениях о богочеловечестве», независимо от его обращения к Платону, определенное если не решение, то развертывание и толкование на модели претворения мировой души в ее действиях на непосредственно человеческом уровне. Соловьев вносит некоторую ясность, развивая шеллингианское различие потенциальности и актуальности применительно к соотношению добра и зла в человеке. В нем энергия самоутверждения воли как энергия зла в его душе «должна быть переведена в потенциальное состояние для того, чтобы новая сила добра перешла, напротив, в акт»¹⁵.

Сколь ни привлекательна концепция вытеснения актуального зла в потенциальность, сам же Шеллинг, развивший этот взгляд, почел такую победу над злом не окончательной. Как джин, зама-

ненный в бутылку, все же грозит вырваться когда-нибудь из-под накрепко вогнанной пробки наружу, так нет гарантий, что зло не вырвется из плена «потенциальности». Соловьев признает, что в деле преодоления морального дуализма путь этот не общезначимый и не безупречный, а достижение – не полное. Изживать зло вытеснением его и заключением в потенциальность – еще не высшая установка. Как не раз повторяет Е.Н.Трубецкой, нужно полное и окончательное преодоление зла – «в самой его потенции, в самом его источнике, *в свободе* самоопределяющейся твари». Он поясняет: «Это – не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением. В этом и заключается существенная черта христианского решения жизненного вопроса. Евангельское повествование о земном подвиге Христа начинается как раз с рассказа *о победе Его над искусителем*»¹⁶. Дело не в свободе от соблазна (потенции зла) и не в отрицании зла, а в преодолении; мало избегать зла, надо препобеждать.

Углубляясь в этот вопрос, придется говорить о победах не столько физических (насильственных, от которых зло как раз и укрывается в потенциальность), сколько духовных, о победах не столько через неприятие, ненавистничество, тем более через принуждение к добру, сколько силой любви, преобразующей злое в доброе. К подобного рода направлению настойчиво пробивался Платон. Он приложил величайшие старания в деле методичного очищения благородной и возвышенной любви от эгоистических ее извращений, от зла эгоизма, от всего примешивающегося к чистоте Эроса, чтобы достичь незыблемого, обрести подлинное знание, через мысленное разделение добраться до некоего неделимого («Федр» 277 b–c), до идеальной сверхчувственной сущности. Он вполне готов был простереть активность Эроса в чувственный мир, но мысль о вытеснении и изгнании зла из этого мира все же оставляла еще не затронутым в самом его корне зло моральное, склонное прикрываться видимостью добра, коварно прикидываться добром.

Соловьев же увидел необходимость и нашел путь одолевать зло не только внешними сдержками и оттеснением, а изнутри, в духе христианского отношения, любовью, которая пленяет эгоизм и преобразует его. Это и будет надлежащим единением, примирением с врагом не компромиссно, а по существу; «существо же примирения есть Бог, и истинное примирение в том, чтобы не по-

человечески, а «по-божьи» отнестись к противнику»¹⁷, отнестись по-божьи к «духовному существу» его. «Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, Сам не только может любить их, но умеет пользоваться ими для своего дела»¹⁸.

Русский мыслитель отважился говорить о зле эгоизма как предпосылке (не причине!) зрелого добра в душе человека, не стихийного, а сознательного, нравственного добра в нем, для превращения добра на духовном уровне. Простого пребывания в природной нравственности очень уж недостаточно. Без силы эгоизма само добро в человеке остается «бессильным и холодным», только абстрактной идеей. «Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т. е. эгоизма», так «в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра»¹⁹.

До четкого выявления подобной преобразующей функции окрыленного любовью деятельного добра Платон не доходил. Зато он явно приближался к пониманию зла не как интеллектуального заблуждения, миража нашего сознания, а как вполне реальной и грозной силы. Но это вело к новым затруднениям для монистического воззрения.

Владимир Францевич Эрн в подробностях проследил в «Верховном постижении Платона» (не завершеном из-за ранней кончины) своеобразии труднейшего пути античного философа к постижению реальности зла. В результате тщательного анализа «Федра» и «Пира» Эрн установил действительную дуалистическую разделенность в области зрелой эротике Платона, разделенность не по горизонтали: верх – низ, небо – земля, а в ином измерении: правое – левое, добро – зло; или, выражаясь в христианских терминах совсем резко, Бог – Сатана. Дело в том, что простой и наивный дуализм земли и неба, чувственного и сверхчувственного в эротических явлениях Платону был вовсе неизвестен. Эроса возненавидел он не за чувственность, а за своекорыстие, т. е. не за саму связующую деятельность, а за то, что связывает он цепями рабства и пещерности. Свокорыстие, хотя и приписанное всей сфере телесности, тем не менее вовсе не отождествлялось с последней. Оно глубже «телесного», оно *духовное качество*. – Вот

«слой», или уровень, на котором зло эгоизма встает сильнейшей преградой добру. Заблуждение Платона все сводилось к тому, что своекорыстие под видом первичного качества он приписал безусловно всей деятельности Эроса связующего, оставив себе для почитания лишь Эрос безусловно отрешенный.

Конечно, Платон стремился не просто к идее, а к положительному претворению ее, чтобы достичь подлинно органичной целостности, монизма. Эрн обратил особое внимание на предпосылки к тому, на блестящие достижения Платона в его эротический период, хотя не они, а удручающие последствия, безжалостно выявленные Соловьевым, сделались завершающими в философии Платона.

Соловьев указал на «соскальзывание» Платона к последовавшим неудачам в развитии им эротического учения: «Извадивши в чувстве силу обоих Эросов и признав умом превосходство одного из них, он не дал ему побед на деле. Он удовлетворился его мысленным образом, забывая, что по самому значению *этой* мысли она неразрывно связана с долгом ее исполнения, с требованием, чтобы она не оставалась только мыслию; забыв свое собственное сознание, что Эрос “рождает в красоте”, т. е. в *ощутительной* реализации идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении»²⁰.

В диалогах «Федр» и «Пир» понятие высшего единства оказалось скрытым или слабо очерченным. Платонов Эрос не построил никакого действительного моста между двумя мирами и, по образному выражению Соловьева, «равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле – тоже с пустыми руками – на пустой земле, где правда *не* живет»²¹. Силы Платонову Эросу хватило только на созерцание истинной красоты, но не на воплощение ее.

От взора Соловьева не укрылось, что в «Федоне», а потом в «Государстве» Платон, говоря об умственном созерцании, уже вовсе не упоминает о пафосе любви. Представление о могуществе любви все же не прошло бесследно, оно уже не допускало возврата к отрешенному идеализму, равнодушному к жизни и миру. После его эротической эпохи, увековеченной в «Федре» и «Пире», для Платона начинается, по выражению Соловьева, «период *практического идеализма*», той установки, характер которой, как дурной выход для философа, в выпуклых чертах изобразил И.Г. Фихте в упомянутой работе «О назначении ученого».

Владимир Соловьев продвигался к преодолению сходной ситуации собственным путем. Его внутренняя работа в этом направлении столь глубока и мало понятна, что исследователи зачастую не берутся вникнуть в нее и ограничиваются краткими и общими констатациями: «кризис», «перелом в мировоззрении», едва ли не «измена» прежнему своему взгляду на характер зла, – подобно тому как к позднему Платону, только с гораздо большей уверенностью относительно последнего периода его творчества, выразившегося в «Законах» и «Государстве», прилагают штамп «измена», исходя в нелестных моральных оценках не из тогдашних условий жизни греческого мира, а из теперешних, и не из событий душевно-духовной жизни философа, а из представлений, сложившихся в более близкие к нам времена.

Порешить с докучливым дуализмом, или, в положительном выражении: утвердить и упрочить собственный монизм, руководствуясь собственным духовным опытом и уроком исследуемого мыслителя, – попытка эта предпринята Вл.Соловьевым в учении о Софии – самой интимной стороне его религиозной философии.

Свой духовный опыт видений Софии, Божественной Премудрости, трижды (1862–1875–1876 гг.) являвшейся ему в течение жизни в образе женщины необычайной красоты, Соловьев передал в поэме «Три свидания» (1898). В плане философском он хочет спасти монизм построением перехода от зла к добру и смягчить резкую грань между дуализмом и монизмом. Мировая душа (София), задуманная им как «элемент» не только положительной связи Бога и мира, в силу свободы должна была явиться и фактором отрицательной связи и по необходимости нести в себе эти двоякого рода свойства. Сама она по существу и есть коренная двойственность, обрекающая тварный мир на внутреннюю рознь. «Только как открытая во внутреннем существе своем действию Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, т. е. может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою, что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога»²².

Как душа и сущность мира, София у Соловьева переживает некое «метафизическое грехопадение», «метафизическую катастрофу», в результате коей распадается надвое, на Софию Небесную, вневременную, и Софию эмпирическую, или на человечество метафизическое и историческое. – Параллель злключениям Эроса, а потом и мировой душе Платона, очевидна.

Задолго до того, как приступить к переводам Платона, Соловьев в «Чтениях о богочеловечестве» (1881) заговорил о приключениях мировой души, этого идеального человечества, и о вытекающих из утверждения ею «себя без Бога» следствиях для эмпирической жизни мира и для реального человечества. Свободным актом мировой души объединявшийся ею мир отпал, как и она, от Божества и сам в себе разрознился на множество элементов, вступающих против Божественного единства и враждующих между собой. На непосредственно человеческом уровне воспроизводится свобода мировой души: человек может восхотеть иметь сущность Божества не от Бога, а от себя, и он «утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем»²³. Софийная мировая душа свободно отпала от Бога и свободно должна вернуться к Богу. Это значит, что и эмпирический человек должен на деле, свободно преобразиться сам и преобразить жизнь. Одних идей для этого совершенно недостаточно.

У Соловьева тем временем появляется такая характеристика зла в самоутверждающемся эгоистическом индивиде, которая представляется уже чем-то большим, нежели субъективным дефектом, нашим недостатком в понимании истинного добра. Теперь для русского мыслителя «личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть все-таки действительная сила» в мире, тогда как отвлеченная идея, не воплощенная в живых личных силах, является «только как светлая тень». Иначе говоря, если идея добра не воплощается, она бездейственна, бессильна, не действительна, она – только отвлеченная идея, а действительным и действительным в нашем мире оказывается сила зла. «Положительное убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман...»²⁴.

Но не всегда неосуществляемая идея в самом деле ложна. Неосуществляемость истинной идеи зависит от зла, черпающего силу в нашем бессилии и неспособности проведения ее до конца:

«не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи». Мы уже знакомы с отрицательным убеждением в идее, для которого такое приволье для лжи может простираться на все поднебесье. Ложь паразитирует на истине, равно как и зло – на добре, как и эгоизм на любви. Но неужели стоит отвергать всякий положительный смысл за низшими ступенями истины, добра, любви? Представление об этих ступенях достойно отвержения, когда они берутся не как ступени восхождения, а как предел досягаемости, далее которого ничего не светит, когда они принимаются за высшие в их отрыве от действительно высших. В таких случаях приходится говорить о гипертрофировании и гипостазировании ограниченных целеполаганий.

Соловьев исследовал в «Смысле любви» (1892) *идеализирование* любви, обратное тому, что принято именовать *платонизмом*: «любовную идеализацию», низводящую высший смысл любви к вожделенной низшей ее ступени. Это «идеализирование», собственно гипостазирование, есть превращение поставляемой цели в окончательную, «совсем не идеальную цель». Едва достигнутая, она как «путеводный луч гасится»²⁵ или уныло воспроизводится в сходных целеполаганиях, не озаряемых высшей идеей и не смыкающихся с нею, с этой действительно идеальной, а не идеализируемой целью, каковою иерархия ступеней извращается. (В обычно понимаемой *платонической любви* справедливо видеть любовь идеальную: недостаток в ней совсем не «идеальность», не превосхождение наличной реальности, а оторванность от реальности.)

Нет надобности умалчивать: долго и упорно продвигаясь к новому пониманию *зла*, во внутренних борениях преодолевая прежнее свое представление, Соловьев и приостанавливался, и шел на попятную, что заметно и в воследовавшем его исследовании учения Платона. Там, где им прямо заявлено о зле *сатанинском* и уместнее всего было бы рассмотреть этот крайний, радикальный выбор пути человеком, Соловьев уклоняется и отмахивается: это – антибожественное направление, «адский путь, о котором говорить не будем»²⁶.

Не лишне присоединить сюда наблюдение Эрна, разделившего явления Эроса у Платона по сторонам «правое» и «левое», где левое дурно тем, что оно нигилистично и извращено: левый низ – это растленный «без-эросный» Эрос Содома. «*Левый верх остается в совершенной тени. Но он идеально намечен.* По нашим

представлениям это будут “глубины сатанинские”, “Вавилонская Блудница”»²⁷. Бросается в глаза, что у Соловьева, как и у Платона, вроде бы и сказано о зле в его завершающем пункте, и вместе с тем какая-то недоговоренность.

В вопросах о противоположности истине (равно и красоте) у Соловьева такая же нечеткость, как и в вопросе о противоположности добру – зле. Эту неустойчивость правильно будет объяснять не только переходом Соловьева (как и Платона) к новой точке зрения, но и фактическим существованием области, допускающей объяснение с помощью прежнего воззрения, хотя еще недостаточно отдифференцированной от новой области постижения, требующей иного понимания. Где-то на переходном этапе еще допустимо (и соответствует прежнему подходу) представление Соловьева о *заблуждении* как *искаженной истине*: «Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение – по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею же оно держится, ею оно привлекательно, ею опасно, и через нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто»²⁸.

Важно учесть, на чем делается акцент в выражении «*искажение истины*», на чем ударение: на *истине* или на *искажении* ее. Либо истина остается, хотя и в искаженном виде, либо искаженная истина уже не истина. У Соловьева здесь нет полной определенности. Если под «искажением истины» разумеется не вполне верное понимание несомненной истины, просто некоторое заблуждение, то дело легко исправимо, такую погрешность можно устранить, простить, «оправдать» (есть и на солнце пятна). Зло такого заблуждения – это зло не всерьез. Интеллектуальное зло (заблуждение) – еще не обязательно зло моральное. Но если заблуждение «привлекательно» и «опасно», если оно скорее «более» (чем менее) глубокое, т. е. такое *искажение истины*, «о котором стоит говорить», то оно должно быть «понято и оценено» иначе²⁹.

У Соловьева здесь пока что нет четкого различения, а где оно намечается, там он еще колеблется и путается, а если сказать точнее, мучится, как, вероятно, мучился и Платон.

В «Оправдании добра» (1894–1897–1899), когда в русском философе уже назревал кризис, он не расставался с прежним пониманием зла в мире и (согласимся с оценкой С.А.Левецкого)

«очевидно по инерции, мыслил еще философскими пантеистическими категориями, в которые сам переставал верить. В этом отношении Соловьев заплатил дань XIX веку с его некритической верой в эволюцию»³⁰, верой в эволюцию как безусловный исторический прогресс в победах над злом, хотя уже ясно сознавал, что с возрастанием добра крепчает и зло. ...Очень уж напоминает положение и функцию *Эроса* в изображении автором «Жизненной драмы Платона» положение и функция *Софии* в работах самого Соловьева. Там и здесь – стремление утвердить монизм двух миров возведением их к единому миру; в обоих случаях – полагание опосредующего переходного звена, «души мира» (просто иное название у одного философа для Эроса – «Филеб» 28 b–30 d, у другого для Софии), ради претворения монизма; в обоих случаях – двоякость промежуточного момента, в силу чего человек обращен, с одной стороны, к миру добра, с другой – к миру зла, и стоит перед решительным выбором между ними, а сам в сердце своем подвержен встречному двоякому воздействию, противоположным силам с обеих сторон, стремящихся каждая (чья возьмет?) одержать победу над другою. При всех тонких и важных различиях тот и другой мыслитель одинаково остро переживают не только кризис идеи высшего единства, но и личную драму, и общественную, о продолжении которой придется говорить в другой статье.

Примечания

- ¹ «Только усилиями мировой науки последних десятилетий, – считает А.Ф.Лосев, явно причисляя сюда и вклад Соловьева, – установлено в Платоне *драматическое* в качестве того, что можно считать у Платона основным. Драматичны не только все внутренние и внешние искания философа. Драматично и само его мышление. Драматична и сама форма выражения его философии, а именно диалог, представляющий собой часто не просто разговор, но целую драму идей, вступивших во взаимную борьбу... Стиль платоновских произведений тоже насквозь драматичен» (Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979. С. 37).
- ² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 605.
- ³ Соловьев В.С. Жизнь и произведения Платона. Предварительный очерк // Творения Платона. Перевод с греческого Владимира Соловьева. Т. 1. М.: Издание К.Т.Солдатенкова, 1899. С. 21.

- 4 *Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон, ОИ «Реабилитация», 1997. С. 220.
- 5 *Фихте И. Г.* Там же. С. 221.
- 6 *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 523.
- 7 *Соловьев В.С.* Жизнь и произведения Платона. С. 25.
- 8 Аспект монизма у Платона, конечно, никогда не исчезал полностью (он детально рассмотрен В.Ф.Эрном в его работе «Верховное постижение Платона»). Соловьев касается рассмотрения этого аспекта мимоходом, его интерес сосредоточен на дальнейшем развертывании воззрения его героя.
- 9 Знаменитый символ *пещеры* не утратился и в завершении творческого пути философа. В VII книге «Государства» продолжается тема неустанного восхождения от мира теней и подобий, которые только кажутся сущими, к подлинному бытию в мире идей, с которым связано истинное знание.
- 10 *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона. С. 532.
- 11 *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 534; *Платон.* Пир. 180, сл.
- 12 См.: *Платон.* Пир, 180 d; 181 b; 188 a.
- 13 См.: Там же. 186 b, d; 188 a, d; 193 a – b.
- 14 По наблюдению А.Ф.Лосева, учение о злой душе в X книге «Законов» Платона уже можно было предчувствовать и по «Тимею», и по «Политику», поскольку оба эти произведения учитывают «наличие колоссального зла в мире» (*Лосев А.Ф.* Вводные замечания // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Часть 2. М.: Мысль, 1972. С. 6. См. также: *Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. С. 52).
- 15 *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 150.
- 16 *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М.: Канон, 1997. С. 112. О победе Христа над сатанинскими искушениями см.: Мф. 4, 1–11.
- 17 *Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 316.
- 18 *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового мирозерцания // Там же. С. 349.
- 19 *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве. С. 150–151.
- 20 *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 616.
- 21 Там же. С. 620.
- 22 *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. С. 132.
- 23 Там же. С. 141.
- 24 Там же. С. 27.
- 25 «На самом деле, – говорит Соловьев, – этот свет гасит слабость и бессознательность нашей любви, извращающей истинный порядок дела» (*Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., Мысль. 1988. С. 518).
- 26 *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 616. Курсив мой. – В.Л.
- 27 *Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона. С. 518. Курсив мой. – В.Л.
- 28 *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 628.

- ²⁹ Вспоминаю, как в свое время меня озадачивало двоемыслие Гегеля в рассуждениях о не истинном друге: он плохой друг, но все-таки друг; и в другом месте: плохой друг – уже не друг.
- ³⁰ *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 212.

Библиография

- Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Соловьев В.С.* Жизнь и произведения Платона. Предварительный очерк // Творения Платона. Перевод с греческого Владимира Соловьева. Т. 1. М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1899.
- Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988.
- Соловьев В.С.* Смысл любви // Там же.
- Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989.
- Платон.* Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1968–1972.
- Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
- Лосев А.Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979.
- Лосев А.Ф.* Вводные замечания // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
- Лосев А.Ф.* Вводные замечания // *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 2. М.: Мысль, 1972.
- Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М.: Канон, 1997.
- Фихте И.Г.* О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. М.: Канон, ОИ «Реабилитация», 1997.
- Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991.

А.В. Соболев

К истории московских философских кружков советского периода

Россия моя, Россия,
Зачем так ярко горюшь?

Марина Цветаева

Согласно легенде, знаменитый своими злодеяниями император Нерон сжег Рим ради собственных поэтических амбиций. Рассказывают также, будто на упрек в неспособности повторить успех и создать нечто равное фильму «Рим – открытый город» Росселини ответил своим критикам, что ради чаемого шедевра им придется развязать Третью мировую войну.

Да, только в соавторстве с самой историей сочиняются подлинные шедевры. Но тогда встает законный вопрос: а имеем ли мы право поджигать Рим или Россию с четырех концов ради остроты и подлинности художественных переживаний? Жажда подхлестнуть историю, сбить ее с естественного ее ритма ради того только, чтобы лично самому оседлать волну, – эта мечта кружит головы и политикам, и поэтам в равной мере. И при этом никому не хочется думать о том, какую чудовищную цену нация в целом может заплатить за эту спровоцированную историческую аритмию.

По признанию Бориса Пастернака, его книга «Сестра моя – жизнь» (так поразившая Марину Цветаеву и Осипа Мандельштама) могла быть написана только в краткий исторический миг между Февралем и Октябрем 1917 года, когда вдруг возникло, как он пишет, «ощущение повседневности... становящейся историей... чувство вечности... сошедшей на землю»¹.

Действительно, всплеск революционного энтузиазма в ту сумасшедшую эпоху как бы водрузил всем на переносицу розовые очки, и бытовые детали вдруг приобрели библейский масштаб. В этой уникальной ситуации уже никому не могли показаться вычурными такие строки поэта:

... когда поездов расписание
Камышинской веткой читаешь в пути,
Оно грандиозней святого писанья,
Хотя его сызнова все перечти.

В условиях «карнавальной» свистопляски эти строки прочитывались не как поэтическая гипербола, а как протокольно точная фиксация того факта, что «повседневность» вдруг доросла до «святости». Увы, «святость» революционной повседневности неизбежно оказалась того же сорта, что и у «матери святой гильотины», которая когда-то так вдохновляла «неистового Виссариона» (Белинского). С исчезновением в душах людей внутренней тишины зазор между священным и профанным стал просто недоступным для восприятия, и под маской Святого Духа на подмостках истории затанцевал энтузиазм.

У Пастернака энтузиастический морок испарился очень скоро. Яркой иллюстрацией здесь может послужить другой его поэтический шедевр («Художник»), который хотя и посвящен Сталину и по необходимости несет на себе следы революционной риторики, но тональностью и, главное, ритмом свидетельствует об обретении поэтом внутренней тишины и свободы.

Мне по душе строптивый норов
Артиста в силе: он отвык
От фраз, и прячется от взоров,
И собственных стыдится книг.
.....
Но кто ж он? На какой арене
Стяжал он поздний опыт свой?
С кем протекли его боренья?
С самим собой, с самим собой.
.....
Он жаждал воли и покоя,
А годы шли примерно так,
Как облака над мастерскою,
Где горбился его верстак.

От ритма мчащегося железнодорожного состава не осталось и следа. Он вытеснен ритмом плывущих над мастерской художника облаков. И сопоставив разновременные стихи, мы в какой-то мере сможем почувствовать драматизм и мощь борений мотивов не только в глубине души поэта, но и в онтологической глубине самой исторической реальности.

* * *

За восьмимесячную «февральскую» эйфорию великому народу, как известно, пришлось заплатить десятками миллионов жизней и, возможно, даже окончательной утратой исторической перспективы. Может показаться, что, вопрошая о нашем праве подстегивать историю, нам лучше оставить поэтов в покое и с высот художественных вдохновений спуститься на землю, на уровень политико-идеологический. Но мы легко обнаружим, что поскольку за каждым из возможных вариантов ответа на поставленный вопрос стоит своя правда, то согласовать, гармонизировать эти противостоящие друг другу правды нам вряд ли удастся без «воспарения» в высшие сферы. Самые глупые, самые, казалось бы, приземленные вопросы общественно-политической жизни либо решаются в высших сферах человеческого духа, либо не решаются вовсе. Истребляя аристократию, т. е. уничтожая оазисы духовной тишины, где воспитываются личности, способные гармонизировать человеческие отношения, общество, как показывает история, неизбежно приходит к самоистреблению.

Если мы, для примера, рассмотрим две наиболее влиятельные социальные правды – «консервативную» и «либеральную», – то очень скоро вынуждены будем от «низших» (имущественных) проблем вознестись к «высшим» проблемам (смысла жизни). Мы неизбежно обнаружим, что, пожалуй, самое важное, что разделяет два мировоззрения и делает их трудно совместимыми, это то, что консерваторы и либералы живут в совершенно разных исторических масштабах.

Поскольку для консерватора на первом месте, как правило, слава и благополучие его отечества, то он охотно готов заглядывать в историческую даль. Либерал же грезит исключительно о

том, что может осуществиться при его собственной жизни, причем непременно в период ее биологического «цветения». Поэтому либеральная мысль всегда окрашена подростковым нетерпением. Хорошо ли это или не очень, – не нам судить. Но важно всегда учитывать разрушительную мощь подростковой внеисторичности, подростковой жажды немедленного «сведения неба на землю» во имя полноты индивидуальной самореализации.

Как гармонизировать столь различные жизненные ритмы, готовые разорвать тонкую связь между «исторической» и «мифопоэтической» жизненными установками? И можно ли организовать такой познавательный процесс, в ходе которого права и статистики, и поэтики были бы в равной мере соблюдены? Именно эта проблема волнует сегодня философов истории. И решение ее, видимо, не в чем ином, как только в коренном преображении самой тональности речи и мысли. В создании и поддержании атмосферы духовной тишины и благоволения, которые приоткрыли бы для сознания измерение онтологической глубины. Ибо только на онтологической глубине, или, что то же самое, на ценностных вершинах совершается гармонизация казалось бы несовместимых мотивов мысли и поведения.

* * *

Ускоренное созревание в обществе без общения – **не окажется ли оно созреванием ложным?**

Сен-Жон Перс (Из Нобелевской речи)

Когда мы сегодня задаемся риторическим вопросом о «России, которую мы потеряли», то о чем мы при этом больше всего сожалеем? Конечно, мы вспоминаем при этом о поразительном взлете духовной культуры Серебряного века, наиболее ярким свидетельством которого явились знаменитые дягилевские «Русские сезоны» в Париже. Но также и о неуклонном росте политико-экономической мощи страны – той мощи, которая «грозила» без войны обеспечить России ведущие позиции среди мировых держав, но одновременно лишала лидеров этих держав покоя и сна.

Остроту и трагизм политической ситуации, в которой оказалась Россия накануне Первой мировой войны, ярко иллюстрирует диалог, о котором сообщает в своих мемуарах высланный в 1922 году из страны на «философском пароходе» князь Сергей Евгеньевич Трубецкой. «В разговоре со мною, – вспоминает князь, – генерал Миллер² горячо напал на министра иностранных дел Сазонова: “Надо было во что бы то ни стало сохранить тогда мир, даже если для этого нам пришлось бы пойти на большие уступки. Лет через 10–15 Россия была бы настолько сильна, что могла бы диктовать Германии и Австрии свои условия. – Вот именно поэтому я очень сомневаюсь в том, что тогда было возможно сохранить мир, – отвечал я. – Германия видела рост России и боялась ее. Проект превентивной войны назревал в Германии давно”»³.

Но сегодня моя задача не в том, чтобы в тысячный раз оплакать утрату былой мощи, а в том, чтобы сфокусировать внимание на тех невидимых микропроцессах, которые и являются главным ее источником. И духовное, и политико-экономическое здоровье нации в своей основе всегда имеет глубинные процессы срастания и укрепления социальных и духовных ее тканей. Именно эти микропроцессы в конечном счете и определяют казалось бы неожиданный выход на авансцену мировой истории тех или иных народов. В свое время А.С.Пушкин выделил как «весьма остроумное» замечание императрицы Екатерины Великой о том, что «в обществе жить не есть не делать ничего»⁴. Наполеоновские полчища обломали себе зубы, столкнувшись не только с военным искусством Баркляя де Толли и Кутузова, но также и с «органической» спаянностью того общества, в котором «княгиня Марья Алексеевна» и все прочие «не делали ничего», а делали весьма существенное «не-что». Созревание в условиях грибоедовской Москвы не оказалось «созреванием ложным», «созреванием в обществе без общения». И только на поверхностный взгляд может показаться эпатирующим следующее суждение В.В.Розанова: «Конечно, не Пестель-Чацкий, а Кутузов-Фамусов держит на плечах своих Россию, “какая она ни есть”»⁵.

Мемуары Георгия Адольфовича Лемана-Абрикосова, одного из страстных почитателей Розанова (за чтение воспоминаний о котором на частной квартире художника М.В.Нестерова он в 1927 году поплатился первым своим арестом и ссылкой), ценны имен-

но тем, что они насквозь пронизаны «розановским» убеждением в том, что бытовые детали и душевная теплота составляют и выражают самую суть исторической жизни и что прежде чем растрачивать энергетический потенциал нации в различного рода авантюрах, его сначала нужно накопить в условиях, может быть, не слишком яркой, но плодоносной повседневной жизненной рутины.

* * *

«Я люблю старые вещи. Они хорошие собеседники, прекрасные рассказчики и первоклассные музыканты... я любил раньше слушать пение старого сундука. Он отпирался ключом таким большим, как ключ от ворот старинного города... Плох стал старик, и все добро из него пришлось переложить в квадратный резной ореховый шкаф...

Чего-чего там только нет... портреты и альбомы, коробочки и дедушкины медали, письма и засушенные цветы. Они лежат передо мною, обещая вдохновенные рассказы, тая в себе комедии и драмы, скрывая события тихих дней и бурных ночей. Я смотрю и смотрю в глубину старого шкафа, я слушаю и слушаю ту симфонию, которую разыгрывают в нем старые вещи... Так греми же сильнее одному мне слышный оркестр, когда уснул весь дом и только у меня на столе горит зеленая лампа»⁶.

Приведенный отрывок из «Семейной летописи» племянника Г.А.Лемана-Абрикосова мог бы послужить еще одним прекрасным эпиграфом к публикуемому здесь фрагменту из воспоминаний самого Георгия Адольфовича. А оба эти документа могли бы положить начало увлекательному труду по истории одной семьи, связанной многочисленными нитями с историей России и давшей стране выдающихся промышленников, прославленных ученых-академиков (включая ныне здравствующего нобелевского лауреата А.А.Абрикосова), народных артистов (включая лауреата государственной премии А.Л.Абрикосова, сыгравшего в фильме С.Эйзенштейна «Иван Грозный» роль святого митрополита Филиппа) и многих-многих других умелых и заботливых работников на ниве укрепления телесного и духовного здоровья страны.

Кстати говоря, первый в России профессиональный философский журнал был создан в 1889 г. на средства Алексея Алексеевича Абрикосова, родного дяди Георгия Адольфовича. Да и сам он стал соучредителем и руководителем хорошо известного издательства, выпустившего в свет работы Н.А.Бердяева, И.А.Ильина, С.А.Котляревского и целого ряда других видных философов и правоведов. Так и не осуществленной мечтой Георгия Адольфовича остался, к сожалению, его проект издания собрания сочинений его любимого философа Василия Васильевича Розанова. Казалось, что с провозглашением в 1921 г. НЭПа этот проект может получить реальные очертания, но августовская кампания 1922 года по организации «философских пароходов» уже окончательно развеяла все надежды.

А с этими беспочвенными надеждами привлечь внимание к гугучей актуальности творческого наследия В.В.Розанова особенно тяжело было расставаться трем единомышленникам, «почвенникам», – С.Н.Дурьлину, П.П.Перцову и Г.А.Леману-Абрикосову.

Почти тотчас же по получении печального известия о смерти В.В.Розанова проживавший в то время в деревне под Костромой Петр Петрович Перцов загорается идеей о необходимости создания кружка почитателей Розанова. В своих проникновенных воспоминаниях о почившем гении он уже в марте 1919 г. провозглашает: «Следовало бы московским писателям (Москва, мне кажется, умеет больше ценить Розанова) – тем, кто понимает его значение – образовать особый розановский кружок, который занялся бы разысканием, собиранием и возможным напечатанием всего оставшегося после него материала... Жизнь сложилась так, что он жил в Петербурге, но внутренне Москва, я думаю, была ему ближе»⁷.

О том, с какой силой эта мечта волновала и согревала души «розановцев», особенно ярко свидетельствует их переписка. «Дорогой Петр Петрович! – обращается к своему другу в письме от 20 ноября 1926 г. С.Н.Дурьлин. – Счастливый Вы человек, что Вы Вашей мыслью, душой и “внутренним” Вашим вызвали в гениальном человеке такие отзывы, – в которых, конечно, В.В. сказался весь, своей вершиной духа и быта. Эти письма в их любви и ненависти – ключ к В.В. И – со всею любовью к Вам и к нему – я говорю: *нельзя, невозможно, недолично* передавать этот золотой,

единственный ключ в чужие и, наверное почти, во враждебные, и уж, конечно, в корявые и неумелые, или сознательно недобросовестные – *руки!* Эти “руки” могут повернуть ключ так, что он сломается, или вставить его не в тот замок, или, или... мало ли что может быть, “руки” эти просто забросят ключ или утаят его, или подделают...»⁸.

Десятого же декабря тому же Перцову Дурылин пишет: «Грущу, что нет Вас в Москве. Только и утешает меня общение с Вас<илием> В<асильеви>чем – через его мысль, образ, даже дымок его папироски, к<отор>ый, поверьте, все еще вьется у меня и ласкает и утешает меня. Я чувствую себя бесконечно одиноким. Мысль сиротеет. Ничего и ни от кого – отзывного, ответного, со-мучительного, со-мыслящего. В Сибири не был я более одиноким...»⁹.

В этом письме Дурылин вспоминает об аресте 12 июля 1922 г., в результате которого он был в административном порядке выслан на два года в Челябинскую область¹⁰. Но уже через полгода после написания процитированного выше письма Дурылина вновь арестовали и было сфабриковано новое следственное дело, в результате которого имена Розанова, Дурылина и Лемана-Абрикосова оказались скованы единой цепью. В Постановлении СО ОГПУ от 10 августа 1927 г. утверждалось, что С.Н.Дурылин «имел отношение к руководителю антисоветской группы почитателей писателя Розанова Леману; давал последнему справки... о... высказываниях Розанова... сам же Дурылин пропагандировал некоторые моменты из учения Розанова, являющегося, несомненно, контрреволюционным»¹¹.

В результате С.Н.Дурылин отправился еще на три года в Сибирь. Сам же «руководитель антисоветской группы» Г.А.Леман-Абрикосов был также на три года выслан в г.Усть-Сысольск (ныне Сыктывкар) с запретом по отбытии ссылки в течение трех лет селиться в Москве и еще в пяти городах. После ссылки Георгий Адольфович отправился в город Кирсанов, Тамбовской области, где ему удалось открыть свою парикмахерскую, и только в 1933 г. он вернулся в Москву.

Фамилия Лемана встречалась и в других следственных делах по поводу участия в философских кружках. Например, на допросе в ОГПУ 10 января 1929 г. А.К.Горский (поэт и философ) показал: «До 1926–1927 года мне приходилось встречать в Москве

и в Ленинграде не мало лиц, заинтересованных религиозными вопросами... На эту тему... в 1924–25 гг. велась <беседа> в частных домах, например у Лемана Георгия Адольфовича...»¹².

В 1941 г. Георгия Адольфовича вновь арестовали, на этот раз уже как немца (по отцовской линии), и отправили на два года в тюрьму города Чистоль. Третья «ходка» (в соликамский лагерь) у него состоялась в 1948 г. Следственные дела Лемана-Абрикосова находятся в ГАРФ под номерами: П-58052 и П-57691.

По сведениям, полученным от дочери Георгия Адольфовича (Веры Георгиевны), выйдя из лагеря в 1953 или в 1954 г., ее отец работал переводчиком для Свято-Сергиевской Троицкой Лавры, а также преподавал немецкий язык аспирантам Академии Наук. Ему даже удалось издать в Учпедгизе в 1958 г. собственное учебное пособие «Обучение немецкой лексике» объемом в 272 страницы.

Почти все написанные, но не изданные его труды пропали из-за арестов. Лишь в его письмах имеются о них упоминания. «Дорогой Петр Петрович! – пишет он, например, 15 мая 1933 года Перцову. – Судя по Вашему письму, Вы не изволите до сих пор знать тем моих “Монографий по философии культуры”. Сие позорно, и потому сообщаю их Вам.

Т. I. “Форма человека. Философия культуры”.

Т. II. “Подвиг любви и подвиг братства. Философия эротики”.

Т. III. “Народ и нация. Философия власти”.

Т. IV. “Звучание камней. Философия московского зодчества”»¹³.

К счастью, сохранилось самое ценное, видимо, его произведение – «Воспоминания (1900-е–1920-е гг.) *Proditum memoriae*» (1963), сданное им в Отдел рукописей ГБЛ (ф. 218. 1272. 5). Отрывок из этих «Воспоминаний» публикуется нами по копии, хранившейся у его дочери и идентичной архивной.

Остается лишь добавить, что Георгий Адольфович Леман-Абрикосов, внук основателя кондитерской империи Алексея Ивановича Абрикосова, родился в 1887 г., учился один год в Гейдельбергском университете, затем окончил юридический факультет Московского университета, а также Коммерческий институт. Некоторое время работал помощником присяжного поверенного, имел собственную бумагокрасильную фабрику и цинкографию, а также приобрел собственную типографию (ул. Маросейка, д. 11) и посвятил себя главным образом издательской деятельности, соб-

ственному творчеству в области философии культуры и, что не менее важно, в области искусства общения, о чем и свидетельствует нижеприведенный текст.

Приложение

Г.А.Леман-Абрикосов Воспоминания (1900-е–1920-е гг.)

Постепенно, и как-то мало заметно для меня самого, стал образовываться кружок и у меня, в моем, тогда уже небезизвестном в московском обществе, кабинете¹⁴. Хотелось мне привлечь и Сергея Константиновича Шамбинаго, профессора русского языка нашего Университета. Встретив где-то его и зная его по очень далеким родственным отношениям, я сообщил ему это мое желание видеть его у себя. На это он мне сказал, что он будто бы неподходящий для этого человек, а вот у него есть приятель, которого он считает весьма для этого подходящим, и посоветовал мне этого его знакомого привлечь в мой кружок. Прошло немного времени, как мне как-то доложили, что меня желает кто-то видеть. Я вошел в мой кабинет и увидел крупную, видную фигуру мужчины лет пятидесяти с лишком. Впоследствии я узнал, что его в Петербурге постоянно принимали за великого князя Алексея Александровича – генерал-адмирала. Он назвался Андреем Павловичем Каютовым, тем самым знакомым Шамбинаго, о котором последний мне говорил. Я должен самым теплым, самым любовным словом помянуть этого милого Андрея Павловича. Знакомство это, вскоре перешедшее в большую дружбу и, смею сказать, во взаимную привязанность, имело для меня и даже для всей моей семьи огромное значение. Прежде всего, он оказался мужем большой московской знаменитости – Надежды Петровны Ламановой¹⁵. Из хорошей дворянской семьи, дочь гвардии полковника, она в молодые годы, уйдя из семьи и пережив неудачу в личной жизни – любимый человек, насколько мне известно, умер в ее объятиях, – открыла модную мастерскую. Она обнаружила огромный вкус и постепенно стала одевать дам самых высоких и самых богатых кругов московского общества. У нее стали одеваться не только дамы московского

купечества, но и аристократия, так, в частности, она одевала великую княгиню Елизавету Федоровну, жену московского генерал-губернатора Великого князя Сергея Александровича, родную сестру государыни. Была она приглашена также и к самой царице, но они как-то «не сошлись характерами» и это отношение оборвалось... Я смело утверждаю, что то, чем Станиславский был в области режиссуры, то была Надежда Петровна в области костюма. Недаром они так хорошо понимали друг друга, и после революции много лет, до самой кончины Надежды Петровны работали вместе. Именно ее костюмы мы видели в многочисленных постановках Художественного театра и <театра им. Е.Б.> Вахтангова – «Женитьба Фигаро», «Зойкина квартира», «Принцесса Турандот» и др. Надежда Петровна продолжала также одевать отдельных обращающихся к ней дам. Для этого у нее в комнате всегда стояло несколько манекенов, на которых иногда бывали надеты платья. Хорошо помню, как однажды, придя к ней, я увидел на одном из манекенов замечательной красоты платье тонкого теплого серого цвета, чудесно драпирующее фигуру. Я немедленно бухнулся на колени и положил этому платью-шедевр... земной поклон. Как-то я сказал Надежде Петровне: «Надежда Петровна, вы – гениальны!» На что она, как бы удивившись, что в этом можно сомневаться: «Конечно!» Да, я не преувеличиваю, она в своей области была действительно гениальна.

В моей жизни, повторяю, супруги Каютовы сыграли очень большую и очень добрую роль, как в области чисто житейской, так и в области умственной. Очень скоро после нашего знакомства Андрей Павлович пригласил меня к себе, познакомил меня с Надеждой Петровной и просил посещать их регулярно, назначив для этого среду. А через некоторое время Андрей Павлович сообщил, что познакомился где-то с Котляревским¹⁶ и пригласил его также посещать их по средам. Как и я, Котляревский принял приглашение и мы стали регулярно сходитьсь каждую среду вечером к Каютовым. Таким образом, у нас образовался свой кружок, состоявший из четырех лиц – супругов Каютовых, Котляревского и меня. Каждую встречу мы посвящали какому-нибудь определенному вопросу. Кто-нибудь, обычно, конечно, Котляревский или я, предлагали какую-нибудь тему, которая затем и обсуждалась. Я помню ряд очень интересных вечеров с сообщениями Сергея

Андреевича, например, то сообщение «о рождении цветов», о котором я уже упоминал. Помню замечательно интересный рассказ Сергея Андреевича о встречах и разговорах со Столыпиным, тоже саратовским помещиком, рассказ, занявший два вечера, и некоторые другие. Сам я, в то время изучавший славянофилов, сделал ряд сообщений, посвященных этим доблестным деятелям русской культуры, так гнусно-цинично забытым последующими поколениями русских людей. А до какого падения мы в этом отношении дошли еще позднее, – я буду иметь еще возможность рассказать ниже. Наши встречи на лето прерывались, однако прерывалась только их строгая регулярность, но мы неоднократно выезжали с Сергеем Андреевичем на дачу к Каютовым, когда они жили на Сходне, где мы неизменно обедали под высокими березами и продолжали наше «зимнее» общение. Короткое время наш маленький кружок, уже после революции, пополнился еще одним лицом – интересным и умным князем Алексеем Дмитриевичем Оболенским¹⁷, бывшим обер-прокурором Святейшего Синода, в свое время товарищем министра финансов известного С.Ю.Витте. С князем я уже был знаком, познакомился я с ним у Бердяева, а потом князь неоднократно бывал у меня, в моем кружке. Князь внушал мне большое уважение, и я всегда прислушивался к его высказываниям. Все, что он говорил, было всегда умно и интересно. Вскоре князь эмигрировал и мы его, к сожалению, потеряли. В те дни никто улиц не расчищал и, уйдя от Каютовых¹⁸, мы пробирались через сугробы по заснеженной Остоженке. Наш маршрут шел, так сказать, от квартиры до квартиры: мы завертывали в Полуэктов переулок, где жил я и потом отставал от моих спутников, потом они шли дальше Мертвым переулком, где жил князь, а затем уже в одиночестве продолжал путь Сергей Андреевич в переулок Николы Плотника¹⁹, где у него был свой дом. Помню, князь при этих шествиях неизменно нес фонарь – никакого освещения на улицах не было. Это был самый примитивный фонарь, какой употреблялся специально в конюшнях; в нем горела старинная свеча. Князь все шуточно форсил, что «все удовольствие стоит двадцать копеек: 15 копеек фонарь и 5 копеек свеча». Слышал я, что при проезде за границу через Финляндию у князя были какие-то осложнения, его не пропускали. И слышал, что Н.А.Бердяев по этому случаю удивлялся и возмущался, что «рюриковича могли заподозрить в большевизме»...

...Я возвращаюсь к Котляревскому. Наружность его была вполне удивительная и бросалась в глаза в любом обществе. Если бы меня спросили, в чем именно была эта особенность, я бы без малейшего колебания должен был ответить – в уродстве. В самом деле, он был на редкость некрасив. Но, как известно, уродство не мешает значительности и эта значительность была вполне выражена в лице Сергея Андреевича. Мне казалось, в нем было некоторое сходство с известным «цукконе»²⁰ ... знаменитого Донателло, высоко на колокольне флорентийской кампанилы. Поразителен охват этим художником человеческого лика, можно сказать, что он охватил, так сказать, весь диапазон человеческого облика. Стоит только вспомнить созданные им такие «полярности», как изумительная грация, красота, женственность его Благовещения, помнится, в Санта Кроче – прекрасная копия у нас в Музее – а, с другой стороны, почти истерический ужас на лицах оплакивающих Христа и уже упомянутый цукконе, Поджо Браччолини²¹ и ряд др. Котляревский, мне кажется, как нельзя лучше поместился бы в эту «галерею» со своей удивительной наружностью. Иногда думалось, не разумнее было бы Сергею Андреевичу родиться в каком-нибудь флорентийском кватроченто, нежели в 70-х годах прошлого столетия в нашей мятежной и тогда уже мятущейся России. Наружность его, повторяю, не могла не обращать на себя внимание. И это внимание приходило к нему, если так можно выразиться, с двух сторон. Так, рассказывали, что заметная в тогдашнем московском обществе Любовь Ивановна Рыбакова, сестра писателя Георгия Ивановича Чулкова, на пари обещала Котляревского публично поцеловать, конечно, отнюдь не по влюбленности, к которой была склонна. И осуществила свое намерение на каком-то концерте в Благородном собрании – ныне Колонном зале. И передавали, будто Сергей Андреевич ей на это сказал: «Вы очень много о себе думаете». Но, с другой стороны, им заинтересовались и художники. Так, его зарисовал Андреев²², включив в свою замечательную галерею лиц, заметных на московском горизонте. Скульптурила его и Вера Игнатьевна Мухина, эта прелестная и талантливая женщина. Я много раз встречал ее у Каютовых, и она при мне обратилась к Сергею Андреевичу с просьбой попозировать ей. У Котляревского было поместье в Саратовской губернии – 900 десятин, на которых он и вел хозяйство. Он был избран в Первую Государственную

Думу, состоял, конечно, «как все» в кадетской партии, после роспуска Думы подписал Выборгское воззвание, был, как все «выборжцы», приговорен к трехмесячному тюремному заключению. Это заключение выборжцев не было в точном смысле наказанием; смысл его был в том, чтобы лишить их возможности быть избранным во вторую Государственную Думу. Для отбывания наказания Котляревский сговорился со своим коллегой по университету – Павлом Ивановичем Новгородцевым²³ и они вместе поехали летом, когда Университет не работал, в Дерпт, где явились, как я слышал, к губернатору и... сели. Помню, Сергей Андреевич мне рассказывал, что его угнетала мысль, что он будет «заперт». Он просил не запира́ть дверь его камеры, дав честное слово, что он никогда не будет ее открывать. Кажется, его просьба была удовлетворена.

В одну из встреч у Каютовых Сергей Андреевич предложил довольно неожиданную тему – ему захотелось рассказать нам о своей семье, что, мне кажется, свидетельствовало о его очень дружеском отношении к нам. Его мать, как он нам поведал, была урожденная Якоби, из семьи, страдавшей психическими ненормальностями. Были у него братья и сестры и, по его признанию, также подверглись этому несчастью. Я, грешным делом, невольно подумал, что и он сам не совсем нормален, и я едва ли ошибся. Только нужно сказать, что его ненормальность обернулась, так сказать, в положительную сторону, ибо его способности были поистине гипертрофированы, сверх-нормальны, охват его познания был много выше, чем отпускаемый Господом Богом даже очень одаренным людям. Наши каютовские встречи, столь для меня незабвенные, оборвались осенью 1927 года, когда начались мои «хождения по мукам». С огромной благодарностью вспоминаю я, какое близкое участие и Надежда Петровна и Андрей Павлович приняли в судьбе моей семьи. Трудно себе представить, как мои пережили бы то трудное время без неизменной помощи и моральной поддержки этих добрых друзей наших. Надежда Петровна пережила на ряд лет Андрея Павловича, и я постоянно ее посещал и всегда мне доставляло радость это мое общение с этой замечательной женщиной.

Сопоставление Ильина²⁴ и Котляревского интересно тем, что они были противоположны, кажется, можно сказать, во всех областях. Основное было, конечно, в их темпераментах, в их, так сказать, «исходном» отношении к жизни, к миру, к любви, к культуре.

Представим себе человека, стоящего в центре круга и стремящегося достигнуть окружность. Как известно, из центра к окружности ведет бесконечное количество радиусов. Ильин видел только один из этих радиусов и со всей силой своего внутреннего напряжения устремлялся по этому радиусу к намеченной цели. Он ничего не видел, ничем не отвлекался, что лежало по сторонам, не на его прямом пути. Котляревский, наоборот, стоя в центре, видел все неисчерпаемое множество радиусов, т. е. путей, которыми можно было идти к той окружности, к которой «на всех парах» несясь Ильин. И именно потому, что он видел все это множество и по своему огромному образованию, знанию, богатству восприятия видел все положительное, ценное, значительное, – находился в постоянной нерешительности. Самое богатство его натуры лишало его возможности узкого выбора одного какого-нибудь пути-радиуса. Умные французы говорят: «мы имеем достоинство наших недостатков». Это в полной мере приложимо к этим двум людям: ограниченность дарования, образования, способности восприятия, та анэротичность, которую в Ильине отмечал Бердяев²⁵, давали ему ту огромную силу утверждения, которая была основной чертой всей его личности. В свою очередь, всеохватность Котляревского, лишавшая его этой устремленности, обеспечивала ему огромную чуткость ко всему ценному и значительному в культуре и человеке. Было бы дико и нелепо предъявлять Котляревскому ту жестокую беспощадность в суждениях и поступках, которая была свойственна Ильину и отсутствие которой последний не прощал Котляревскому.

Как кончил Ильин – мне неизвестно, и неизвестно никому из нас, старых москвичей. Несколько лет тому назад я интересовался судьбой тех лиц, которые покинули наш Союз в 1922 году. В немецкой энциклопедии я нашел Бердяева, которому была посвящена большая статья Лосского, Франка, Степуна, даже неожиданно о Павла Флоренского, но Ильина найти не мог. Заглядывал в итальянскую энциклопедию и тоже Ильина не нашел. Единственное упоминание о нем, которое мне попало на глаза, было сообщение в наших газетах, что Ильин принимал участие в организации «херренклуба» в Берлине. Это было объединение крупных дельцов, настроенных, конечно, отнюдь не революционно и, как бы мы сказали, весьма классово. Ильин, несомненно, весьма подходил к

этой компании, не как «делец», каковым он, конечно, никогда не был, но по своему политическому настроению, крайне и убежденно враждебно относившийся ко всему революционному. Я помню, с каким раздражением он мне говорил, что он не успокоится до тех пор, пока не будет восстановлена прежняя, сметенная революцией, жизнь. Видя в Ильине непримиримого и страстного противника, власть не ошиблась, выслав его за границу. Незадолго до отъезда он был по какому-то поводу привлечен к суду. Я не помню этого повода, но помню, Ильин приезжал ко мне с просьбой выступить на этом процессе в качестве свидетеля, и мы втроем – он привез с собой одного приятеля – обдумывали план защиты. В назначенное время я прибыл в суд. Однако выступать мне не пришлось. После каких-то объяснений Ильина, процесс был прекращен и когда из комнаты свидетелей я вошел в зал заседаний, то видел, как Ильин протянул руку председателю суда, совсем молодому парню рабочего типа, и между ними произошла горячая «шекхендс»²⁶. Надо думать, что Ильин довольно рано умер, его туберкулез вполне мог его преждевременно свалить. В противном случае он, такой знаток Гегеля, блестяще владевший немецким языком, несомненно нашел бы работу в каком-нибудь из 25-ти немецких университетов, как нашел ее Федор Степун. Замечу попутно, что Степун считался любимым учеником Виндельбанда, известного профессора философии Гейдельбергского университета. Здесь, в Гейдельберге, я впервые и увидел его.

Совсем иначе кончил Котляревский. Последний раз я встретил его на улице, на Красной площади. Мы обнялись и поцеловались. Потом я слышал, будто он попал, как это ни странно, в лагерь, где и скончался. Но точно его конца я не знаю*.

Я не могу закончить мое краткое повествование о Котляревском не вспомнив ту «рану», какую он мне нанес, конечно, без всякого желания причинить мне боль. На одном из вечеров у Каютовых я прочел написанный мною диалог, под довольно странным названием: «Разговор между галлом, никак не могущим стать скифом, и скифом, никак не могущим стать галлом». Когда я прочел это мое «произведение», то Котляревский сказал про меня: «Настоящий писатель». В Москве не было человека более авторитетного для

* Узнал: Котляревский был арестован в 1937 г. и умер в 1940 г., где и как – неизвестно. В 1957 году его дочь получила извещение, что он реабилитирован.

подобного суждения, и лично для меня ничье мнение не могло быть более ценным. Не только пропал мой диалог, но и пропали те возможности, которые оправдали бы мнение Котляревского: всю жизнь я не мог писать, а то немногое, что я все-таки написал, – погибло. И всю жизнь это «напутствие» Сергея Андреевича звучало для меня жестокой насмешкой и вместо радости пролило много горечи на всю мою разбитую жизнь.

Примечания

- ¹ *Пастернак Борис*. Стихотворения и поэмы. Серия «Библиотека поэта». М.; Л., 1965. С. 632.
- ² Трубецкой Сергей Евгеньевич, князь, сын философа Евгения Николаевича, участник попыток освобождения Николая Второго с семьей из тобольского заточения.
- ³ *Князья Трубецкие*. Россия воспрянет. М., 1996. С. 179.
- ⁴ *Пушкин А.С.* ПСС: В 10 тт. Изд. второе. М., 1958. С. 367.
- ⁵ *Розанов В.В.* О себе и жизни своей. Уединенное. Смертное. Опавшие листья. Апокалипсис нашего времени. М., 1990. С. 60.
- ⁶ *Солодовников Н.А.* Семейная летопись. РГБ. ОР. Фонд 686, картон 3, ед. хр. 1, л. 46–47.
- ⁷ *Перцов П.П.* Литературные воспоминания. 1890–1902 гг. М., 2002. С. 270–271.
- ⁸ РГАЛИ, фонд 1796, оп. 1, ед. хр. 126, л. 7.
- ⁹ Там же. Л. 9.
- ¹⁰ С.Н.Дурылин и его время. Книга первая. Исследования. М., 2010. С. 45.
- ¹¹ Там же. С. 69–70.
- ¹² Там же. С. 51–52.
- ¹³ РГАЛИ, фонд 1796, оп. 1., ед. хр. 141, л. 57.
- ¹⁴ Полуэктовский переулоч, дом 6, кв. 3.
- ¹⁵ Ламанова Надежда Петровна (1861–1941) – художник по костюму. На парижской выставке 1925 года ее театральные костюмы были оценены высшей наградой.
- ¹⁶ Котляревский Сергей Андреевич (1873–1939) – историк, правовед, один из авторов знаменитого сборника «Из глубины» (1918).
- ¹⁷ Оболенский Алексей Дмитриевич, князь (1855–?), член Государственного Совета, сенатор.
- ¹⁸ Квартира Каютовых находилась в выходящем на Остоженку Еропкинском переулке, в доме № 4.
- ¹⁹ Квартира С.А.Котляревского находилась во флигеле дома 13 в Плотниковом переулке, снесенном в 1984 г. В том же флигеле жил М.О.Гершензон.
- ²⁰ Флорентийцы считали статую лысого Аввакума лучшим произведением Донателло (ок. 1386–1466). Известна под прозвищем «Цукконе» («Тыква» – так во Флоренции называли лысых).

-
- ²¹ Поджо Браччолини (1380–1459) – итальянский гуманист эпохи Ренессанса.
- ²² Андреев Николай Андреевич (1873–1932) – известный русский скульптор, автор памятника Н.В.Гоголю.
- ²³ Новгородцев Павел Иванович (1866–1924) – правовед, философ, один из авторов сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Из глубины» (1918).
- ²⁴ Ильин Иван Александрович (1883–1954) – известный русский философ, в 1922 г. выслан с группой ученых на знаменитом «философском пароходе».
- ²⁵ Бердяев Николай Александрович (1874–1948) – известный русский философ, один из авторов знаменитых сборников: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918).
- ²⁶ chake hands (*англ.*) – рукопожатие.

И.А. Кацапова

**Правовая идея П.И.Новгородцева:
нравственное начало общественной жизни
и его выражение в морали и праве***

Павел Иванович Новгородцев вошел в русскую философию права в середине 90-х годов XIX века как «первый представитель и поборник критического идеализма» (Г.Гурвич), который был им по-особому переработан. Большое значение мыслитель придавал возрождению критически переосмысленного естественного права (или возрожденного естественного права), под которым им понималась нравственная критика позитивного права¹. Идея возрождения естественного права в творчестве П.И.Новгородцева стала центральной. Мыслитель рассматривал ее как методологическую основу изучения права и правосознания во всем многообразии их проявлений в рамках сложной и динамичной общественной жизни людей². Он также считал, что современная философия права должна утверждать *идеальное* значение права и, соответственно, правовая политика должна ориентироваться прежде всего на осознание глубокой, можно сказать исторической, связи права и нравственности.

В истории философии и политико-правовой мысли ценность права всегда отождествлялась с его огромным нравственным значением. Именно нравственные принципы, присущие праву, способствуют его усовершенствованию, приближая его к идеалу. Поэтому,

* Работа осуществлена по теме: «Правовая идея в русской культуре конца XIX – начала XX в.» в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН по направлению «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

по глубокому убеждению Новгородцева, моральная основа права и анализ правовой реальности с моральной точки зрения, заключающийся в *этическом критицизме*³, позволяет не только раскрыть специфику права, каким оно является, но также помогает рассмотреть право с позиций, каким оно «должно быть». В своих рассуждениях о естественно-правовой идее он, в частности, выделяет два существенных момента: потребность в нравственной оценке деятельности юридических институтов (положительных учреждений) и стремление к философскому исследованию основ права.

На формирование теоретических основ естественно-правовой концепции в творчестве Новгородцева существенное влияние оказала философская полемика, состоявшаяся между философом и публицистом В.С.Соловьевым и правоведом Б.Н.Чичериным. Дискуссия, развернувшаяся на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»⁴, была встроена в контекст проблематики русской философии права конца XIX – начала XX вв., в частности, исследования проблем соотношения права и нравственности. Общая позиция участников дискуссии сводилась к утверждению, что право и нравственность порождают разнородные обязанности: нравственность устанавливает обязанности положительного характера, а право – отрицательные обязанности внешнего характера. Нормы права, или предписания воздержания от действий, наносящих вред другим людям, осуществляются принудительно, а потому право и нравственность относятся к разным областям деятельности.

Дискуссия началась после выхода «Критики отвлеченных начал»⁵ (1880) В.Соловьева. В частности, глубокий и содержательный анализ основных положений диссертации В.Соловьева был предпринят Б.Чичериным в работе «Мистицизм в науке» (1880). Надо отметить, что Чичерин не остался безучастным ни к одной из философско-правовых версий, предложенных В.Соловьевым. Дискуссия стала особенно интенсивной после выхода фундаментального труда В.Соловьева «Оправдание добра. Нравственная философия» (1894–1895, отдельное издание 1897), на который Б.Чичерин откликнулся статьей-рецензией «О началах этики»⁶, а также работы «Право и нравственность (Очерки из прикладной этики)» (1897). Эти сочинения практически полностью раскрывают содержание философско-правовой концепции Соловьева. Между тем, творчеству В.Соловьева присуща очень важная осо-

бенность: его философская система «представляется настолько синтетически слитной, что учение о праве не может быть выделено и вполне понято вне связи с его общими этическими взглядами»⁷. Сам мыслитель считал философию права одной из «философских дисциплин, примыкающих к этике или нравственной философии (в прикладной ее части)»⁸.

В истории теоретической мысли именно концепция В.С.Соловьева стала *основанием* активной полемики вокруг философско-правовых проблем, в которой также принимали активное участие сторонники т. н. «позитивистского» направления в юридической науке, в частности Г.Ф.Шершеневич, Н.М.Коркунов, С.А.Муромцев, М.М.Ковалевский. К тому же, влияние идей В.Соловьева обусловило эволюцию философско-правовых взглядов теоретиков права в направлении истолкования естественно-правовой идеи в духе традиционных христианских ценностей. Такова, например, теория возрожденного естественного права, которая плодотворно развивалась в работах теоретиков т. н. «московской школы естественного права» – П.И.Новгородцева, Е.Н.Трубецкого, И.А.Ильина, Б.П.Вышеславцева, А.С.Яценко, Н.Н.Алексеева⁹.

В.Соловьев считал, что право всегда должно соответствовать нравственному идеалу. В его теории «этического минимализма» *право* выступает *синтезом общественных и частных интересов, объективно охраняя ценности (нравственные) индивидуальной свободы и общественного блага*. При этом, если индивидуальная свобода формально нормирована законом, то и права личности официально выражают формально признанную свободу. Отсюда, право, по В.Соловьеву, есть формальная свобода, обусловленная равенством и стремящаяся к воплощению в общественной жизни *нравственной идеи*, которая определяется *абсолютностью добра*. В социальной сфере, подчеркивал В.Соловьев, устанавливаемая правом равная для всех мера свободы оказывается не безразличной и к способам проявления этой свободы – в том смысле, что формально нормированная законом свобода действий, предоставляемая человеку в правовом равенстве, не может означать равного права для всех на свободное проявление своей воли. Нравственное проявление воли не вторгается в область права, так же как и право не вторгается в сферу личной жизни и никак не ограничивает здесь поведение человека даже в том случае, когда это поведение носит

очевидно безнравственный характер: взять, к примеру, убийство или иное антиобщественное действие. Согласно В.Соловьеву, реализуемая и охраняемая правом «свобода посредством равенства» получает нравственную санкцию для примирения с совестью.

В свою очередь, Б.Чичерин упрекал В.Соловьева в утопичности и мистицизме его позиции. По существу, он указывал на недопустимость смешения права и нравственности, твердо придерживаясь точки зрения, что кроме нравственного закона существуют другие законы и нравственность должна с ними соотнобразовываться. В концепции Б.Чичерина нравственность и право относятся к двум разным сферам свободы: первая – к внутренним побуждениям человека, определяемым совестью, а второе – к внешним отношениям свободы одного лица к свободе других. По Чичерину, «право может быть определено как свобода, определенная законом»¹⁰, а потому юридическая свобода, которой «в пределах закона пользуется человек, есть право в субъективном смысле; закон, определяющий эту свободу, есть право в объективном смысле»¹¹. К примеру, Чичерин утверждал, что право реализуется в области внешней свободы лица по отношению к другим, в то время как нравственность является внутренней стороной индивидуальной человеческой жизни, а следовательно, управляет сферой внутренних побуждений личности в соответствии с велениями совести. Однако для определения диалектической связи права и нравственности, по мнению Б.Чичерина, необходимо возвыситься до понятия свободы: показать ее источник, исследовать различные области ее приложения.

Существенным моментом для Чичерина является то, что право как социальная норма никоим образом не способствует формированию нравственного чувства: «...человек может пользоваться своим правом, как ему угодно, нравственно или безнравственно»¹², юридического закона это не касается. Последний, напротив, сам дозволяет «совершать безнравственные действия»¹³. Чичерин вообще считал, что принудительное осуществление минимального добра противоречит самой природе нравственности, которая опирается *исключительно* на акт доброй воли и, соответственно, осуществляется *по внутреннему* убеждению. По его словам, из понимания того, что «нравственный закон для своего осуществления в

мире нуждается в общественной среде, вовсе не следует, что то, что нужно для поддержания этой среды, составляет требование нравственного закона»¹⁴.

Философская дискуссия между В.Соловьевым и Б.Чичериным представляет собой важный исторический феномен. Каждый из оппонентов придерживался своей особой позиции и предлагал *свое* понимание проблемы взаимообуславливающего влияния права и нравственности в общественных отношениях: В.Соловьев пытался найти то общее, что связывает между собой право и нравственность, в то время как Б.Чичерин принципиально доказывал разнонаправленность этих понятий. Тем не менее, в общем плане они раскрыли важность проблем, поставленных именно философией права: понимание свободы, соотношение права и нравственности. В чем же в таком случае состоит концептуальное различие взглядов В.Соловьева и Б.Чичерина? Ведь оба они считали, что действие права распространяется только на те проявления *злой* воли, которые вступают в противоречие с интересами всего общества, а следовательно, грозят общественной безопасности. Собственно, в этом и заключается общественная польза права, представляющая собой *определенную форму добра*, которая по существу является *объективной*. Вполне объективно и то, что свобода человека зависит от соблюдения способов защиты и гарантий его прав. В таком случае, основным предметом полемики двух мыслителей по вопросу о соотношении права и морали в социальной сфере деятельности становится проблема *субъективного* или *объективного* значения нравственности: является ли нравственность чисто субъективной, как полагал Б.Чичерин, или «социально организованной», как доказывал В.Соловьев. Собственно, мировоззренческие расхождения двух мыслителей по данной проблеме сводились лишь к *содержательному* аспекту самого соотношения дефиниций «права» и «нравственности» в социальной деятельности индивида.

Следует подчеркнуть, что В.Соловьев основной вопрос философии права сводит к *нравственному* оправданию права и государства как форм созидания человеческой общности, построенной на христианских ценностях (царства Божия и Богочеловечества). Он также считал соотношение нравственной области и правовой реальности одним из коренных вопросов практической философии, интерпретируя это отношение как связь «между идеальным

нравственным сознанием и действительною жизнью»¹⁵. Философ принципиально не смешивал юридические и этические понятия и не настаивал на совпадении сфер права и нравственности. Он лишь подчеркивал, что между этими двумя *социальными сферами* существует *тесное внутреннее* отношение. Важно также отметить, что невозможность мыслить *идею* права *вне* ее *нравственного смысла* не была для Соловьева требованием морализирующего философствования, в чем его упрекали оппоненты, а непосредственно вытекало из понимания им самой сущности права.

В определении права В.Соловьев выделяет три основные черты. Первая заключается в том, что право представляет собой «низший предел или определенный минимум нравственности». Вторая черта соответствует требованию реализации этого минимума, или, другими словами, «осуществлению определенного минимума добра». Третья черта права – это формальное (или внешнее) осуществление определенного закономерного порядка, допускающее и даже предполагающее прямое или косвенное принуждение. Общая дефиниция права выглядит так: «...право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла»¹⁶. В окончательном виде понятие права оформляется Соловьевым в столь характерную для него *идею равновесия* между *частным интересом*, или *индивидуальной свободой*, и *общественным интересом*, или *благом*. В рамках индивидуальной свободы, формально предоставляемой обществом человеку, реализуется и его идея самоопределения. В общем плане право, по В.Соловьеву, «есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага»¹⁷.

Б.Чичерин же в своей философско-правовой концепции выступает защитником индивидуализма. Он считает, что область права действительно наиболее близка к нравственности, поскольку оба эти начала – право и нравственность – происходят из одного источника, а именно из «природы человека как разумного существа». *В этой связи* Чичерин отвергает теорию о преобладании общего над личным; к тому же его либеральное мировоззрение сориентировано на принцип признания свободы

лица (субъекта) как основания «всякого истинно человеческого знания». Соответственно, именно в этой связи Б.Чичерин критикует определение свободы, сформулированное В.Соловьевым в работе «Право и нравственность». Пытаясь связать индивидуалистическое начало свободы с общественным началом равенства (а право он считал их синтезом), Соловьев определял право как «свободу, обусловленную равенством»¹⁸.

Главной концептуальной идеей философско-правовой теории В.Соловьева является понимание того, что два интереса – индивидуальной свободы и общественного благосостояния – могут быть представлены противоположными только умозрительно, в действительности они взаимосоотносимы, и право есть то общее, что их объединяет. В принципе, В.Соловьев понимал право в субъективном смысле: обязательно как *чье-нибудь* право. Поэтому Чичерин и писал о В.Соловьеве, что он даже «в законе ищет субъекта права»¹⁹. Впрочем, здесь «ирония» Чичерина не вполне уместна, ведь закон как раз и ориентируется на субъективные права, из чего вытекает именно *правомерность* позиции Соловьева.

Итак, философско-правовая полемика между В.Соловьевым и Б.Чичериным стала важным теоретическим источником в развитии философско-правовой проблематики. Несмотря на противоречия между Соловьевым и Чичериным в вопросах определения природы права, отношения права и нравственности, интеллектуальное воздействие этих двух мыслителей оказалось соединенным в философии права их преемников, что привело к определенному синтезу обоих учений. Наиболее показательное и аргументированное отношение к самой дискуссии, а также и к философии права Вл.Соловьева и Б.Чичерина, выразилось в позиции П.И.Новгородцева, представленной в его творчестве. В частности, в его работах по философии права раскрыта *динамика* его отношения к философии права В.Соловьева. Общие представления П.Новгородцева по проблеме соотношения права и нравственности в общественной жизни существенно отличаются от взглядов В.Соловьева на эту проблему. Поэтому соответствующую концепцию Новгородцева следует рассматривать с учетом ее эволюции²⁰. Поначалу, разграничивая в своей ранней статье «Право и нравственность»²¹ две эти категории, Новгородцев раскрывает основания и принципы, по которым они соотносятся²². Впоследствии

же, опираясь на кантовскую идею противоположения должного и сущего, он установит связь права и нравственности на базе естественно-правовой идеи.

В то время, когда Новгородцев находился «под большим влиянием либеральной доктрины Чичерина», он склонялся «к признанию строгого дуализма морального закона и социальной реальности»²³. Позже, в докторской диссертации «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве», он сформулирует, уже под влиянием идей В.Соловьева, основное направление своего творчества: определение *синтеза «начал объективной этики общества и субъективной этики личности»*. Такое самоопределение стало одним из важнейших *итогов* философской дискуссии Чичерина и Соловьева, которая, по сути, явилась идейным импульсом обращения Новгородцева к этической теории Канта и философии права Гегеля.

Позитивно оценивая философию права В.Соловьева, Новгородцев особо выделил в ней области *объективной* и *субъективной* этики. В целом, подчеркивал Новгородцев, несмотря на патриархальность общественно-политического идеализма В.Соловьева, а также на его «юридические неточности», основная идея его нравственной философии – «отстоять идеальную сущность права» – была сориентирована на общественный прогресс и на развитие правовых учреждений. Новгородцев считал Соловьева «блестящим и выдающимся представителем философии права»²⁴, одновременно подчеркивая, что именно В.Соловьев стал «наиболее видным защитником правовой идеи среди философов истекшего века»²⁵. Тезис, сформулированный Новгородцевым, можно считать основополагающим для всей теоретической деятельности Соловьева: «обнаружить силу права против права силы»²⁶.

Между тем Новгородцев, как и Чичерин, *категорически* возражал против соловьевского определения теории права как «*этического минимума*» и не допускал отождествления права и нравственности, разделяя позицию Чичерина о «несводимости» двух этих понятий друг к другу. Новгородцев, также следуя Чичерину, считал, что Соловьев признавал лишь *количественную*, а не *качественную* разницу между правом и нравственностью и отстаивал идею подчиненности права нравственности. В принципе, сущность соловьевской концепции сводится как раз к определению *не количественной, а качественной (моральной) пользы права*, осу-

ществляемой им в общественном пространстве. *Минимум* нравственности, на котором акцентировал внимание Соловьев, – это прежде всего та моральная польза, которую осуществляет право, защищая индивидуальные интересы личности от антиобщественных посягательств на ее права.

Новгородцев же, пытаясь определить *качественную* сущность права, подчеркивал, что нормативное содержание права не имеет постоянной величины и, соответственно, может меняться, а значит и по-разному оцениваться. Он рассмотрел и подверг критическому исследованию практически все современные ему господствующие правовые теории о природе права. В итоге, Новгородцев предложил свое определение права, согласно которому *право – это результат сложного процесса борьбы и взаимодействия различных общественных сил*. По существу, являясь отражением этого процесса, право стремится к примирению противоречий. По определению Новгородцева, социальная сущность права заключается в том, что оно никогда не может стать вполне совершенным и до конца справедливым, не может быть полностью отождествлено с понятиями «справедливость», «свобода», «добро». Право пребывает в постоянном поиске новой правды и справедливости. Поэтому трактовка права как воплощенной справедливости ведет к тому, что оно утрачивает свое истинное назначение (становится воплощением чистой идеи правды)²⁷. Как не может право стать чистым выражением справедливости, так и не может обойтись без справедливости вообще, без осуществления нравственных начал, составляющих его существенные принципы. Этими нравственными принципами, по мнению Новгородцева, являются понятия *взаимоограничения* и *обязанности*, без которых право не есть право, а представляет собой лишь произвол (стихийную и произвольную силу). Реализация принципа, ограничивающего правовой произвол, происходит путем установления определенных, единых для всех, общественных норм, из чего непосредственно следует установка на обязанность им подчиняться.

Основной принцип права, *справедливость*, *объясняет связь права с нравственностью* и позволяет утверждать, что право реализуется не только через внешние отношения, но и пользуется «внутренним авторитетом как явление сопричастное нравственному миру»²⁸. Здесь Новгородцев хочет подчеркнуть, что на самом

деле правовые смыслы обладают двойственной природой – они одновременно являются и установками нравственного сознания. Предпосылкой любого правового воспитания является воспитание нравственное, которое в принципе задает условие усвоения правовых установок и смыслов. Позже философ и правовед И.А.Ильин, развивая эту тему в своем творчестве, назвал такие устойчивые, повторяющиеся, необходимые отношения между правовыми смыслами аксиомами правосознания²⁹. В таком случае право не является абстрактной категорией, а представляет собой конкретное предписание (или норму), соответствующее социальной форме общежития.

В концепции Новгородцева право предстает как некая объективная социальная реальность, потому что оно включено в систему социальных отношений между людьми. Говорить о праве можно лишь тогда, когда кто-то нарушает чьи-то права или вторгается в чье-то «одинокчество». Соответственно право, как сложное социальное явление, представляет собой результат борьбы и взаимодействия различных общественных сил, вследствие чего оно никогда не может быть ни строго логическим, ни вполне совершенным. Мыслитель вообще утверждал *невозможность априорно установить справедливое содержание юридической нормы*. Поэтому в своем творчестве он пытается объяснить и доказать идею о том, что этическая критика положительного права с позиций будущего, идеального права не только возможна, *но и необходима*.

Формальное определение права еще не касается его сущности, а лишь заключается в том, что оно есть «порядок», регулирующий правоотношения отдельных лиц в обществе. Другое дело, когда мы обращаемся с требованием к ближнему: на этом уровне уже возникает иная система отношений между требованием и обязанностью. В данном случае мы апеллируем к нравственным принципам и, соответственно, право соотносится уже с требованиями нравственного закона (исходя из кантовского представления об определяющей значимости нравственных принципов для человека). Здесь необходимо учитывать то, что на этом уровне важным моментом является *обязанность*, которая может быть предписана *только тому, кто способен выбирать между должным и не должным*: право здесь выступает как требование, обращенное к нашей воле, свободной воле, способной выбирать. Важно также и

то, что Новгородцев, как и В.Соловьев, понимает право как выражение индивидуального: автономии личности, личного интереса (принципа), «обеспечивающего только каждому свое», в то время как нравственность является выражением общего и сверхиндивидуального³⁰. В таком случае право регулирует правоотношения отдельных лиц в обществе и защищает интересы личности от всякого рода антиправовых и антиобщественных действий, тогда как мораль (нравственность) представляет собой норму всеобщего долженствования, при котором определяются лишь общие цели и основные принципы поведения. Нравственной воле при этом указывается лишь общее направление действий, за субъектом остается право на свободу выбора как цели, так и средств.

Итак, если принять узкую трактовку термина «философия права» в концепции Новгородцева, то содержание его *условно* можно переформулировать как *содержание естественно-правовой идеи*. Прежде всего, здесь предполагается, что под содержанием следует понимать *предварительное* формально-структурное соотношение положительного и естественного права, а в рамках естественного права – соотношение права и нравственности. Об этом Новгородцев пишет в книге «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права», отмечая, что проблематика философии права включает в себя рассмотрение структурного соотношения этих категорий. Важно отметить и то, что Новгородцев *не стремился развивать собственную* концепцию естественного права. Он нигде не упоминает об этом в своих работах³¹. Мыслитель лишь ограничился заявлением о необходимости *возрождения* естественного права «сменяющимся содержанием», подчеркивая при этом положение о *неизменном идеале*, или принципе права, который *всегда указывает путь* и «продолжает направлять развитие позитивного права»³².

В принципе, Новгородцев считал, что у права и морали по сути единая задача, состоящая в осуществлении правового, а значит и социального благополучия в обществе (равновесия интересов). Поэтому он соотносит категории «право» и «нравственность» с диалектическим принципом взаимодействия, представляющим собой принцип соотношения сущего и должного (*есть и должно быть*). При этом он подчеркивает, что в системе правоотношений нравственный закон может быть осуществлен только через диа-

лектический синтез права и нравственности. В таком случае, постепенное обособление юридической и моральной областей общественного бытия не должно вести к их разграничению. В социально развитой общественной культуре необходимость вычленения и конкретизации двух областей нарастает прямо пропорционально. Между тем, это не является поводом для утверждения о том, что они должны быть *полностью* обособлены. Кстати, Новгородцев настаивает именно на понятии «*обособление*», а не «*несводимость*» или «*разграничение*», что является важным положением, объясняющим приоритеты в его естественно-правовой концепции.

По Новгородцеву, главным мотивом обоснования права и нравственности как обособленных форм общественной жизни является содержащийся в самих нормативных требованиях двойственный характер исполнения их предписаний. С одной стороны, общество должно требовать одинаково от каждого, независимо от его воззрений, обязательного исполнения норм права. С другой стороны, это может не соответствовать убеждениям личности, ее развитому нравственному сознанию, признающему истинную цену лишь за таким исполнением моральных требований, которое соответствует его внутреннему убеждению. Обособление нравственности от права обуславливается индивидуальным осознанием того, что человек не может *формально* принять все требования, которые существуют в общественном нормоустановлении, в том смысле, что индивид отказывается *принудительно* во всем следовать общественным нормам, а требует как «для своей духовной жизни», так и для своих «убеждений и действий»³³ свободы выбора. Размежевание между правом и нравственностью происходит на основании того, что право с необходимостью рано или поздно вырабатывает для себя такие правила и законы, которые вступают в противоречие с основным нравственным принципом – принципом свободы. В свою очередь, нравственные нормы, представляя собой лишь общее направление человеческой воли, предоставляют каждому свободу выбора исполнения нравственных требований. Отсюда следуют вполне допустимые «колебания в исполнении нравственного закона»³⁴, основанные на свободе выбора как предписаний, так и следования им. Соответственно, для общественной гармонии и благополучия важно снять остроту противоречий, возникающих между правом и моралью, как противоречий между общественными и личными интересами.

Таким синтезирующим свойством Новгородцев наделяет естественное право, которое рассматривается им как синтез права и нравственности, когда индивид, его нравственное сознание, может выступать «против положительных установлений»³⁵. По существу, основополагающий принцип естественного права соответствует нравственному требованию по отношению к действующим законам и установлениям. В концепции Новгородцева естественное право представляет собой не право в собственном смысле, а проекцию права, представления о том, каким должно быть существующее (положительное) право. Собственно, здесь речь идет об *идеальной сущности* права. Между тем, в теоретическом плане выражения «представление о том, каким должно быть право» и «нравственная оценка права» *не тождественны*, на это неоднократно указывал Новгородцев. Фактически право может быть оценено с разных точек зрения: если мы говорим о том, каким оно должно быть, то затрагиваем область теоретического исследования проблемы возможного права, а если мы апеллируем к нравственной оценке правовых норм и действий, то уже затрагиваем практическую область соответствия или несоответствия данной правовой формы. Новгородцев рассматривает диалектику взаимодействия права и нравственности в общественном пространстве и подчеркивает важность их взаимообуславливающей связи, которая способствует усовершенствованию права, приближая его к идеалу. В таком случае вполне объяснимо его стремление выйти в моральной философии за рамки кантовской целенаправленности, тем более что этот переход весьма важен для естественно-правовой концепции. Именно в этой связи Новгородцев уделил особое внимание объективной этике В.Соловьева и его критике кантовского этического субъективизма³⁶, хотя и считал линию этического объективизма, проведенную Соловьевым, своеобразным «объективистским преувеличением»³⁷.

Интерес Новгородцева к кантовскому категорическому императиву определяется поиском ответа на вопрос о том, как возможен синтез индивидуального и общественного в рамках и на основе нравственного закона. Проблема соотношения личности и общества в рамках субъективной этики не может быть решена в силу того, что нравственный закон замыкается на индивидуальную мораль. Новгородцев же пытается выяснить *объективное, общественное значение нравственности*³⁸, и, соответственно,

его интересует, как категорический императив Канта соотносится с требованиями общежития, может ли нравственный закон стать всеобщим и единственным элементом, объединяющим индивидуальные интересы во имя общего высшего интереса. Для него важно было найти *основу* для общественной жизни, которая связывала бы «всех воедино некоторой общей целью»³⁹, когда закон автономной воли «сам собою» переходил бы в нравственную, но *общественную* форму⁴⁰.

С точки зрения Новгородцева, Кант «на основании чистых законов разума» стремился в своем учении «определить право и государство в их моральной основе, как они должны быть»⁴¹. Поэтому его категорический императив односторонне и, соответственно, неполно отражает моральную обоснованность права. Категорический императив как норма всеобщего долженствования представляет собой формулу, к которой может быть сведен любой нравственный закон. Принимая в принципе такое положение, Новгородцев в то же время оспаривает правомерность дальнейшего перехода этой логической формулы в *единственно возможный мотив* для нравственного деяния. На том основании, что этические нормы существуют сами по себе, «априори», исключительно в понятиях чистого разума, Кант⁴² отвергает связь нравственных принципов с человеческой природой, усматривая всю моральность поступков в их необходимости, чувстве долга и преданности закону. Психологическая сторона мотивов и побуждений не имеет для Канта существенного значения, так как только уважение к этому абстрактному закону должно быть признано для субъекта *единственным нравственным побуждением*. Новгородцева, напротив, интересует, каким образом вообще можно согласовать принцип морального закона с естественными побуждениями? Как найти ту санкцию, которая поощрила бы добрые чувства и устремления?

Категорический императив предполагает обращенность сознания человека на внутреннее – познание самого себя, в частности, на внутреннее самоудовлетворение «безусловно чистой воли, которая отрезана от внешнего мира и даже от естественных побуждений самого человека»⁴³. И если продолжать эту логику, то очевидно, что для внутреннего самоудовлетворения воли не требуется нравственного удовлетворения в отношениях с другими. Она автономна. Абсолютизм нравственного императива предполагает

полную изоляцию от естественных побуждений (стремлений). В этой связи формализм нравственного закона Новгородцев отождествляет с индивидуализмом, при котором индивидуальное самоопределение человека спроецировано лишь на систему ценностей и норм морали для него самого, и здесь выход в объективную этику практически невозможен, он сопряжен с непреодолимыми трудностями. Категорический императив «требуется этого выхода и не может совершить его»⁴⁴. Получается, что категорический императив замкнут на самом себе. Моральная философия, определяющая только общие цели и основные принципы, указывает нравственной воле лишь общее направление, оставляя за субъектом право на свободу выбора как цели, так и средств. Поэтому в пределах моральной философии нравственный закон, категорический императив, будучи формальным, является лишь абстрактной нормой, к которой следует стремиться. Но и эта абстрактная норма в свою очередь также *должна быть еще и задана*.

Однако для Новгородцева, на чем он и настаивает, сущность нравственной воли проявляется не только в ее возвышенных идеалах, но также и в потребности их реализации. В этом смысле нравственный закон должен найти свое осуществление и во внешнем мире. Этические предписания *могут* выполняться по чистой идее долга, однако *касаются они как внутренних, так и внешних обязанностей*. Новгородцев в своих рассуждениях *выявляет*, и это весьма существенно, *дуализм* категорического императива, имеющий важное значение для проблемы соотношения личности и общества. В дуализме кантовского категорического императива субъективная мораль сама выходит на уровень объективных требований и форм поведения. По Новгородцеву, основная формула морали, *категорический императив, имплицитно содержит в себе общность интересов*, которая выражена в принципе автономии воли, объединяющей в себе субъективный и объективный моменты. Категорический императив уже сам по себе, обращаясь к отдельной личности, задает ей «такие требования, которые исходят из представления о высшем объективном порядке»⁴⁵. Если нравственная норма определяется как закон всеобщего должностования, то неявно предполагается, что существующие интересы одной личности должны согласовываться с интересами другой (или нескольких личностей). Всеобщность индивидуального принципа, таким

образом, направлена на того или тех, для кого этот принцип имеет значение. Следовательно, в императиве неявно содержащееся требование уже само по себе имеет объективное значение.

Выявленный Новгородцевым *дуализм категорического императива* позволяет рассматривать нравственность не только как абстрактную норму поведения *индивида*, но и как силу, реально способную *примирить противоречия между общественным и личным идеалами*. Категорический императив, выражаясь в принципе автономной воли, со всей определенностью *характеризует* отношение личности к обществу во вполне возможном сочетании безусловных нравственных принципов с объективно существующим миром социальных отношений. Существенным положением для Новгородцева здесь является то, что общественные цели и требования приобретают нравственный характер, преломляясь в личности. Соответственно, как личность не может вне общества (или общественных союзов) проявить всей полноты своего нравственного совершенства, так, с другой стороны, и без личности нет смысла говорить об общественной нравственности. Мыслитель считал личность основанием и целью нравственного развития общества. В таком случае, коль скоро формирование личности осуществляется только в общественной жизни, совершенно невозможно, чтобы нравственный закон остался индифферентным к этим условиям. Общество, в свою очередь, должно не ограничивать интересы личности, а, напротив, создавать условия для их реализации, в том смысле, что общество само должно быть соответствующим образом организовано. В целом, Новгородцев считал, что в обществе для достижения общих целей сочетание индивидуальных интересов принимает *характер сознательного долга*. Таким образом, определенная Новгородцевым задача объективной (социальной) этики сводится к решению вопроса о практической реализации нравственных требований и, соответственно, о создании *условий* для осуществления возможного сочетания индивидуальных нравственных принципов с принципами общественного развития.

В своих работах Новгородцев попытался синтезировать учения Канта и Гегеля, своеобразно восполнив моральный субъективизм кантовской философии объективизмом гегелевской философии права⁴⁶. Проводя сравнительный анализ этико-правовых доктрин Канта и Гегеля, он пришел к выводу, что кантовский субъективизм

доброй воли может быть восполнен положениями гегелевского этико-правового учения. Соотношение этических учений Канта и Гегеля Новгородцев рассматривает как переход от этики субъективной к этике объективной, а сам характер этого перехода – как «неизбежный шаг цельной этической системы»⁴⁷. Смысл такого синтеза, т. е. необходимости взаимодополнения субъективной и объективной этики, заключается в следующем. Субъективная этика Канта предполагает отрицание необходимости «нравственного» общественного прогресса и подводит к утверждению, что для создания нормальных общественных отношений достаточно одних личных усилий⁴⁸. Объективная этика Гегеля, в свою очередь, может впасть в другую крайность – подчинение личного общественному. Для Новгородцева очевидно было то, что этика немыслима вне субъективного начала – принципа автономии воли, но, с другой стороны, позиция апатии и безразличия к проблеме нравственного *общественного* прогресса не может быть достойна разумного человека. С точки зрения Новгородцева, в пределах общественной организации вообще необходим синтез субъективных и объективных интересов. Объективность закона всеобщего долженствования содержится в его всеобщности и безусловности, когда правила воли становятся объективными и «познаются как имеющие силу для каждого разумного существа»⁴⁹.

Однако, по мнению Новгородцева, объективное долженствование кантовского закона остается чисто формальным принципом ввиду того, что Кант переносит категории «объективный» и «закон», в применении к нравственным требованиям, в область субъективного сознания. Та предельность кантовской моральной идеи в философии права, на которую указывает Новгородцев, заключена в формализме и индивидуализме категорического императива. Категорический императив, который представляет собою форму повеления, соотносящуюся с действием ради него самого, безотносительно к другой цели, Кант считает основным нравственным законом. Закон, если он имеет силу морального закона, «непреренно содержит в себе абсолютную необходимость»⁵⁰. К тому же основание «всякого практического законодательства объективно лежит в правиле и форме всеобщности, которая и придает ему характер закона (во всяком случае закона природы), субъективно же – в цели; но субъект всех целей – это каждое разумное существо

как цель сама по себе; отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом, идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы»⁵¹. Из этого Кант выводит и руководящее начало права, в качестве которого признается свобода личности. Связь этой юридической свободы с нравственной автономией ясна, замечает Новгородцев, но для обоснования права определения такой связи недостаточно. В юриспруденции свобода определена в целом ряде конкретных сводов и законов (правомочий), которые, в свою очередь, связаны и согласуются с внешними интересами и целями.

Новгородцев, анализируя философское учение Канта, в частности нравственный закон, пришел к убеждению, что в кантовской этике не было раскрыто именно социальное содержание его нравственного принципа. Формализм и индивидуализм моральной философии Канта, по глубокому убеждению Новгородцева, закрывал для него мир социальных отношений, потому что, сформулированный в общем виде, кантовский этический принцип может быть пригоден лишь как общая формула нравственности. Связь отдельных индивидов, обусловленная сходством их потребностей и целей в обществе, не получила у Канта должного развития. Именно поэтому Новгородцев и счел необходимым обратиться к теоретическому наследию Гегеля, который в своей системе объективного идеализма предложил концепцию нравственного синтеза интересов личного и общественного в социальном пространстве. Но в гегелевской системе прослеживается уже полный отказ от идеи свободы для отдельного человека – от той самой идеи, которая стала главным завоеванием новейшей европейской философии.

На основании исследования этих двух программ Новгородцев в итоге пришел к общему выводу о том, что разграничение права и морали – как способ исследования их социальной природы – возможно только в теоретическом плане. В общественной жизни они диалектически сосуществуют. Соответственно, и в рамках своей философии права Новгородцев понимает нравственность не как отвлеченную норму поведения индивида, а как силу, которая способна, растворяясь в общественных интересах, примирять противоречия между общественными и личными идеалами. Вообще

он рассматривает нравственность в двух ее аспектах: как индивидуальную норму и как общественную. В пределах субъективной этики возможно допущение идеального и самобытного значения нравственности. В то же время при переходе к объективной этике требуются новые условия ее осуществления, а значит, и новые формы ее определения. Логика рассуждений Новгородцева сводится к тому, что диалектическая связь категорий права и нравственности, важнейшая *составляющая* естественно-правовой концепции, является определяющей для правосознания (личности, группы, общества и т. п.). Главным критерием здесь служит принцип изучения права как развивающейся и гибкой системы нормотворчества. Не отрицая перемен в нравственном мировоззрении, происходящих с течением времени в соответствии с изменениями в общественной жизни, Новгородцев все же настаивает на положении, что «понятие абсолютной ценности нравственного долженствования имеет совершенно иной смысл. Это – абсолютизм не факта, а идеи, не проявления, а сущности, не конкретного содержания, а отвлеченной формы»⁵².

По сути, *абсолютизация нравственного закона* является *всеобщей формой долженствования*, в которой этот закон может мыслиться. Хотя содержание этого закона и зависит от преходящих ценностей той или иной культуры, или исторической обусловленности, тем не менее форма его остается неизменной, стабильной. Это – *форма* не условных советов, а *безусловных предписаний*, форма категорического императива. Как непререкаемая норма, как безусловное требование, категорический императив утверждает свою силу, несмотря ни на какие условия; даже если действительность представляет собой сплошное нарушение категорического императива, обращение к лицу с требованием «Ты должен!» не знает извиняющих мотивов или человеческих слабостей. В таком случае, *абсолютизм нравственного закона*, утверждаемый моральной философией, относится прежде всего к его форме и основе, а не к его содержанию. Таким образом, согласно Новгородцеву, естественно-правовая концепция, или *социально-этическая теория права*⁵³ (примеры которой он находил в теоретических системах классиков идеализма), связывает философию права со всем мирозерцанием, вводя ее в контекст взаимообуславливающего соотношения со всеми явлениями социальной жизни.

По существу, концепция естественного права в творчестве Новгородцева является основополагающей, выступая в качестве преамбулы для осуществления его основного замысла: расширения понимания права и перехода к этико-онтологической проблеме формирования общественного идеала за пределами формально-юридических норм. Методологическая установка философии права мыслителя в основной ее идее была сориентирована на синтез этико-нормативного и социально-философского анализа права. И наиболее важным аспектом здесь является то, что речь в ней идет не о противопоставлении права и закона, а лишь о *внутреннем различении* определений одного и того же понятия *права*, но на разных ступенях его конкретизации. Конкретная форма выражения права – это *закон*. Новгородцев противопоставляет этому понятию не понятие «антиправовой», т. е. не соответствующий понятию права вообще, а понятие «*идея права*». Теория естественного права утверждает, что система социального принуждения может называться *правом* только тогда, когда она соответствует природе (смыслам, целям) существования человека в обществе. Соответственно, сущностная и необходимая связь между правом и моралью есть совершенно очевидная правомерная реальность. Веления права и требования морали не просто иногда совпадают, но главное и основное условие их взаимодействия заключается в том, что сама *идея* права, сама сущность *закона* такова, что он должен соответствовать требованиям морали. Это не означает, что право и мораль совпадают полностью (например, обязанность вежливости, благодарности может быть только моральной, а не правовой и т. п.), но главная истина сводится к тому, что какое-либо правило может быть законом только в том случае, если оно требует *как минимум морально допустимого*: «Несправедливый закон – это не закон вообще» (*lex injusta non est lex*) (св. Августин). Стало быть, моральность может рассматриваться как необходимое условие для законности, в том смысле, что соответствие некоторым требованиям морали является частью условия для самого *определения* закона.

Примечания

- ¹ См. его первую работу «Историческая школа юристов» (М., 1896); его статьи: «Этический идеализм в философии права» (сборник «Проблемы идеализма», 1902); «Право и государство» («Вопросы философии и психологии», 1904); «Возрождение естественного права» («Юридический вестник», 1912); книгу «Кризис современного правосознания» (1909).
- ² См.: *Кацапова И.А.* Философия права П.И.Новгородцева. М.: ИФ РАН, 2005.
- ³ *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 306.
- ⁴ Вопросы философии и психологии, 1897. Кн. IV (39).
- ⁵ Докторская диссертация В.С.Соловьева, защищенная 6 апреля 1880 г. в Петербургском университете.
- ⁶ Статья была напечатана в том же году в четвертом номере (сентябрь-октябрь) журнала «Вопросы философии и психологии». Между тем В.Соловьев также не медлил в обоих случаях с ответом. В этом же номере журнала философ ответил своему оппоненту статьей под названием «Мнимая критика», которая отличалась корректным и содержательным анализом позиции оппонента. На этом полемика не окончилась. В следующем, пятом, номере (ноябрь-декабрь) одновременно появляются «Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева» Б.Чичерина и «Необходимые замечания на “Несколько слов” Б.Чичерина» В.Соловьева. Почти сразу после выхода книги «Оправдание добра. Нравственная философия» В.Соловьева вышла его брошюра «Право и нравственность (Очерки из прикладной этики)» – по сути итоговая книга.
- ⁷ *Яценко А.С.* Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права. СПб., 1999. С. 20.
- ⁸ *Соловьев В.С.* Право и нравственность. Минск, 2001. С. 5.
- ⁹ *Трубецкой Е.Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1909 (СПб., 2001); *Алексеев Н.Н.* Основы философии права. Прага, 1924; *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // Правоведение, 1995. № 6.
- ¹⁰ *Чичерин Б.Н.* О началах этики // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. IV (39). С. 691–692.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же. С. 693.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же. С. 690.
- ¹⁵ *Соловьев В.С.* Право и нравственность // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. IV (39). С. 404.
- ¹⁶ *Соловьев В.С.* Право и нравственность. Минск, 2001. С. 35.
- ¹⁷ Там же. С. 40.
- ¹⁸ *Соловьев В.С.* Право и нравственность // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. IV (39). С. 547.
- ¹⁹ *Чичерин Б.Н.* О началах этики // Там же. С. 676.
- ²⁰ Хотя многие исследователи (в частности, Э.В.Кузнецов в работе «Философия права в России». М., 1989), характеризуя воззрение Новгородцева на соотношение права и нравственности, используют не всегда точные формулировки.

- В одном случае Новгородцева называют сторонником отождествления понятий права и нравственности, в другом – утверждают, что философ является сторонником представления «о связи этих понятий».
- 21 См.: *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // Сборник по общественно-юридическим наукам. Вып. 1. СПб., 1899.
 - 22 В скрытой полемике с В.С.Соловьевым.
 - 23 *Плотников Н.С., Колеров М.А.* Павел Иванович Новгородцев // *Новгородцев П.И.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 9.
 - 24 Из речи, произнесенной на заседании Психологического общества и посвященной памяти В.С.Соловьева.
 - 25 *Новгородцев П.И.* Идея права в философии Вл.С.Соловьева // *Новгородцев П.И.* Сочинения. С. 285.
 - 26 Там же. С. 286.
 - 27 *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // Сборник по общественно-юридическим наукам. Вып. 1. СПб., 1899. С. 132.
 - 28 Там же.
 - 29 *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 123.
 - 30 См.: *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // Сборник по общественно-юридическим наукам. Вып. 1. СПб., 1899.
 - 31 Собственно, когда речь идет о естественно-правовой концепции П.И.Новгородцева, то это связано лишь с обобщением и интерпретацией его творчества.
 - 32 *Новгородцев П.И.* О задачах современной философии права // *Новгородцев П.И.* Сочинения. С. 305–306.
 - 33 *Новгородцев П.И.* Право и нравственность // Сборник по общественно-юридическим наукам. Вып. 1. СПб., 1899. С. 121.
 - 34 Там же. С. 122.
 - 35 *Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. СПб., 1999. С. 17.
 - 36 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 174 (сноска).
 - 37 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1903. С. 244.
 - 38 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 174.
 - 39 *Новгородцев П.И.* Лекции по истории философии. Кант // Его же. Сочинения. С. 180.
 - 40 Там же.
 - 41 *Новгородцев П.И.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903. С. 25.
 - 42 В своей работе «Основоположение к метафизике нравов».
 - 43 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 165.
 - 44 Там же. С. 163.
 - 45 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 283.

- ⁴⁶ *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 262.
- ⁴⁷ Там же.
- ⁴⁸ *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1903. С. 244.
- ⁴⁹ *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 157.
- ⁵⁰ *Кант И.* Основание метафизики нравов // Его же. Лекции по этике. М., 2000. С. 225.
- ⁵¹ Там же. С. 258.
- ⁵² *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права. С. 286.
- ⁵³ Исходя из общего содержания естественно-правовой концепции Новгородцева, определенно можно сказать, что она является социально-этической теорией права, или социальной этикой.

Библиография

- Алексеев Н.Н.* Основы философии права. Прага, 1924.
- Ильин И.А.* О сущности правосознания. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990.
- Кант И.* Основание метафизики нравов // Его же. Лекции по этике. М., 2000.
- Кацапова И.А.* Философия права П.И.Новгородцева. М., 2005.
- Кузнецов Э.В.* Философия права в России. М., 1989.
- Новгородцев П.И.* К вопросу о современных философских исканиях (Ответ Л.П.Петражицкому) // Вопросы философии и психологии. Кн. 66 (I), 1903.
- Новгородцев П.И.* Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба. СПб., 1999.
- Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1903 (СПб., 2000).
- Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902.
- Новгородцев П.И.* Право и нравственность // Сборник по общественно-юридическим наукам. Вып. 1. СПб., 1899.
- Новгородцев П.И.* Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903.
- Новгородцев П.И.* Идея права в философии Вл.С.Соловьева // Его же. Сочинения. М.: Раритет, 1995.
- Новгородцев П.И.* Лекции по истории философии. Кант // Там же.
- Соловьев В.С.* Право и нравственность. Минск, 2001.
- Соловьев В.С.* Право и нравственность // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. IV (39).
- Трубецкой Е.Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1909 (СПб, 2001).
- Чичерин Б.Н.* О началах этики // Вопросы философии и психологии. М., 1897. Кн. IV (39).
- Яценко А.С.* Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права. СПб., 1999.

С.И. Бажов

Русский национальный характер как тема религиозно-философской мысли русского зарубежья в 20–50-х гг. XX в.

В произведениях многих русских философов первой половины XX в. можно найти суждения по интересующей нас теме. Но здесь необходимы уточнения. Приход к власти большевиков довольно быстро привел к разделению русской философской мысли на два русла – философскую мысль русского зарубежья, в которой в той или иной степени была сохранена атмосфера свободных философских дискуссий, были продолжены традиции русского религиозно-философского ренессанса начала XX в., и философию советскую, с самого начала идеологически ангажированную, а с начала 1930-х годов и практически полностью догматизированную.

Не в лучшем положении в это же время находились и науки о человеке. Как отмечают исследователи, с начала 30-х годов XX в. на этническую психологию в СССР начались гонения, и она фактически не была в достаточной мере представлена в структуре национальной науки вплоть до своего возрождения уже в восьмидесятые годы XX в.¹

Конечно, в той или иной форме рассуждения о русском национальном этосе присутствуют и в советской мысли, и этот материал в принципе должен быть учтен, как должны быть приняты во внимание и концепции русского национального характера, развитые мыслителями русского зарубежья, но изложенные по случаю, фрагментарно и потому нуждающиеся в реконструкции. Однако это невозможно сделать в формате статьи. Более того, здесь нельзя и дать обзор (и типологию) всех концепций русского национального харак-

тера, развитых в трудах представителей религиозно-философской мысли русского зарубежья, но можно проделать лишь часть такой работы. Для уточнения подлежащего рассмотрению предмета исследования используется критерий наличия у философов специальных работ или значительных разделов произведений, посвященных проблематике русского национального характера.

В свете заявленного критерия, наше внимание привлекают несколько ключевых сочинений, в которых рассматривается данная проблематика. Это доклад Б.П.Вышеславцева «Русский национальный характер», прочитанный в 1923 г. на конференции в Риме; работы Н.А.Бердяева, в особенности его книги «Русская идея» и «Истоки и смысл русского коммунизма»; и, наконец, самая крупная философская работа, во многом подводящая итоги размышлениям русских философов XIX и первой половины XX вв. по теме «русский национальный этос», – книга Н.О.Лосского «Характер русского народа», впервые опубликованная в 1957 г. Общая цель статьи – не только уточнение философско-методологической структуры дискурса о национальном характере (разумеется, за пределами самоочевидных общих особенностей этого строя мысли как религиозно-философского и т. д.), но и более глубокое понимание содержательной стороны соответствующих концепций в аспектах выявления в ней планов сущего и должного.

Б.П.Вышеславцев исходит из предположения о том, что характер народа определяется на бессознательном уровне, в области подсознания, куда проникнуть можно лишь с помощью метода, аналогичного методу З.Фрейда, полагавшего, как известно, что бессознательное приоткрывает себя в снах. Чтобы понять душу народа, необходимо проникнуть в его сны. Но сны народа, по Вышеславцеву, это не что иное, как его эпос, сказки и поэзия. Страхи, надежды и черты русского народа раскрываются в его сказках, эпосе и т. д.²

В соответствии с такими методологическими предположениями Вышеславцев анализирует фольклор с целью выделения характеристик народной души. На материале сказок выделяются такие черты русской народной души, как страхи и опасения народа: страх бедности, страх перед трудом и боязнь горя. Причем последнее представляется не как «внешняя судьба греков, по-

коящаяся на незнании и на заблуждении, это собственная воля, или скорее какое-то собственное безволие» человека³. Наконец, наиболее возвышенный страх – это страх разбитой мечты, страх падения с небес.

Материал сказок замечательным образом раскрывает всю гамму народных стремлений и бессознательных мечтаний, от самых прозаических до возвышенных. Здесь народная душа желает «нового царства и лучшего места», и в понимании этого лучшего царства есть и мотивы возвышенно-идеалистические, и прозаический житейский «экономический материализм». Это мечта о таком «новом царстве», где распределение будет построено на принципе «каждому по его потребностям», где можно наесться и напиться, где стоит «бык печеный», где молочные реки и кисельные берега. А главное – там можно ничего не делать и лениться⁴. Этот мотив развивается, например, в сказках о Емеле-дураке, который лежит на печи и ленится, но при этом с помощью волшебства исполняет все свои желания.

Тему лени дополняет и развивает другой сказочный мотив – представление о «хитрой науке». Бедная старуха мечтает отдать сына в такую науку, чтобы можно было нигде не работать, сладко есть и пить, чисто одеваться. В дальнейшем выясняется, что такая наука – это искусство воровства, а наставником в ней является черт; в сказках нередко счастье сопутствует лентяю и вору.

По Вышеславцеву, «все эти смешные сказочные сны русско-го народа оказались, однако, вещими и пророческими»⁵. Так, хитрая наука о легком хлебе предстала в виде научного социализма Маркса, вовсе не беспочвенного, а имеющего отклик в народной душе, в которой никогда полностью не исчезала мечта о «молочных реках с кисельными берегами» и вера в существование на земле царства правды и благополучия. Именно с такими народными мечтами, как можно предположить, и попала в резонанс «хитрая наука» научного социализма, сообщившая мальчишке-искателю, как проникнуть в то царство, где всё будет исполняться «по шучьему велению»: для этого нужно совершить прыжок «из царства необходимости в царство свободы».

В сказках отражены, однако, не только подобные стремления, но и народная мудрость, разоблачающая нереалистический характер исканий легкого хлеба и легкой жизни, в связи с чем

Вышеславцев и формулирует существенное для его концепции русского национального этоса положение о противоречивости как одной из особенностей русского народного характера.

Еще одной отличительной особенностью характера русского народа Вышеславцев считает стремление доходить до предела, до последней черты, прежде чем обращаться к спасительному пути. Он отмечает и присущее русским сказкам известное социальное напряжение, т. е., по сути, повышенное внимание к социальной теме, к вопросу о существовании в обществе социальных верхов и низов. В этой связи Вышеславцев рассматривает «провидческое» эпическое сказание о непростых взаимоотношениях князя Владимира и Ильи Муромца, в образе которого представлено крестьянское сословие: однажды на пир в стольный град князь Владимир созвал всех, кроме Ильи Муромца. Тогда осерчал богатырь, вознамерился убить князя с княгиней и начал стрелять по «Божьим церквам, да по чудесным крестам, по тьим маковкам золоченым»; осознавший свою ошибку князь едва успокоил разгневанного богатыря поспешным дополнительным приглашением на княжеский пир. Это, по Вышеславцеву, – не что иное как провидческая эпическая драма, раскрывающая смысл русской революции; только, к сожалению, в действительности власть вовремя не пригласила крестьянство на великокняжеский пир.

Другая характерная особенность русской народной души состоит в том, что русский народ реагирует на несправедливость – кровь за землю русскую вместе проливали, а пирует князь без простолюдинов – не так, как люди из народа европейской культуры. Обиженный русский человек не стремится исправить несправедливость, а отвергает мир, в котором она оказалась возможной. В этой черте народного характера Вышеславцев усматривает ключ к пониманию недавних для автора событий русской революции. Особенности народной души нашли отражение и в цикле сказаний о новгородском богатыре Василии Буслаеве, где явлено и понимание воли как вольницы и произвола, и понимание неизбежной саморазрушительной перспективы своеволия.

Но все же вершиной народной фантазии и лучшей мечтой русской сказки и соответственно народной души, по Вышеславцеву, является не поиск иного царства на краю света; на край света Иван Царевич устремляется за Василисой Прекрасной. Этот архетипиче-

ский сказочный сюжет Вышеславцев трактует как русский вариант мифа об Эросе и Психее. Разыскивающий Василису Премудрую Иван Царевич есть русский Эрос, устремленный к мудрости и красоте. Говоря о специфике русского Эроса, Вышеславцев подчеркивает, что мудрость и красота понимаются здесь не в смысле отрешенных от мира абстрактных идей Платона, не как вечно недосягаемый идеал, а как конкретные мудрость и красота, воплощенные в Космосе, в природе, в Душе. Вот этот мир, спасенный и преобразенный красотой, и есть предмет любви Ивана Царевича.

Для русских, полагает Вышеславцев, вражда и раздор есть не столько нарушение закона и долга (как для протестантов), сколько нарушение Космоса, красоты, любовной гармонии. По слову Достоевского, красота «спасет мир» потому, что она «возбуждает непосредственное восхищение, и человек ее любит помимо всякого долга, т. е. свободно, в силу естественного влечения сердца, в силу собственного Эроса. Всякий Эрос есть, в конце концов, предчувствие универсальной гармонии и успокаивается *только на ней*»⁶. Вершина христианской любви есть непосредственное прикосновение к мировой гармонии.

Мы видим, что Вышеславцев, руководствуясь стремлением выразить весь спектр народных стремлений – от глубокой потерянности в низших стихиях и пребывания в оковах житейской глупости до высших взлетов духа – закономерно выходит за рамки сказочного и эпического материала и обращается к христианской по духу философии и литературе. Однако универсальная гармония, положительное всеединство, пишет он, не тождественны с Богом, красота мира есть лишь отражение Божественного Лица. Стремясь подчеркнуть это различие, В.С.Соловьев специально ввел в свое религиозно-философское мировоззрение понятие Софии, «Премудрости Божией». В этих высших проявлениях русской христианской души Вышеславцев усматривает родство духа русского и итальянского, творящих в силу влюбленности в жизнь, в мир, в идеал, что отличает их от англо-саксонской и германской культур, которые нельзя назвать эротичными, ибо в них по преимуществу творят в силу долга, призвания, служения, пуританского благочестия и раскаяния.

Различие же русской и итальянской души состоит в том, что русский Эрос жаждет беспредельного; по словам Вышеславцева, он сам беспределен, бесформен, стихийен, лишен граней, в то вре-

мя как итальянскому Эросу неведома тоска от бесформенности, он не знает падений, блужданий и разрушительных порывов, но ему угрожает остывание и иссякание среди завершенных прекрасных форм. Отсюда и противоположность задач итальянского и русского Эроса. Если у итальянцев она заключается в том, чтобы не дать Эросу остыть и иссякнуть среди завершенных прекрасных форм, то русским следует найти форму для нашего беспорядочного Эроса, найти центр.

В итоге Вышеславцев выделяет следующие черты русского национального этоса – противоречивость (сочетание низших и высших устремлений и др.); жажда социальной правды и склонность к утопическим упованиям; максималистские и разрушительные протестные реакции; недостаточная социокультурная оформленность жизнестремлений; устремленность к опыту предела; поиск мировой гармонии, стремление к высшей правде и красоте на путях религиозной веры. Таким образом, по Вышеславцеву, в структуре национального характера есть и высшие, и низшие начала. План должного также намечен в его концепции при сопоставлении русского и итальянского Эросов в выводе о явно недостаточной оформленности, стихийности русского Эроса.

Концепция Вышеславцева заслуживает внимания не только в качестве репрезентативной точки зрения, отображающей ряд аспектов философского мировоззрения мыслителя, но и как философско-культурологический экскурс, затрагивающий общественно-исторические проблемы. В частности, весьма интересным является вопрос о том, каким образом в сказках оформились и получили широкое распространение контркультурные мотивы и образы: страх перед трудом; терпимость к безволию; мечты о лени и своевольной свободе; утопическое упование на «иное царство» с молочными реками, кисельными берегами и печеными быками (попутно отметим, что молочная река – это архаичный индоевропейский образ благополучия) и на хитрую науку о легкой жизни; образ Емели на печи и т. д.

Возможно, что направление поиска ответа на этот вопрос может быть подсказано аналогией между происхождением сказки как фольклорного жанра и генезисом интересующих нас сказочных мотивов. Становление жанра сказки связывается с переосмыслением фрагментов распавшихся архаичных мифосистем. Крушение арха-

ичной мифосистемы может рассматриваться как глубокий культурный кризис, как распад организованной и ценностно выверенной картины мира, который переживается как смыслоутрата. В свою очередь кризис культуры нередко сопровождает общественные трансформации и метаморфозы. Пока на руинах старой культурной системы создается новая, так как человек не может существовать без системы культурно-мировоззренческой ориентации (когнитивной, ценностной и практической), в этот период, вероятно, контркультурные стремления и утопические упования получают возможность заполнить определенные пустоты в теле культуры.

Контркультурные мотивы в русских народных сказках, вероятно, представляют собой следы и свидетельства прошлых культурно-мировоззренческих кризисов, связанных с распадом родо-племенного строя, возникновением в обществе социальной стратификации и формированием государства.

Н.А.Бердяев в своих многочисленных произведениях неоднократно обращался к проблематике русского национального этоса. Его взгляды на эту тему претерпели определенную эволюцию. В первых работах, где рассматривалась тема русского этоса (сборник статей «Судьба России» и др.), Бердяев рассуждал о русском национальном характере преимущественно под углом зрения соотношения в нем начал «мужественного» и «женственного». Если зрелому национальному характеру свойственно равновесие «мужественности» и «женственности», то русскому этосу присущи женственность, дефицит мужественности, твердости духа, воли.

Правда, женственное начало в трактовке Бердяева нельзя рассматривать как однозначно негативное, поскольку оно определяет и такие качества национального характера, как душевность, милосердие, самоотверженность (многим женщинам свойственно жертвовать своими интересами во благо своих детей). Соответственно зрелость русскому национальному характеру обеспечит развитие начала мужественного, личного, оформляющего национальную стихию.

В последующих работах, особенно в книгах «Русская идея» и «Истоки и смысл русского коммунизма», Бердяев иначе подходит к проблеме русского национального этоса. В первую очередь он говорит о противоречивости русского этоса, которая объясняется сложностью русской исторической судьбы, столкновением и противоборством в ней восточного и западного элементов; для

русских характерно сочетание и совмещение антиномичных, противоположных начал⁷. Так, с одной стороны, русский народ можно характеризовать как государственно-деспотический, склонный к национальному самомнению, жестокий, склонный причинять страдания, с другой стороны – как анархически-свободолюбивый, народ универсального духа, всечеловеческий, человеческий и сострадательный. Еще один источник противоречий в русской душе Бердяев видит в столкновении инстинкта государственного могущества с инстинктом свободолюбия и правдолюбия народа.

Другая важная особенность русского национального характера, по Н.А.Бердяеву, выражается в «религиозной формации русской души», обусловленной особенностями исторического воспитания⁸ и характеризуемой такими свойствами, как догматизм, аскетизм, способность переносить страдания во имя веры, устремленность к трансцендентному. Кроме того, в силу той же религиозной формации души русские всегда бывают либо ортодоксами, либо еретиками и раскольниками. Причем ее наличие вовсе не означает исключительно религиозного характера русской души, так как религиозная энергия русской души обладает способностью переключаться и направляться к целям, которые не являются уже религиозными, например, к социальным целям.

В связи с тем, что религиозная формация русской души выступает в двух модификациях – собственно религиозной и светской, перечисленные выше качества тоже предстают в двух соответствующих разновидностях. В частности, есть два вида трансцендентной устремленности – к вечности или к будущему; два способа преодоления мира временного – апокалиптика или нигилизм; два типа аскезы – традиционная православная или светская аскеза в стиле Рахметова и т. д.

Наконец, в типе русского человека, как считает Бердяев, всегда сталкиваются два элемента – первобытное, природное язычество, стихийность бесконечной русской земли и православный аскетизм, устремленность к потустороннему миру. Бескрайние русские просторы не способствовали выработке в русском человеке самодисциплины и самодеятельности, ширь русской земли давила русскую энергию, эта ширь не требовала интенсивной энергии и интенсивной культуры, открывала возможность движения в сторону экстенсивности; дар формы у русских людей невелик.

Еще одна существенная особенность русской культуры и русского национального характера, по Бердяеву, – отсутствие «срединной культуры». В русской душе парадоксальным образом сочетается стремление к «личной святости» со «звериной низостью» и мошенничеством.

Путь совершенствования национального характера Н.А.Бердяев видит в возвышении каждого человека до подлинной духовности, пробуждении в нем личности, развитии «мужественно-христианской активности». Общество и народ таковы, каковы образующие их люди. Здесь также необходимо и моральное очищение общества, и преодоление негативных тенденций в культуре.

Раскрывающая свой духовный потенциал Россия, полагает Бердяев, в будущем может существенно повлиять на Запад. Актуализация духовного потенциала, его влияние на Запад и последствия такого влияния могут сформировать предпосылки для будущей эпохи Духа. Здесь речь идет не только о духовном преобразении жизни, но и о плодотворном взаимовлиянии Востока и Запада. По Бердяеву, в русскую идею или миссию России, помимо указанных задач, входят также осуществление социальной правды в человеческом обществе и защита малых народов.

Несмотря на присущие русскому национальному характеру антиномизм, противоречивость и отсутствие срединной культуры, Н.А.Бердяев не оставляет надежду и на совершенствование русского национального характера посредством развития личностей. Вместе с тем, по Бердяеву, нельзя забывать и о пределах усилий по совершенствованию земных форм. Философ предостерегал от попыток игнорирования или забвения онтологического конфликта земного и небесного, от утверждения возможности утопической перспективы достижения совершенного состояния. В мысли Н.А.Бердяева обозначились разные тенденции и акценты, но дело здесь не в противоречивости строя мысли, а в противоречиях самого бытия.

Необходимо отметить, что применительно к творчеству Н.А.Бердяева можно говорить не только о многоплановой структуре его философско-методологического дискурса о национальном характере, включающего рефлексии о свойствах национального характера в планах сущего и должного, анализ отличительных черт русской культуры, но и об особенностях разработки им дан-

ной проблематики в сравнении с другими мыслителями. Так, рассуждая о развитии необходимых положительных свойств народного характера, Н.А.Бердяев настаивал на целесообразности, точнее, приоритетности выработки «христиански-мужественных» начал формы, т. е. оформляющих стихии начал в структуре национального характера.

Несомненными достоинствами концепции русского национального характера, разработанной Н.О.Лосским и изложенной в книге «Характер русского народа» в середине 50-х годов XX века, являются ее систематический характер и опора на обширный философско-концептуальный и эмпирический культурный материал⁹. В своей концепции Лосский присоединился к точке зрения Н.А.Бердяева о том, что русскому национальному характеру присущи противоречивые качества. Но Лосский ставит перед собой задачу уточнить соотношение между противоположными качествами русского национального этоса, выделяя свойства основные и второстепенные, первичные и вторичные.

На основе рассмотренного материала Лосский отмечает, в соответствии с известным афоризмом о недостатках характера человека как продолжении его достоинств, что основу характера русского народа в нормальном состоянии образуют положительные свойства, хотя они и имеют порой негативные проявления.

Основная черта русского национального характера, по Лосскому, – религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, т. е. такого добра, которое осуществляется лишь в Царстве Божием¹⁰. Именно поэтому русским присуще особенно чуткое различение добра и зла. Вместе с тем, Лосский разделяет точку зрения Бердяева о том, что русская идея – это не идея цветущей культуры и могущественного государства, но эсхатологическая идея Царства Божьего, а русское православие прежде всего направлено на сверхземное абсолютное добро.

Примеры того, как основное первичное свойство русского народного характера в неблагоприятных условиях находит негативное выражение, Лосский черпает из рассмотрения ряда проявлений старообрядчества. По его словам, здесь можно увидеть, как «глубокая религиозность в сочетании с силою чувства и воли ведет к поразительному фанатизму и экстремизму»¹¹.

В том случае, если русские люди утрачивают религиозность, подобно революционерам-атеистам, место христианской религиозности занимает «формальная религиозность, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания»¹². По Лосскому, который ссылается на знаменитый цикл статей С.Н.Булгакова о характере русской революционной интеллигенции, вошедший в сборник «Два Града» (тут также можно было бы сослаться и на творчество Ф.М.Достоевского), диалектика здесь такова: «...страстная жажда осуществления Царства Божия на земле без Бога и, следовательно, без абсолютного добра ведет к замене идеи Богочеловека человекобожием, а вслед за этим и к бестиализации человека, или точнее... к осатанению человека, встречающемуся в СССР»¹³.

С основной чертой русского характера тесно связана и способность русского народа к высшим формам опыта – религиозному, нравственному, эстетическому, к интеллектуальной интуиции (умозрению), к восприятию чужой душевной жизни¹⁴. Лосский также разделяет мнение С.Л.Франка о том, что русским свойственно религиозно-эмоциональное осмысление жизни.

Далее, русских отличает повышенное внимание к мировоззренческим вопросам. Таковы многие представители русской интеллигенции и учащейся молодежи, многие герои произведений Ф.М.Достоевского и др. По наблюдениям Н.А.Бердяева, Д.С.Мережковского, Зинаиды Гиппиус и др., интенсивные религиозно-мировоззренческие искания свойственны и людям из народа.

Еще одно первичное свойство русского народа – это могучая сила воли. Сочетание напряжения воли с сильным чувством ведет, по Лосскому к страстности, столь характерной для многих русских людей¹⁵. Присущая русским страстность может приводить к максимализму, экстремизму и фанатической нетерпимости¹⁶. Отсюда – неумеренное употребление силы, неумение идти средним путем, непоследовательность и неустойчивость. Вместе с тем, во всех социальных слоях русского народа встречается и обломовщина. У этого явления много причин, но, как подчеркивает Лосский, зачастую обломовщина представляет собой оборотную сторону высоких свойств русского человека – «стремления к полному совершенству и чуткости к недостаткам нашей действительности»¹⁷.

Наряду с религиозностью и силой воли третье первичное свойство русского народа есть, по Лосскому, любовь к свободе, высшим выражением которой является свобода духа. Отсюда стремление испытать все ценности на своем опыте, на пути индивидуального личностного искания. Вместе с тем, вследствие свободного искания правды, русским нередко трудно столкнуться друг с другом ради какого-то общего дела. Это нередко приводит к разного рода расколам, образованию кружков, фракций, сект. Свободолюбие может вести и к анархии, к отталкиванию от государства. Кроме того, нередко свободолюбие, при неумении отличить свободу подлинную от мнимой, оборачивается произволом русской вольницы¹⁸. Религиозный этос обуславливает и стремление русских к свободе от всего бренного и преходящего; отсюда, считает Лосский, такая характерная черта русского общества, как презрение к мещанству, «к буржуазной сосредоточенности на собственности, на земных благах, на том, чтобы “жить как все”, иметь хорошую обстановку, платье, квартиру»¹⁹. Свобода духа, постоянное искание совершенного добра – причина того, что у русского народа отсутствуют строго выработанные, вошедшие в плоть и кровь, формы жизни, что нередко приводит к неспособности должным образом организовывать индивидуальное и общественное бытие²⁰.

Тема народничества рассматривается Лосским для освещения драмы разделения образованных кругов русского общества и народа (крестьянства). Руководствуясь высокими мотивами жертвенного служения народу, представители народнической интеллигенции придерживались нереалистических представлений о народной жизни; в свою очередь крестьяне рассматривали представителей интеллигенции как людей праздных и бесполезных. Хорошо известно, что для русского крестьянства XIX век был эпохой драматических перемен. Вследствие постепенного разрушения традиционного образа жизни крестьяне превращались в дезориентированную массу, заложником которой во многом стало российское общество эпохи революций. Лосский разделяет точку зрения известного писателя-народника Глеба Успенского, подчеркивавшего, что русский народ (крестьянство) – могуч, «покуда над ним царит власть земли», а оторванный от земли крестьянин оказывается во власти душевной пустоты, пьянства, распутства и мошенничества²¹.

Четвертое первичное свойство русского народа, по Лосскому, – выдающаяся доброта его, чему есть много свидетельств. Русским свойственна и многосторонность, которую философ выводит из основного качества русского народа – искания абсолютного добра, выступающего как источник разнообразия опыта.

Характерны для русских и мессианские искания. На мессианство существуют различные точки зрения, но Лосский считает правильным мнение В.С.Соловьева о том, что положительное содержание идеала национального мессианства возможно лишь на основе христианского универсализма. Кроме того, Лосский приводит здесь и точку зрения Е.Н.Трубецкого, первоначально полагавшего, что именно русскому народу суждено выполнить выдающуюся религиозную миссию, а впоследствии утвердившегося во мнении, что все народы призваны быть богоносцами.

Говоря вслед за Н.А.Бердяевым о недостатке у русских срединной области культуры, Лосский подчеркивает, что это свойство есть отрицательная сторона русской жизни, имеющая как объективные, так и субъективные причины. Так, бедность народа – это следствие не только крепостного права, общинного строя и т. п., но и его малого интереса к материальной культуре²².

Утверждая, что воля и мышление у русского народа часто не дисциплинированы и что русским людям нередко свойственна «невыработанность определенного характера», Лосский присоединяется к точке зрения Б.П.Вышеславцева, Н.А.Бердяева и И.А.Ильина («Сущность и своеобразие русской культуры»), полагавших, что русскому народу необходимо дисциплинировать волю, мышление и чувство.

По мнению Лосского, провозглашаемый частью образованного русского общества отказ от веры и традиционной культуры приводит, в частности, к таким последствиям, как феномены нигилизма и хулиганства. Хотя материалисты, атеисты и прогрессисты в первую очередь видят свою задачу в борьбе с общественным злом и нередко способны в этом на личные подвиги, довольно быстро начинают проявляться и плоды ошибочности исходных мировоззренческих позиций: распространяются поверхностные, прекраснотушные, иллюзорные положения, такие как утверждения о желательности эмансипации, освобождения человека от религии, от всяких запретов и ограничений, поскольку он добр от природы;

признание естественных наук основой мудрости; выдвижение этики разумного эгоизма и наивного тезиса об отсутствии разногласий между влечением и нравственным долгом²³. Если в среде образованных русских людей отказ от традиционных устоев жизни, утрата религии и материализм часто ведут к нигилизму, то в малообразованной народной среде, среди крестьян и рабочих это выражается в озорстве и хулиганстве, т. е. в преступном поведении, как это, можно добавить, впервые в русской литературе гениально показал Ф.М.Достоевский в романе «Братья Карамазовы» в образе Ивана Карамазова и Смердякова.

На протяжении всей работы Лосский показывает, приводя множество примеров из истории и из художественной литературы, каким образом основные положительные свойства, преобладающие у народа в нормальном его состоянии, при определенных условиях проявляют свою «оборотную сторону». Так, сила воли оборачивается максимализмом, свобода духа – склонностью к анархии и т. п. Лосский, однако, остается оптимистом, утверждая, что, несмотря на наличие в структуре русского национального характера и положительных, и отрицательных свойств, в нормальном состоянии у русского народа все же преобладают первые. Философ также считает необходимой выработку положительных свойств, отсутствие которых негативно сказывается на национальном характере.

Итак, в сходных концепциях русские мыслители выделяли такие черты русского национального этоса, как религиозность, религиозная формация души (или, в случае утраты религиозных идеалов, – поиск социальной правды, справедливого социального устройства как высшего идеала); совмещение в характере народа противоположных черт и стремлений; максимализм, устремленность к опыту предела, страстность; недостаточное внимание к форме; отрицание мещанства и отсутствие опыта срединной культуры.

Примечательно, что, подчеркивая необходимость развития недостаточно выраженных или выработки отсутствующих пока положительных свойств русского национального характера, Б.П.Вышеславцев, Н.А.Бердяев и Н.О.Лосский единодушно говорят о целесообразности развития начала формы, призванного упорядочить и ограничить стихийные проявления русской души.

С другой стороны, если говорить об особенных чертах дискурса наших философов о национальном характере, то здесь в первую очередь обращает на себя внимание широкое использование фольклорных материалов у Б.П.Вышеславцева; важная роль принципа сочетания антиномических начал в концептуализации свойств русского характера у Н.А.Бердяева и стремление Н.О.Лосского разделить эти свойства на основные и второстепенные, в чем выразилась дальнейшая разработка Лосским гипотезы о совокупности качеств, присущих национальному характеру русских. В целом в рассмотренных концепциях черты сходства явно преобладают над различиями, особенно в части суждений о необходимости развития слабо выраженных или формирования отсутствующих положительных свойств национального характера.

Таким образом, анализ концепций русского национального характера, выдвинутых Б.П.Вышеславцевым, Н.А.Бердяевым и Н.О.Лосским, подтвердил предположение о «синкретической» природе этой рефлексии, содержащей компоненты эмпирико-теоретические, ценностно-мировоззренческие, ценностно-проективные из сферы философии культуры, а также принципы культурной политики. При исследовании этих концепций необходим дифференцированный подход, позволяющий отделить гипотезы, нуждающиеся в опытной проверке, от ценностно-мировоззренческих положений, сущее от должного и т. д. с тем, чтобы многообразное и разноплановое интеллектуальное содержание использовалось в границах своей оправданной и эффективной применимости.

Особая роль концепции характера русского народа, предложенной Н.О.Лосским, состоит и в том, что она может рассматриваться как завершающая и итоговая для той линии в осмыслении темы, которая была представлена в творчестве указанных представителей русского зарубежья. Но, разумеется, Лосский был далек от того, чтобы считать изучение национального характера русского народа завершенным. При этом он руководствовался не только общими соображениями о прогрессе научного знания, но и совершенно конкретными соображениями методологического и концептуального плана. Так, он полагал, что дальнейшее углубленное понимание характера русского народа может быть достигнуто в будущих научных изысканиях путем сравнения характеров народов²⁴. Дело в том, что при рассмотрении проблемы

национального этоса недостаточно установить перечень черт и свойств, присущих народной душе. Хотя конкретный набор черт и свойств может характеризовать только данный национальный этос, качественно однородные черты и свойства могут быть присущи различным народам. Поэтому дело не только в выявлении качеств, но и в оценке меры и особенностей их проявления. А на этот вопрос ответ может дать лишь сравнение однородных качеств, присущих различным народам, для чего необходимы дальнейшие научные исследования, предполагающие, в частности, выработку соответствующей методики измерения проявления сходных качеств у различных народов, а также дополнения философского метода анализа культурологическими и этнопсихологическими изысканиями.

В отечественной философии и науке именно по этому пути пошли исследования проблематики русского национального этоса с конца 80-х годов XX в., когда гуманитарная мысль освободилась от советского политико-идеологического контроля: собственно философские изыскания сопровождались разработкой методики сравнительного изучения национального этоса на основе анализа особенностей национальных языковых картин мира и использования в культурологическом исследовании теста ММРІ (Миннесотского многофакторного личностного опросника) и др.²⁵

Примечания

- ¹ См.: Крысько В.К., Деркач А.А. Этнопсихология. Т. 1. М., 1992; Павленко В.Н. Введение в этническую психологию. Харьков, 1993.
- ² См.: Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6.
- ³ Там же. С. 113.
- ⁴ Там же. С. 114.
- ⁵ Там же. С. 115.
- ⁶ Там же. С. 100.
- ⁷ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 1; Бердяев Н.А. Русская идея. М.: АСТ, 2010.
- ⁸ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 1.
- ⁹ См.: Лосский Н.О. Характер русского народа. М.: Дарь, 2005.
- ¹⁰ Там же. С. 6.
- ¹¹ Там же. С. 270.
- ¹² Там же. С. 37.

- ¹³ См.: *Лосский Н.О.* Характер русского народа. С. 39.
¹⁴ Там же. С. 66.
¹⁵ Там же. С. 70–71.
¹⁶ Там же. С. 71.
¹⁷ Там же. С. 93.
¹⁸ Там же. С. 109.
¹⁹ Там же. С. 114.
²⁰ Там же. С. 118.
²¹ Там же. С. 131.
²² Там же. С. 258.
²³ Там же. С. 300.
²⁴ Там же. С. 332.
²⁵ См.: *Крысько В.К., Деркач А.А.* Указ. соч.; *Павленко В.Н.* Указ. соч.

Библиография

- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
Бердяев Н.А. Русская идея. М.: АСТ, 2010.
Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6.
Крысько В.К., Деркач А.А. Этнопсихология. Т. 1. М.: Институт молодежи, 1992.
Лосский Н.О. Характер русского народа. М., Дарь, 2005.
Павленко В.Н. Введение в этническую психологию. Харьков: Издательство ХГУ, 1993.

Р.С. Гранин

Эсхатологическая парадигма в учении Н.О.Лосского о перевоплощении

Конечная цель жизни всякой личности – абсолютная полнота бытия¹.

Н.О. Лосский

Любая идея перевоплощения (реинкарнация, метемпсихоз, трансмиграция) имеет ряд аспектов, обусловленных особенностями религиозно-философских контекстов, формирующих соответствующие учения. По принципу структурного соответствия все многообразие доктрин перевоплощения может быть сведено к нескольким мировоззренческим системам, определяющим формальное ядро каждого учения: тотемизм, дхармические религии (индуизм, буддизм, джайнизм, сикхизм), авраамические религии (иудаизм, христианство, ислам)², метафизические концепции. Каждое такое ядро содержит систему структурообразующих элементов, функциональная универсальность которых позволяет определить их как *«эсхатологическую парадигму»*³, согласно которой упорядочивается все многообразие ритуалов, обрядности и представлений о смерти (бессмертии) в разных традициях. Разнообразием эсхатологических парадигм репрезентируется *метафизика смерти* – совокупность представлений о смерти и посмертном существовании человека, развиваемых в сакральных доктринах и ритуальных практиках всего человечества.

Концепция Н.О.Лосского о перевоплощении является эсхатологической парадигмой в рамках философии персонализма. В его концепции содержатся структурообразующие элементы, универсальные для всего спектра учений о перевоплощении. Систему этих базисных положений мы рассматриваем в данной статье как эсхатологическую парадигму в учении Лосского о перевоплощении.

1. Структура реальности и ядро перевоплощения

Предпосылкой для формирования основных понятий учения Лосского послужила монадология Лейбница, согласно которой мир состоит из монад и каждая из них является действительной или потенциальной личностью. Это положение явилось своего рода нормирующей идеей для метафизики персонализма Лосского, определяющей такие системообразующие структуры его концепции, как: структура ядра перевоплощения (идеальный субстанциальный деятель (монада), его пространственное тело (первая материя) и союзное тело (вторая материя)), стратификация уровней реальности (конкретно-идеальное, абстрактно-идеальное и реальное бытие), формальные и материальные идеи и т. п. Значимость монадологического учения подчеркивалась самим Лосским: «...<оно> обладает высокою ценностью и со стороны общего характера, придаваемого им целому мировоззрению, и в применении к решению ряда частных проблем»; «мировоззрение, из которого я исхожу, разрабатывая учение о перевоплощении, можно назвать словом персонализм»⁴.

Для Лейбница и для Лосского общей нормой выступает христианство. Так, для последнего важно разработать эсхатологическую парадигму перевоплощения в форме, приемлемой для христианского мировоззрения, чей генезис далек от идей метемпсихоза или реинкарнации: «Учение о перевоплощении, разработанное Лейбницем под названием *метаморфозиса* <...> приемлемо для христианской теологии, т. к. он признавал, что переход монад (субстанциальных деятелей) от животной к рациональной человеческой стадии достигается посредством дополнительного творческого акта Бога, названного им дополнительное творение <*транскреация*>. Такая концепция происхождения человека сочетает теорию предсуществования души с теорией сотворения мира Богом»⁵. Данное положение особенно важно для религиозного философа, убежденного в истинности идеи перевоплощения, при том, что для большинства русских религиозных философов данная мысль являлась ересью⁶.

Метафизика перевоплощения Лосского функционирует в поле персоналистической онтологии, согласно которой реальность состоит из идеальных (внепространственных и вневре-

менных) живых сущностей – энтелехий или монад, и только из них. Лосский называет их *субстанциальные деятели*⁷, чтобы подчеркнуть, с одной стороны, их онтологическую фундаментальность (энтелехии формируют реальность, являясь субстанцией), а с другой – творческое деятельное начало, отмежевывающее их от стереотипных представлений о субстанции как безжизненной инертной сущности. Персонализм является своего рода метафизическим атомизмом или панвитализмом, утверждая, что «каждый индивидуум, как субстанциальный деятель, бессмертен; жизнь каждого из них в виде ряда метаморфоз длится в течение всего мирового процесса, так что история мира есть органическое единство историй или, можно сказать, биографий бессмертных индивидуумов»⁸.

Идеальное бытие субстанциальных деятелей не замкнуто ни в каком пространстве и времени, оно служит для оформления любых предметов, находящихся в любом месте пространства и времени. К области идеального, помимо субстанциальных деятелей, принадлежат также идеи, которые делятся на *формальные* (определяют форму предметов) и *материальные* (определяют содержание предметов, например идея электронности, кислородности, человечности)⁹. Все формальные и материальные идеи пассивны, сами по себе они не способны определять предметы, придавать им форму и содержание. Только деятели, благодаря творческой силе, способны усваивать эти идеи и творить свое бытие согласно им. Творческая сила деятеля является *сверхкачественной*, она стоит выше всех своих эмпирических проявлений (например, характер личности в конкретном земном воплощении), она обеспечивает онтологическую свободу личности.

Идеи определяют собой типы свободы, которыми обладает субстанциальный деятель: «Формальная свобода состоит в том, что деятель в каждом данном случае может воздержаться от какого-либо определенного проявления и заменить его другим. Эта свобода не утрачивается ни при каких условиях. Материальная свобода выражается в том, что способен творить деятель, какую степень творческой мощи он обладает»¹⁰. Формальными и материальными идеями, имеющими своим основанием Бога, детерминируется структура реальности и ее законы: «От воли деятеля не зависят функциональные связи между идеальными формами, обуслови-

вающими существование мира как системы, например математические принципы, законы иерархии ценностей и их значение для поведения, обусловленного наличием смысла в мире. Нарушение этих законов немыслимо, но они не разрушают свободы деятеля; они просто создают возможность деятельности как таковой и ее ценность. Эти законы обуславливают космическую структуру, в пределах которой существует свобода для бесконечного разнообразия действий»¹¹.

Деятели и идеи – это два класса идеальных объектов, принадлежащих разным типам бытия. Согласно Лосскому, получается трехуровневая стратификация реальности: самым основным уровнем является *конкретно-идеальное бытие*, сформированное идеальными субстанциальными деятелями; вторым уровнем – *абстрактно-идеальное бытие*, образуемое формальными и материальными идеями; третий – *реальное бытие*, т. е. пространственно-временные проявления идеальных личностей, творимые согласно идеям. Мировоззрение, исходящее из подобной стратификации, Лосский называет *идеал-реализмом*.

Персонализм, как и монадология, является учением *иерархическим*, так как, согласно степени развитости и совершенства каждого отдельного субстанциального деятеля, все бесконечное их множество может быть структурировано в некую непрерывную иерархию, в которой каждый индивид определяется единственно возможным образом – любую координату этой иерархии не может занимать более одного деятеля. В силу лейбницевского постулата о непрерывности, в этой иерархии не может быть (по крайней мере, в нормальных условиях) также и пустых координат. Соответственно, наличие «проколотых точек» может интерпретироваться как один из эсхатологических признаков – «начало конца»¹².

Согласно критерию совершенства субстанциальных деятелей (степени сознательности и количества отчетливых восприятий мира), все деятели делятся на два класса: на *потенциальных личностей* (неживая материя) и *реальных личностей* (души, духи). Так как мир состоит из обоих типов живых существ, то все процессы в природе являются не чисто механическими, т. е. материальными, а *психо-механическими* или, по крайней мере, *психоидно-механическими* целестремительными актами¹³.

Для реальных личностей критерием совершенства выступает их сознательное следование абсолютным ценностям в их иерархическом порядке: любить Бога превыше всего, ближнего – как самого себя (личность – первичная ценность), любить неличные абсолютные ценности (таковы истина, нравственное добро, красота, свобода) и, наконец, относительные ценности нашего *эгоистического царства бытия*. Следование этим ценностям осуществляется под действием *сверхкачественной творческой силы и абстрактного Логоса*, т. е. присутствующего в каждом создании образа Бога. «Деятели, вступившие сразу на путь правильного поведения <...>, удостоились с самого начала жить в Царствии Небесном, и на них было ниспослано обожествление. Они составляют “Небеса”. Существа, вступившие на путь эгоизма, образуют сферу несовершенного бытия, в которой они освобождаются от своих недостатков посредством медленной, более или менее болезненной эволюции. Принимая во внимание их будущую судьбу, Библия описывает их как “Землю”»¹⁴. Эти эгоистические деятели «земли» в процессе борьбы за свое существование овладевают определенным объемом пространства путем актов отталкивания других деятелей, стремящихся также завладеть этим пространством. Таким образом, возникает *материальное* или *пространственное тело* субстанциального деятеля – относительно непроницаемый объем, отвоевываемый им для собственного существования. Как цитирует Лейбница Лосский, тело всякой монады есть проявление ее ограниченности, выражающееся в «пассивной силе сопротивления (которая заключает в себе непроницаемость и еще нечто)»¹⁵. Это фундаментальное неотчуждаемое свойство каждой монады Лейбниц определял как «первую материю». Такую концепцию Лосский называет *динамической теорией материи*.

В эгоистическом царстве бытия, согласно Лосскому, даже самые элементарные индивиды бессознательно стремятся к более содержательной жизни, для чего вступают в союзы с другими субстанциальными деятелями. Таким образом формируется *союзное тело* субстанциального деятеля: из элементарных частиц – атомы, из атомов – молекулы и т. д. **Во главе каждого последующего соединения стоит наиболее совершенная монада-деятель.** Комплексные образования сложнее своих составных частей, они

обладают большей степенью организованности, т. е. являются и более совершенными. Начиная с определенного уровня сложности системы субстанциальных деятелей переходят на индивидуальный и личностный уровень бытия. Так рождается человек. При этом Лосский ссылается на Лейбница, писавшего, что во вселенной должны существовать планетарные системы, «которые имеют столько же прав, как земля, имеют разумных обитателей, откуда вовсе не следует, что они должны быть людьми. <...> Ничто не мешает, чтобы во вселенной были живые существа (*des animaux*), подобные тому, какое Сирано де Бержерак встретил на солнце; тело этого существа было своего рода жидкостью из множества маленьких живых существ»¹⁶.

Тело человека представляет собой союзное тело субстанциального деятеля, который является самой развитой монадой в организме, т. е. душой (центром личности, осознающим Я) человека. В состав человека входит множество союзных тел других достаточно развитых деятелей-монад, отвечающих за высшую нервную и мозговую деятельность, за сердце и другие внутренние органы, за кровь, плазму, обмен веществ, психические комплексы, помогающие человеку произносить речь, думать, воображать и т. п.¹⁷

2. Метафизика смерти

Смертью человека и любого организма является распад его союзного тела – расторжение функциональных связей между системообразующими субстанциальными деятелями. При этом, так как любой деятель вневременен и внепространствен, он вечен, как и его пространственное тело. Лосский описывает причины смерти следующим образом: «Смерть есть расторжение союза между главным деятелем и подчиненными ему деятелями. Чаще всего она наступает тогда, когда по тем или другим причинам жизнь главного деятеля перестает удовлетворять подчиненных ему деятелей или наоборот. Субстанциальные деятели сверхвременны; следовательно, смерть не уничтожает ни главного деятеля, ни подчиненных ему деятелей; она есть только разрушение того, что временно, т. е. распад союза этих существ»¹⁸.

Возрождением является создание нового союзного тела, т. е. выстраивание новых связей между различными монадами согласно главному деятелю, задающему структуру нового союзного тела: «После смерти главный деятель может начать привлекать к себе новых союзников и строить новое тело, соответствующее степени его развития и его интересам, возникшим в предыдущей жизни»¹⁹. В этом заключается основное отличие концепции Лосского от остальных, в которых речь идет о вселении души в уже готовое тело, а не о его строительстве самой душой.

При посмертном переходе Я развитых организмов даже союзное тело уничтожается не полностью, оно формирует вокруг себя *ядро перевоплощения*, в которое входят самые близкие и сплоченные деятели-монады, образующие малое союзное тело, тогда как основное союзное тело распадается. Поэтому Лейбниц сравнивал смерть с внезапным сильным исхуданием. Из ядра перевоплощения субстанциальный деятель строит свое союзное тело при новом рождении. Характер нового воплощения определяется характером предыдущей жизни.

Процесс перевоплощений субстанциальных деятелей является *телеологическим*, его цель – непрерывная *творческая эволюция* всех субстанциальных деятелей. Такую эволюцию Лосский называет *нормальной*. Встречающиеся отступления от нормы – это случаи регресса, которые, однако, рано или поздно вновь сменяются эволюционным совершенствованием деятелей. Нормальная творческая эволюция в процессе череды перевоплощений представляет собой *сотериологическую* функцию, ее предел – спасение (освобождение) посредством вступления в Царство Божие, где каждой личностью обретается не просто абсолютная, но одновременно индивидуальная полнота бытия, т. е. абсолютная формальная и материальная свобода. Как говорили отцы Церкви, «Члены Царства Божия суть тварные боги».

3. Теодицея как эсхатологическая концепция

Согласно Лосскому, существует колоссальный разрыв между земным существованием и небесным: «Скачок от земной жизни человека с его бедным опытом, слабым умом, весьма ограничен-

ными духовными силами и несовершенным телом к бесконечности Божественной жизни и вселенского бытия так громаден и так необоснован, что нельзя допустить, чтобы он осуществлялся хотя бы и в порядке чуда, творимого всемогуществом Бога»²⁰.

Состояние абсолютной полноты бытия радикальным образом отлично от человеческого состояния. Так, например, индивид в состоянии Царства Божьего обладает абсолютным всеведением, для которого «необходимо творить одновременно бесконечное множество актов внимания и различения, направленных на бесконечное множество предметов. Перейти от нашего ограниченного объема сознания и внимания к этой бесконечной сложности можно не иначе, как путем постепенных и длительных упражнений, которые требуют не десятков или сотен лет, а многих миллионов лет»²¹. В православной церкви, как говорит Лосский, нет учения, раскрывающего механизмы такого совершенствования, но только неопределенные представления о состоянии развоплощенной души и о ее пассивном ожидании последнего суда. Такая пассивность в течение тысяч лет, проводимых душой (сознанием) в состоянии отсутствия какой-либо духовно-телесной деятельности, делает неприемлемыми для Лосского данные представления. Лишь содержание духовного опыта, приобретаемого человеком после смерти, дает смысл смерти. Остается только прояснить вопрос об условиях существования человеческой личности в период после смерти и до вступления в Царство Божие. По Лосскому – это череда перевоплощений, в процессе которых происходит творческая эволюция души, ее созревание для освобождения.

Такая эволюционная модель развития позволяет Лосскому разрешить фундаментальную для богословия задачу *теодицеи* – непротиворечивого объяснения одновременно и абсолютной справедливости Бога, и его всемилостивости. Для Лосского теодицея заключается в справедливом спасении всех индивидов посредством собственных сознательных усилий при благодати Бога: «Если окончательный суд состоит в том, что одни удостоиваются вечного блаженства в Царстве Божием, а другие посылаются навеки в ад, то пришлось бы думать, исходя из наблюдений над нашими несовершенствами в конце жизни, что спасаются очень немногие и бесконечное множество остальных людей обрекаются

на вечные адские муки. В таком случае необходимо было бы признать, что творение мира Богу не удалось, и теодицея была бы невозможна»²².

Лосский принадлежит интеллектуальной традиции, развивающей учение о спасении всех личностей, включая и дьявола. К данной традиции, в частности, принадлежал Григорий Нисский, чьи идеи развивал о. Сергей Булгаков. На его труд «Невеста Агнца» ссылается Лосский при рассуждении о том, что было бы несправедливым (т. е. бессмысленным) накладывать за грехи ограниченного человеческого земного опыта наказание, бесконечное во времени. Только качественная, а не количественная бесконечность адских мук имеет творческую значимость (т. е. смысл) для души: «Испытание мучений как последствий зла, согласно оригинальному учению отца Сергия, может продолжаться и после воскресения, поскольку переживание райского блаженства сопровождается жгучим раскаянием в совершенных некогда грехах. Но это не последнее, а предпоследнее состояние мира и человека. Различая зоны (эпохи) мирового бытия как качественные пороги его, отец Сергей полагает, что в последнем эоне, когда Бог будет всем во всем, все личности, даже и дьявол, будут спасены и свободны от мучений. Но прощение и спасение дается не даром, а на основании продолжающейся после смерти человека деятельности его души, постепенно очищающейся от зла»²³.

Несмотря на то, что мыслители решают проблему теодицеи в разных эсхатологических парадигмах, они приходят к идентичному пониманию ее необходимо абсолютного характера для всего живого, демонстрируя тем самым единство базисных ценностей.

Примечания

¹ Лосский Н.О. История русской философии / Пер. с англ. М., 1991. С. 299.

² Богословие авраамических религий не сделало перерождение душ частью догматики. Так, ислам признает опыт перевоплощения только как индивидуальное мистическое переживание (суфизм, исмаилизм, бабизм). Некоторые раввины каббалистической традиции применяли доктрину переселения душ (гилгул) к разрешению проблемы теодицеи. Лосский также считал основным достоинством учения о перевоплощении его применимость к разрешению

- проблемы теодицеи. В христианстве метемпсихоз был осужден как ересь, его метафизика развивалась в учениях гностицизма, альбигойцев, катаров (URL: <http://slovari.yandex.ru/реинкарнация>).
- 3 В эсхатологической парадигме перевоплощения К.Г.Юнг выделяет пять основных форм перерождения, исходя из особенностей их психологических аспектов: 1) метемпсихоз (осуществляется непрерывный поток жизни, но не прояснен однозначно вопрос об идентичности личности перерождающегося); 2) реинкарнация (обязательна непрерывность личности, сознания); 3) воскресение (восстановление человеческого существа после смерти, изменение может быть сущностным или несущностным – трансформация или трансмиграция); 4) перерождение (*renovatio*) (перерождение в пределах одной жизни индивида, изменение может быть также сущностным или несущностным – трансформация или обновление); 5) участие в процессе трансформации (в мистериях, мессе, инициациях), где осуществляется косвенная ритуальная трансформация (Юнг К.Г. О перерождении // Синхрония. М.: «Рафл-бук»; Киев: «Ваклер», 2003).
 - 4 Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М., 1992. С. 123, 125.
 - 5 Лосский Н.О. История русской философии. С. 305. В работе «О коренном происхождении вещей» Лейбниц обозначил свое учение терминами *метаморфоза*, *трансформация*, *метасхематизм* (Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. С. 116).
 - 6 О чем, в частности, свидетельствует общий негативный характер статей (Франк С.Л. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк); Булгаков С.Н. Христианство и штейнерианство; Бердяев Н.А. Учение о перевоплощении и проблема человека; Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения; Вышеславцев Б. Бессмертие, перевоплощение и воскресение; Флоровский Г. О воскресении мертвых), вошедших в сборник под редакцией Лосского «Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве» / Сб. статей. Париж: YMCA Press, 1936.
 - 7 Монады Лейбница близки по определению к аристотелевским энтелехиям, сам Лейбниц называл монады энтелехиями (URL: <http://slovari.yandex.ru/энтелехия>). Субстанциальные деятели Лосского отличаются от монад-энтелехий тем, что последние, как известно, не имеют «окон», их духовное взаимодействие сводится к предустановленной Богом гармонии, тогда как субстанциальные деятели находятся в непосредственном духовном творческом контакте друг с другом.
 - 8 Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. С. 124.
 - 9 «Основные формальные идеи и некоторые материальные идеи сотворены Богом; многие материальные идеи сотворены субстанциальными деятелями» (Там же. С. 21).
 - 10 Там же. С. 40.
 - 11 Лосский Н.О. История русской философии. С. 301.
 - 12 Лосский говорит о несубстанциальности каких-либо форм воплощения субстанциальных деятелей. Отдельные формы таких воплощений (электронность, муравьиность, человечность) будут исчезать по мере того, как все деятели, которые могут в них воплотиться, эволюционируют в более совершенные формы. Этапы развития Лосский сравнивает с классами в школе.

- Отдельные классы как институции не эволюционируют, но развиваются дети, переходящие из класса в класс. Соответственно, когда, образно говоря, все существа во вселенной разовьются до уровня второго класса, первый класс исчезнет как таковой. В процессе постоянной творческой эволюции все больше примитивных форм воплощения будет пустеть и все больше совершенных форм заселяться. Такой процесс соответствует структуре космогонически-эсхатологического процесса в буддизме махаяны (См.: *Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Классический буддизм. СПб., 1999).
- 13 «Словом “психоидный” обозначается не внешний пространственно-временной, а внутренний временной процесс в субстанциальном деятеле, аналогичный психическим процессам, но столь упрощенный, что необходимо обозначать его особым термином. Конечно, психоидные процессы всегда бессознательны, тогда как психические процессы бывают и сознательными, и бессознательными» (*Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении; Интуитивизм. С. 25).
- 14 *Лосский Н.О.* История русской философии. С. 304.
- 15 *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении; Интуитивизм. С. 111.
- 16 Цит. по: Там же. С. 122.
- 17 Согласно своей концепции, Лосский объясняет психозы тем, что в человеке встречаются настолько развитые деятели-монады, что «один из таких деятелей или группа их завладевает какою-либо целою областью нашего тела и распоряжается ею самостоятельно, причем оно перестает подчиняться нашему я» (*Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении; Интуитивизм. С. 64). Шизофрению он объясняет борьбой в человеческом организме нескольких одинаково развитых деятелей-монад. Лосский приводит также пример из оккультной традиции: «В Каббале есть учение об *Ibbur*. Так называется случающееся иногда присоединение к душе человека более высокой души с целью помочь человеку совершенствоваться. <...> Такая душа есть как бы “добрый ангел”; но бывает также и присоединение *злой души*, которая содействует ухудшению характера» (Там же. С. 64). Подобные явления фиксировались как феномен потери души у представителей примитивных культур (см., например, исследование К.Г.Юнга, М.Элиаде).
- 18 *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении; Интуитивизм. С. 46.
- 19 Там же. С. 46.
- 20 Там же. С. 72.
- 21 Там же. С. 73.
- 22 Там же. С. 74.
- 23 Там же. С. 77, 78.

Библиография

Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006.

Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991.

Лейбниц Г.-В. Монадология / Соч.: В IV т. Т. I. М.: Мысль, 1982.

Лейбниц Г.-В. Опыт теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла // Соч.: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 1989.

Лосский Н.О. История русской философии / Пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991.

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991.

Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1992.

Роуз С. Душа после смерти. СПб.: Царское дело, 1995.

Тибетская книга мертвых / пер. с англ. О.Тумановой. СПб.: Азбука-классика, 2009.

Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. В.П.Большакова. М.: Академический проект, 2010.

Юнг К.Г. О перерождении // Синхрония. Сборник / пер. с англ. М.: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 2003.

Оксана А. Назарова

Методологические основы решения проблемы общения в творчестве С.Л.Франка

I. Статья «“Ich” und “Wir”» в контексте социальной философии Франка

Вниманию читателей представляется перевод с немецкого языка статьи Семена Людвиговича Франка «“Ich” und “Wir”»¹, опубликованной в первом номере журнала «Der russische Gedanke»², издание которого было организовано Б.В.Яковенко в 1929 г. в Бонне. Это издание должно было стать печатным органом русской эмиграции, обращенным к европейской профессиональной общественности, и потому было немецкоязычным. В «международном журнале русской философии, литературоведения и культуры» размещались статьи, объединенные одной темой – причастностью к культуре России. Вместе с Франком в нем публиковались такие виднейшие представители философской эмиграции, как Н.О.Лосский, В.В.Зеньковский, Н.А.Бердяев, Л.П.Карсавин, И.И.Лапшин и др.

Статья относится к корпусу текстов Франка по онтологии социальной жизни – третьей части его философского «проекта», который включал в себя также онтологическую гносеологию³ и метафизику души⁴. Интерес мыслителя к социуму и осознание необходимости его анализа определяется комплексом взаимосвязанных причин *личного, историко-философского и теоретического характера*.

Причины личные

Переживание великих социальных катаклизмов, таких как Первая мировая война и Октябрьская революция, а также высылка за пределы родины подтолкнули Франка к осмыслению этих явлений, до глубины потрясших его личное существование. Он обращает более пристальное внимание на ту сферу бытия, к которой они принадлежат, стремясь понять ее онтологическую структуру и внутренние механизмы ее развития.

Причины историко-философские

Как показывает одна из основных ранних работ Франка в области исследования социума – «Очерк методологии общественных наук» (1922), в которой он проанализировал все основные существовавшие к тому времени типы социальной философии, – общественная жизнь становится объектом пристального внимания со стороны философов начиная с конца XVIII в. Связано это со становлением гуманизма, интересом к жизни конкретной человеческой личности, которая, по сути дела, всегда есть жизнь в обществе. Начиная с того времени проблема природы и смысла общественной жизни стала пониматься как существеннейшая часть проблемы человеческого самосознания.

Причины теоретические

Обращение к анализу социальности определяется и внутренней динамикой развития самого творчества Франка. От разрозненных публикаций, посвященных анализу актуальных политических событий, которыми было богато начало его философской биографии (1896–1906 гг.), определяемое интересом к марксизму и дружбой с П.Б.Струве, он переходит вначале, под влиянием актуальнейших для судьбы его родины событий 1917-го года, к написанию и публикации статей, исследующих возможность и подчеркивающих необходимость вступления России на демократический путь развития, а затем – к комплексному теоретическому анализу социума (1921–1930 гг.).

Особую роль в осознании Франком актуальности анализа общественной жизни сыграл Г.Зиммель, лекции которого он посещал в берлинском университете с осени 1899 г. и на книгу которого «Социология» (1908) им была написана рецензия, опубликованная в № 9 журнала «Русская мысль» за 1909 год. В Саратовском университете⁵ и в Институте народного хозяйства⁶ Франк прочитал курс лекций, где были изложены методологические и теоретические основы его собственной социальной философии⁷. Некоторые основополагающие темы, обозначенные в нем, были позже в эмиграции рассмотрены в кратких исследованиях: в статье «“Я” и “мы”»⁸ (1925) обсуждалась специфика категорий обществоведения и была поставлена задача построения социальной философии на религиозных основах, а в статье «Zur Phänomenologie der sozialen Erscheinung»⁹ (1928) определялась специфика социального бытия. В статье «“Ich” und “Wir”» кратко изложены те идеи, которые Франк более подробно обсуждает в одном из основных параграфов первой главы «Духовных основ общества» с одноименным названием «“Я” и “мы”»¹⁰.

II. Статья «“Ich” und “Wir”» в контексте философского «проекта» Франка

Обоснованием того способа, каким будет представлена данная статья, послужит замечание самого мыслителя о том, что социальная философия стоит в теснейшей связи с его общим философским мировоззрением и органически входит в его состав¹¹. Поэтому следует обратиться к «вершине» раннего философского творчества Франка – «Предмету знания». Исключительное значение этой работы заключается в том, что здесь, помимо доказательства легитимности интуиции, служащей основанием конкретного религиозного опыта, был сформирован методологический инструментарий, позволяющий этот опыт анализировать. Онтологическая гносеология превращается в методологию философского мышления, и происходит это следующим образом: всеобщие взаимосвязи абсолютного всеединого бытия, нашедшие свое отражение в знании, т. е. в системе понятий и принципов, становятся «ключом» к раскрытию содержания различных предметных областей или конкретных «сфер бытия», в том числе бытия социального.

Работа «“Ich” und “Wir”» имеет подзаголовок – «к анализу общенная». Уже в заметке о Зиммеле 1909 года и далее в «Очерке» Франк подчеркивает, что общение, будучи духовной связью между людьми, индивидуальными сознаниями, лежит в основе общества. *Проблема общения* или, говоря другими словами, проблема трансубъективности аналогична проблеме трансцендентности, решению которой была посвящена его онтологическая гносеология, и сводится к необходимости объяснения того, каким образом независимые друг от друга содержания оказываются связаны между собой (= каким образом индивидуальные сознания способны вступать в общение друг с другом¹²). В основе ее решения лежит предложенное Франком в «Предмете знания» объяснение связи двух содержаний в суждении, которое можно свести к трем основным «шкагам»¹³.

Шаг 1: Критика определенности

1.1. Определенности – не замкнутые, себе тождественные, но открытые содержания

В статье Франк исходит из различения *телесного «я»* и *интуитивного «я»*¹⁴. Подобно логической определенности, содержание которой конституируется тремя основными логическими законами, что делает ее замкнутой в себе, телесное «я»¹⁵ связано с отдельным телом, существует как бы внутри него, т. е. «замкнуто» в его границах. Будучи отдельным человеком с его собственной жизнью, интересами и настроениями, это «я» обладает бросающейся в глаза обособленной реальностью. В отличие от него, «интуитивное я» представляет собой первичную инстанцию бытия личности, «первичное и неразложимое *для-себя-бытие*», которое

постигает само себя непосредственно (интуитивно), а значит есть «*бытие как самопереживание*». Оно не локализовано в пространстве и потому не является закрытой, лишь в себе сущей, ограниченной областью. Оно *открыто*, но не вовне, а *во-внутри*. Это неизмеримая глубина, «*бесконечность*», которая в своей последней глубине подходит к корню самого бытия или, скорее, совпадает с ним».

Франк утверждает, что, беря за основу телесное «я», которое соприкасается с «чужим я» только во внешней встрече, нельзя решить проблему общения. Логика его рассуждений при этом аналогична той, которую он использует в «Предмете знания» (глава V), анализируя возможность связи определенностей в суждении: поскольку определенность А представляет в своем содержании нечто себе тождественное, отличное от всякого иного, то, если бы мы пытались в А как таковом открыть содержание В, мы вынуждены были бы признать, что А есть вместе с тем и не-А, т. е. вступить в конфликт с законом противоречия. Так же и в социальной философии, если бы мы пытались, исходя из «я» как готовой, существующей отдельно, в себе покоящейся инстанции, составить представление о «чужом я» (что делает вся новая философия начиная с Декарта), то не смогли бы прийти к нему ни при помощи заключения по аналогии, ни при помощи «вчувствования» (критика теории Липпса), потому что тогда имело бы место «извращенное, сбивающее с толку представление, согласно которому мое собственное я – единственное, известное мне, – раздвоится внутри и оказывается двойником за пределами моего “я”».

На этом пути к познанию общения живая связь между людьми не может быть постигнута положительно еще и по другой причине. Здесь необходимо принять во внимание, что категории, разработанные в «Предмете знания», будучи примененными к социальной действительности как особой сфере бытия, наполняются новым содержанием. Сравнивая «интуитивное я» и «*субъект познания*» («гносеологический субъект»), Франк говорит о том, что основная характеристика субъекта познания есть его неперсональность и абстрактность. В отличие от него «интуитивное я» (А), во-первых, представляет собой «*живую инстанцию*», которая «не только знает и мыслит, но также чувствует и желает», а во-вторых, оно *единственно* и *неповторимо*, поскольку «я» есть всегда «мое я». Очевидно, что и то, с чем «я» встречается в общении, также не может являться обезличенным, абстрактным «*чужим я*», но единственной и неповторимой живой сущностью, которую Франк обозначает понятием «*ты*» (В). О том, каким образом указанные характеристики социальной определенности затрудняют решение проблемы общения, речь пойдет ниже.

1.2. Определенности укоренены в объемлющем их единстве

В «Предмете знания» Франк настаивает на том, что существует лишь одна возможность объяснить суждение как необходимую связь между понятиями – рассматривать А не в его собственном внутреннем содержании, но «в единстве системы, объемлющей всю полноту однородных с ним содержаний»¹⁶. Поскольку это единство во всей своей полноте остается недоступным понятийному знанию, Франк обозначает его вначале символом Х. В «“Ich” und “Wir”» он высказывает аналогичное суждение: «я» и «ты» «мыслимы лишь во взаимосвязи целого и вне этого единства вообще не могут существовать». Подобно социальным определенностям («я» и «ты»), это единство в свою очередь получает у Франка особое определение – «мы». «Мы» представляет собой «не сумму», не «множественное число», но особый тип единства – органическое единство принципиально неоднородного, различных членов.

1.3. Единство есть источник любых определенностей («х есть А», «х есть В» и т. д.)

В своей теории знания Франк рассматривает определенность А как некоторую часть в составе целого, обособляемую от него, но, по сути дела, до конца не обособимую. Этот факт зафиксирован им в тетиеском суждении выделения первой определенности из неопределенного, которое имеет вид «х есть А». И в социальной философии он говорит о том, что и «я», и «ты» воспринимаются «как *следствие* одной и той же силы». Он поясняет свою мысль, используя пример рождения сознания младенца «из смутного, неопределенного и неперсонального, потенциально-всеохватывающего чувства жизни и бытия» через восприятие направленного на него взгляда матери. В «Духовных основах общества» эта идея формулируется им уже более четко: «Само различие и разделение между “я” и “ты” рождается из единства, есть дифференциация единства, которое, разлагаясь на двойственность “я” и “ты”, вместе с тем сохраняется как единство “мы”»¹⁷.

1.4. Единство как основа связи между определенностями («х есть А, А есть В»)

Первичное единство Х определяется Франком в гносеологии как источник двух соотносительных начал – определенности и логической связи между ними – или как «движущая сила перехода от А к В». А не просто возникает из единства, но возникает в необходимой связи с В, что зафиксировано в полной формуле суждения «х есть А, А есть В». В представляемой статье читаем: «...отношение к “ты” изначально присуще “я” или, говоря точнее, что “я” без отношения к “ты” вообще не-

мыслимо, поскольку оно впервые конструируется лишь в этом отношении, в определенной мере рождается из него». «Я» существует не иначе, как в отношении к «ты», т. е. как *член единства «мы»*.

Шаг 2: Вычленение основных характеристик исконного единства определенностей, обуславливающих возможность перехода от А к В

Франк утверждает, что адекватное решение проблемы трансценденции возможно в том случае, если само «исконное единство определенностей» обладает такими свойствами, которые дают возможность объяснить, каким образом определенные содержания конституируются в необходимой связи друг с другом. В «“Ich” und “Wir”» он также приходит к заключению, что для решения проблемы общения необходимо предпринять более точное исследование «в высшей степени редкого понятия» «мы» и сделать заключение о его «особых свойствах».

2.1. Как уже говорилось, в понятии «мы» нашло свое выражение представление Франка о социуме не просто как о единстве, но как о живом внутреннем *органическом единстве* неоднородного. «Мы» представляет собой «единственный случай», когда личные местоимения различного лица («я» и «ты») образуют новое единство и остаются в нем сохраненными.

2.2. К этому присоединяется еще одно особое свойство «мы». Оно *принципиально или потенциально неограничено*, оно «способно охватывать все сущее вообще». Этим его свойством определяется способность «я» благодаря укорененности в «мы» становиться «глубиной» человеческой сущности, о чем также речь шла выше.

2.3. «Мы» представляет собой такое органическое *целое*, которое не только охватывает свои части извне, но и «изнутри пронизывает» каждую из них, «наполняет» их изнутри и «составляет их внутреннюю жизнь».

2.4. В статье вскользь упоминается еще одна характеристика единства, играющая в социальной философии Франка большую роль. «Мы» – это «*духовное единство*, в котором и через которое люди живут *внутренне* и которое одно лишь делает возможным осуществление их внешней связности». В отличие от предметной связи двух определенностей в суждении, общение есть живая связь двух духовных сущностей.

2.5. «Мы» не является синтезом, осуществляемым задним числом, но первичным, *исконным единством*. Это означает, что, с одной стороны, «я» и «ты» рождаются из «мы» в соотношении друг с другом, но и «мы» рождается вместе с ними, оно является равной им онтологической величиной. Для Франка было важно подчеркнуть «строгую соотносительность» «я» и «мы». «Как “мы” не возникает задним числом, из объединения двух готовых “я”, так и “я” не рождается из (уже готового) “мы”».

2.6. Из равноценности «я и ты» и «мы» следует укорененность обеих инстанций в *конкретном единстве или единстве единства и множественности*, в котором «я» и «ты» образуют множественность, соотносительное ей единство есть единство «мы», а объемлющее их единство (единства и множественности) является абсолютным единством (о чем Франк прямо говорит в «Духовных основах общества»).

Шаг 3: Определение специфики связи между определенностями

Наряду с понятием определенности в социальной философии Франка обретает свою специфику и понятие связи между определенностями, что мы также обнаруживаем в данной статье.

3.1. Подобно тому, как связь двух определенностей в суждении остается необъяснимой, если ее представлять чисто логически лишь как внешнюю связь двух содержаний, так же, если исходить из внешней встречи двух сознаний в общении, остается необъяснимым, во-первых, сам факт встречи двух сознаний, т. е. нельзя ответить на вопрос о том, как мы вообще можем добраться до второго «я» (принимая во внимание также факт единственности и неповторимости «я»). Во-вторых, остается непонятным, каким образом мы постигаем в общении противоположное себе как живую и реальную сущность, как «ты», потому что во внешней встрече мы относимся к другому лишь как объекту, как «чужому сознанию». Поэтому Франк говорит о том, что «я-ты-отношение» не может быть «внешним», но есть *внутренняя онтологическая связь «я» и «ты» в единстве «мы»*.

3.2. «Постижение “ты” – это не предметное познание, но *первичное живое отношение*», «исполненное в живой интуиции “я-ты-отношение”». В этих высказываниях узнается критика Франком рационально-предметного познания и противопоставление ему непосредственного знания, отчетливо сформулированное им в «Предмете знания». Если социальные определенности представляют собой живые сущности (и «я», и «ты»), то и связать их может лишь живое общение.

Заключение

Для того чтобы решить проблему транссубъективности, т. е. объяснить возможность общения индивидов в социуме, нужно изменить представление о «я» как о замкнутой в себе монаде и рассматривать его как открытое, с одной стороны, к собственной первооснове – «мы», а с другой стороны, – к другому индивидуальному бытию как «ты». При этом «мы» должно мыслиться и как источник индивидуальных сознаний, и как источник взаимосвязи между ними, т. е. как органическое единство обще-

ства. Открытие онтологической первоосновы общественной жизни в качестве именно конкретного «я»-«ты»-«мы»-отношения происходит лишь в том случае, если в его основе лежит интуиция, «живое знание», которое в «Духовных основах общества» Франк называет «любовью» как восприятием другого в его конкретном своеобразии. И лишь на основе сознания «первично-изначального характера общения и его непосредственной онтологической очевидности» может быть построена адекватная социальная философия, которая по сути своей является «мы-философией».

Примечания

- 1 «“Я” и “мы”» (*нем.*).
- 2 «Русская мысль» (*нем.*). Подробнее о журнале см. статью С.С.Хоружего «Шаг вперед, сделанный в рассеянии» в интернет-ресурсе: <http://www.intelros.org/lib/statyi/horuzjy1.htm>
- 3 «Предмет знания» (1915).
- 4 «Душа человека» (1917).
- 5 В Саратовском университете Франк преподавал на историко-филологическом факультете с осени 1919 г. до осени 1921 г.
- 6 Московский коммерческий институт был переименован в Московский институт народного хозяйства им К.Маркса в 1919 году (в наст. вр. Российская экономическая академия им. Г.В.Плеханова). Видимо, Франк прочитал там курс лекций до отъезда в Саратов.
- 7 Этот курс лекций был опубликован в Москве в 1922 г. под названием «Очерк методологии общественных наук».
- 8 Представляемая статья не является простым переводом одноименной статьи с русского на немецкий язык, хотя они и пересекаются в ряде обсуждаемых тем. В ней Франк также обсуждает основные категории своей социальной философии, однако акцент он делает при этом именно на проблеме общения, на возможности связи людей в обществе.
- 9 «О феноменологии социального явления» (*нем.*). Статья переведена мною на русский язык в рамках проекта «Онтология культуры С.Л.Франка» (грант РГНФ, 2009 г.) и в настоящее время готовится к публикации.
- 10 Книга «Духовные основы общества» была закончена в марте 1929 г., т. е. в том же году, когда вышла в свет представляемая статья, и опубликована в 1930 г.
- 11 «Духовные основы общества». М., 1992. С. 14.
- 12 Франк использует еще одно определение – «проблема наиндивидуального единства».
- 13 См. об этом подробнее в моей книге «Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л.Франка» (М., 2003).
- 14 Франк говорит о том, что это различие было введено им еще в работе «Душа человека». Однако в этой книге он не использует понятие «интуитивное я». Оно встречается лишь в статье «“Ich” und “Wir”».

-
- ¹⁵ В традиционной терминологии «сфера психического».
¹⁶ Франк С.Л. Предмет знания. СПб., 1995. С. 259.
¹⁷ Там же. С. 51.

Библиография

- Назарова О.А.* Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л.Франка. М., 2003.
Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
Франк С.Л. Предмет знания. СПб., 1995.
Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // <http://www.intelros.org/lib/statyi/horuzjy1.htm>

С.Л. Франк

«Я» и «мы»* (К анализу общения)

На первый взгляд то, что мы понимаем под «я» как реальностью, кажется самоочевидным и общеизвестным. И сколь ни сложно было бы психологическое и метафизическое исследование «внутренней сущности» «я», сколько ни ломали бы себе над этим головы философы и сколько бы споров между ними оно ни породило, все же, рассмотренное непосредственно с эмпирической точки зрения и с точки зрения живого опыта, оно представляет собой нечто абсолютно очевидное: оно образует сущность сознательной «личности», нечто подобное конкретному единству индивидуального сознания, которое каким-то образом связано с живым телом или прикреплено к нему и составляет конкретную реальность человека. На самом же деле никогда не может случиться так, что человек настолько неточно осознает свое собственное «я», чтобы спутать его с чужим «я» или с внешним предметом («не-я»). Сложно дать точное логическое определение тому, *что* вообще собой представляет «я» и *где* оно существует. Это любой человек ощущает совершенно непосредственно, поскольку оно выражает себя с такой степенью очевидности и обладает столь резкими чертами, что возможность его недостижения или подмены чем-то иным в данном случае полностью исключена.

И все-таки дело обстоит не так просто, как это кажется на первый взгляд; обыденное мнение здесь опять-таки заблуждается. Воздерживаясь от какого-то ни было глубокого философского ана-

* Frank S. «Ich» und «Wir» // Der russische Gedanke. Bonn, 1929. Heft I. S. 49–62.

лиза «внутренней сущности» «я» и принимая во внимание лишь непосредственный опыт данного нам, мы должны будем прийти к заключению, что имеем не одно, а два различных понятия «я» или понимания «я», которые вытекают из двойственности исходного пункта для постижения или формулировки того, что мы называем «я». С одной стороны, когда мы рассматриваем «я» извне, оно совпадает для нас с «психической жизнью» вообще как существующей «в глубине» живого тела; в этом смысле «я» и в популярном рассмотрении отождествляется с «душой». В данном случае «я» представляет собой единство переживаний живого тела. Очевидно, что его основное содержание наполнено органическими ощущениями и связанными с ними живыми чувствами. Именно в этом смысле «я» резко отделяется от всего остального: «мою» зубную боль я никогда не спутаю с зубной болью другого человека, ведь это боль в *моем* теле, в котором единственное, непосредственно связанное со «мною», или, скорее, его [этого единственного] внутреннее бытие, является моим «я». В этом смысле различные «я» резко разделены пространственно, потому что они принадлежат разным, пространственно независимым и дискретно существующим телам; любое телесное «я» через восприятия, полученные при посредничестве тела, т. е. с помощью органов чувств, и связанные с ними чувства, мысли и устремления воли, которые накапливаются в памяти, также обладает предметным миром для себя, располагающимся вокруг «я» и в определенной мере принадлежащим ему или соопределяющим его. Это «я» в качестве отдельного человека, в качестве индивидуума с его собственной жизнью, его интересами и настроениями обладает бросающейся в глаза обособленной реальностью и не должно подменяться ничем другим.

Но *рядом* с ним существует совершенно иное восприятие «я», которое тесно связано с первым и в некоторой части своих явлений совпадает с ним, однако ни в коем случае не исчерпывается ими. Эта сфера может быть названа внутренним, интуитивно схваченным «я». Совершенно независимым от реальности отдельного тела и никак не соответствующим ему оказывается «внутренняя сущность», «центр», последнее первичное единство или глубина, которая выступает в качестве подлинного носителя, обладателя и руководителя всего остального в человеческой жизни. Если исходить из точки зрения первого понимания «я», то это «я» как мини-

мум на первый взгляд оказывается *частью* телесного «я». Не все переживания и содержания моего телесного «я» относятся непосредственно к моему интуитивному «я». Напротив, многие из них я рассматриваю как нечто чуждое мне, которое есть лишь у *меня* и *для меня*, не являясь самим «я», как нечто, что я лишь *имею*, не будучи им подобно тому, как телесное «я» облачено в одежды, не будучи ими самими, что в лучшем случае, по удачному выражению *Ремке*, хотя и принадлежит *мне*, но не *ко мне*. Это интуитивное «я» отнюдь не совпадает с абстрактным гносеологическим «субъектом познания», что будет далее доказано более подробно. Здесь достаточно указать на то, что интуитивное «я» не только знает и «мыслит», но также чувствует и желает, что оно *живет* и представляет собой живую инстанцию. Принимая во внимание его функцию, его лучше было бы обозначить как предельную инстанцию стремления, оценивания и активности. То, что случается и происходит в душевной жизни человека, частично является спонтанным порождением этого «я», а частично материалом, который оно уже находит и оценивает, который оно одобряет или отклоняет. Так, например, страсть, охватывающая телесное «я», может быть пережита интуитивным «я» как внешняя, чуждая сила, как нечто надвигающееся на него, которое должно быть им побеждено. Мысль может быть пережита как *моя* мысль, как из *меня* и через *меня* рожденная мысль, но также и как чужая, только данная мне мысль. Говоря кратко: в телесном «я» присутствует различие, а зачастую и борьба между истинным «я» и его содержаниями и переживаниями, которые по отношению к нему уже представляют собой «не-я». Различение отделяет то, что *есть*, от того, что *имеют*. Таким образом, более глубоким определением интуитивного «я» было бы его определение как (феноменологически) первичной инстанции бытия, которая открывает сама себя, т. е., будучи самопостижением бытия, постигает саму себя. Конечно, она не должна смешиваться с рефлексивным самосознанием в смысле «внутреннего восприятия». Здесь бытие не становится предметом для самого себя, тем, что может быть частично осуществлено лишь в дополнительной интенции; напротив, здесь нет предметного отношения, направленности субъекта на объект вообще, но лишь чистое и непосредственное постижение себя, первичное и неразложимое для себя-бытие. Интуитивное «я» – это точка, в которой проявляется и

узнается бытие как самопереживание; для конкретной человеческой психики оно также представляет собой точку, связывающую человека с бытием, корень, который удерживает его в почве бытия. В то же время это не определенное, готовое, покоящееся бытие, но творческий источник, обнаруживающий себя в тенденциях стремления, активности и оценки, потенция, стремящаяся к актуализации и лишь в этом устремлении и творчестве открывающая свою истинную сущность.

Возникает вопрос: Как мы должны мыслить отношение между обоими понятиями «я», между эмпирически-предметным, телесным «я», которое каким-то образом прикреплено к телу или местопребывание которого находится внутри живого тела, и интуитивным «я» как метафизической основой личности? Уже говорилось, что на первый взгляд интуитивное «я» кажется частью, в определенной мере сердцевинной телесного «я». Является ли это определение достаточным и возможно ли оно вообще? Второй вопрос, который теснейшим образом совпадает с первым и напрашивается в этой связи, таков: Должны ли мы вообще понимать интуитивное «я» как точку или как закрытую, лишь в себе сушную, ограниченную область, или оно по своей сути является чем-то совершенно иным?

Отвечая на эти вопросы, мы должны вначале точнее исследовать отношение интуитивного «я» к тому, что называется «субъектом познания». Согласно обычному воззрению, то, что мы понимаем под «интуитивным я», либо просто совпадает с субъектом познания, либо непременно сущностно связано с ним. Отсюда следует как само собой разумеющееся, что интуитивное «я» должно мыслиться как точка и что оно оказывается более реальным, чем часть или момент эмпирически-телесного «я». Ведь если субъекту познания также должна приписываться идеальная сверхвременность и всеобщность или универсальность, то он в реальности оказывается связанным с физической сущностью, с эмпирической жизнью сознания. Познавательный взор, обладающий возможностью простирается надо всем бытием и охватывать его в познании, все же исходит из *некоторой точки*. Для чувственного восприятия эта точка находится в буквальном смысле внутри тела (так же как восприятие лица — на скрещении лицевых осей); однако для остального познания то же самое можно утверждать в каком-то непрямом, символическом

смысле. В реальном мире субъект познания непременно каким-то образом связан с человеческой душой и, тем самым, с человеческим телом; внутри себя он является точкой, из которой исходит познавательный взор, направленность на предмет.

Не вдаваясь здесь во всю проблематику понятия «субъекта познания», мы ограничимся указанием на принципиальное различие между «интуитивным я» и «субъектом познания». Это различие проясняют следующие два размышления.

Первое. Субъект познания не является «я» в том смысле, в каком мы здесь мыслим это понятие и в каком оно в некоторой степени совпадает с персональной сущностью. Ведь субъект познания не является особой, определенной инстанцией бытия. Субъект познания сам по себе – то, что мыслит и познает, – есть идеальная точка, которая может быть помыслена лишь совершенно абстрактно, как связующая точка. Конкретное «я» не открывает себя в чистом видении, в созерцательном познании; наоборот, оно растворяется в этом отношении. Оно либо растворяется в созерцании познающего и вообще не существует для себя, либо, как минимум, остается лишь чистым духовным глазом, безличным зеркалом мира. Эта установка характерна для индийского мышления, которое именно потому отрицает «я» в качестве инстанции бытия. Смотрящий совпадает с предметом усмотрения во всеохватывающем единстве, в единстве «атмана», мирового духа, который в то же время является основой мира. Здесь отсутствует конкретное, живое сущее «я». Итак, если конкретное интуитивное «я» исполняет функцию (реального) субъекта познания, то оно представляет собой истинное «я», особую, сохраняющуюся для себя инстанцию бытия не вследствие, но *вопреки* этой его функции. Его сущность и бытие состоит в чем-то совершенно ином.

Во-вторых. Сколь оправданна ни была бы наша идентификация субъекта познания с абстрактно мыслимым «я», совершенно очевидно, что это «я» должно оставаться *единственным*. В данном случае было бы абсурдным представлять себе чужое, «второе я»; это означало бы представлять себе субъект познания, который является не субъектом, но объектом, который не познает, но познаваем и не в самопознании, интуитивном постижении [Innewerders], но именно как объект. «Я» в качестве субъекта познания есть всеохватывающая единственная форма, которая по отношению ко все-

му остальному может быть лишь содержанием, предметом, неперсональным «оно», но никогда «я». Совершенно по-иному обстоит дело с интуитивным «я». Будучи в свою очередь также единственным и неповторимым, оно знает рядом с собой «ты» и «он», оно узнает себя и обладает собой как членом живого царства, что еще будет показано далее.

Если мы теперь рассмотрим интуитивное «я» в его истинном живом образе, в котором его сущность отнюдь не совпадает с субъектом познания и не определяется им, то оно предстанет перед нами не как точка, но как в себе *неизмеримая глубина*. Как уже было сказано, «я» есть само бытие, ведь оно существует для себя, обнаруживает самое себя. Это корень, на котором держится все остальное в человеческой жизни и благодаря которому все остальное произрастает из неизмеримой и бесконечной почвы бытия. Оно оказывается совершенно несоизмеримым с телесным «я», данным внешнему, предметному рассмотрению. Лишь его периферия, точка, в которой оно касается внешнего предметного мира и в которой оно обнаруживает себя, находится где-то в сфере телесного «я» и связана с последним. Его истинная сущность, его глубина, лежит, скорее, в совершенно ином слое бытия. Человек, как он нам открывает себя с внешней стороны, представляет собой маленькое существо, совпадающее со своим телом, занимающее ничтожное, подчиненное положение в мировом целом и подвластное всем действиям космических сил. Но человек сам в себе, в своем интуитивном «я», представляет собой космос в себе, бесконечность, которая в своей последней глубине подходит к корню самого бытия или, скорее, совпадает с ним. Интуитивное «я» находится к телесному «я» примерно в том же отношении, в каком большая подземная шахта, скрывающая в себе весь мир богатств и человеческой жизни, находится к незаметному отверстию, связывающему ее с поверхностью земли. Интуитивное «я» не представляет собой ничтожную часть телесного «я»; напротив, последнее можно рассматривать как часть или периферическую форму проявления первого¹.

И теперь возникает вопрос, который приводит нас непосредственно к главной теме «я» и «мы»: Чем, собственно, *ограничено* это интуитивное «я»? Ведь ясно, что «я» становится «я» вообще лишь за счет того, что оно отделяет себя от чего-то иного, оказыва-

ется отграниченным от него; в противном случае оно было бы, скорее, преходящим, оно должно было бы быть всем и было бы таким образом ничем. *Где находится реальность, которая ограничивает «я», противостоит ему как «иное», как «ответ» и при посредничестве чего оно само впервые преобразуется в определенную жизненную инстанцию?*

Точка зрения, отождествляющая интуитивное «я» с субъектом познания, основным представителем которой является Фихте, полагает, что ответом и коррелятом «я» является «не-я». Мы не станем повторять и специально объяснять, что для нас это решение неприемлемо, а сразу же сформулируем тезис, который мы противопоставляем этой точке зрения: *«я» ограничено отношением к «ты» и в то же время благодаря этому отношению конституируется как «я»*. Доказывая тезис, мы должны осмыслить господствующее представление об отношении между «я» и «ты» или, как обычно говорят, между «я» и «вторым я» (или «чужим сознанием») и проверить его правильность.

Известно, что согласно этому обычному представлению «чужое сознание» является для меня объектом среди других объектов, предметом познания, который я узнаю по определенным признакам. Среди многих предметов моего опыта я случайно и только лишь во внешнем опыте встречаю некие особые объекты, которые я должен признать не мертвыми, безличными вещами, но одушевленными, сознательными и сущностно подобными мне.

Однако эта точка зрения сталкивается с трудностью, которая уже давно была замечена теорией познания. «Чужое сознание», «второе я» как таковое никогда не дано нам непосредственно. Нам даны лишь некие чувственные проявления предмета, которые мы непостижимым образом воспринимаем как «чужое сознание», определенные чувственно воспринимаемые способы поведения, но не само «чужое сознание». Первая гипотеза, возникающая у нас для преодоления этой трудности, состоит в том, что «чужое сознание» открывается не напрямую из внешних явлений, но по аналогии с отношением между нашей «внутренней жизнью» и соответствующими ей внешними явлениями, с которыми она связана и в которых она выражается. Совершенно ясно и уже давно было доказано², что этот способ объяснения обманчив. Он несостоятелен как в психологическом, так и в гносеологическом плане. Мы

не будем приводить здесь все весомые аргументы, доказывающие ложность этой гипотезы. Достаточно упомянуть принципиальное возражение: заключение по аналогии возможно лишь тогда, когда речь идет о повторении случаев одного и того же рода, о многократных случаях использования и о том же содержании понятия. Таким образом, с самого начала должно быть известно, что предмет *одного вида* существует или, как минимум, мыслим во многих экземплярах. Когда мы в нашем случае исходим из уже признанного общего понятия «я», которое, подобно всем общим понятиям, применимо ко многим экземплярам, как минимум *тогда и лишь* тогда в принципе возможно в результате заключения по аналогии подтвердить наличное бытие непосредственно не данного «я». Но очевидно, что общее понятие «я» уже предполагает возможность многих «я», т. е. «чужих я». Когда «я» дано непосредственно, как единственное «мое я» и не случайно, но так, что оно принадлежит к определению понятия «я», т. е. как единственное, как изнутри пережитое самим субъектом и составляющее его сущность, противоположное всему внешнему, то здесь не остается места для применения заключения по аналогии. Таким образом, в принципе не исключено, что в отдельных случаях мы приходим к констатированию наличия «чужого я», используя заключение по аналогии; однако утверждение о том, что мы вообще могли бы этим путем прийти к заключению о чужом «я», полностью противоречит здравому смыслу и потому исключено. В данном случае заключение по аналогии как раз предполагает *то*, что из него предположительно выводится. Если бы мы не имели где-нибудь в другом месте это представление о «чужом я», «я», *которое не является «самим я»*, то мы не смогли бы прийти к нему при помощи какого-либо заключения.

Липпис предпринял попытку заменить это грубое фиктивное объяснение другим, более тонким. Представление о чужом «я» должно возникать у нас благодаря некоему «вчувствованию»: мы непосредственно «заражаемся» психическими переживаниями близкого человека, переживаем их повторно, но со специфическим осознанием их чуждости, не-принадлежности к нам самим и в то же время подчиненности предмету, от которого мы получаем это переживание, что, собственно, составляет суть представления о чужом сознании.

Каким бы утонченным и правильным ни стремилось стать это психологическое описание само по себе, в качестве попытки объяснения *понятия* «чужого я» оно наталкивается на ту же принципиальную трудность – на стремление решить гносеологические проблемы психологическим путем. Здесь остается недоказанной не только истинная реальность «чужого я», поскольку все же не объясняется, чем это переживание отличается от эстетического «вчувствования», используя которое, мы приписываем «настроение» картине, ландшафту, т. е. при помощи которого реальное постижение «чужого я» отличается от иллюзорного «одушевления». Совершенно независимо от этого данное объяснение наталкивается на ту же трудность, что и обычное заключение при помощи аналогии. Если один раз допустить, что сознание «я» дано нам изначально и непосредственно лишь как «наше собственное я», т. е. в непосредственной связи с субъектом познания как «я» *в первом лице*, то нельзя не заметить, что заключение делается к тому, что представляет собой совершенно иное и противоположное, к «чужому я» как объекту, как «я» в третьем лице. И никакое «вчувствование» не может здесь помочь. Все чужое, внешнее, предметно данное могло бы быть воспринято или только как «создающее впечатление», неперсонально-духовное, но не как *субъект* жизни и сознания, как подлинное «второе я», или оно было бы возможно как извращенное, сбивающее с толку представление, согласно которому мое *собственное я* – единственное, известное мне, – раздвояется внутри и оказывается двойником за пределами моего «я». Однако ничто не может привести к трезвому осмысленному представлению о «чужом я», которое было бы равнозначно и равноценно мне и в то же время совершенно ясно отличалось бы от моего собственного «я» и, так сказать, ничего у него не отнимало.

Этим рассуждением сразу же разоблачаются как бесперспективные любые попытки объяснения познания «чужого я» с точки зрения «*моего я*». Говорить о «втором» «чужом я» совершенно неправильно; это вводит в заблуждение. Необходимо подчеркнуть, что на самом деле «я» изначально и непосредственно есть нечто единственное, осмысленно неповторимое, или, скорее, я *существую* лишь в единственном числе. То, что понимается под «чужим я», не является «я», или, скорее, *это не «я»*, но «он». Чисто объективное, предметное представление о живом субъекте вне

моей самости есть постижение того, что дарует смысл «третьей» личности. Философская рефлексия с самого начала закрыла для себя возможность объяснения общения, встречи между людьми, поскольку вместо того, чтобы исходить из непосредственного живого «я» в первом лице и исследовать его отношение к действительному *второму* лицу, к «ты», она исходила из абстрактного «я», которое равнозначно «он». «Я» философов – это не живое, непосредственное «я», а потому оно не является тем, чем на самом деле *являюсь я*. Это очевидно уже из того, что они употребляют в отношении него языковую форму третьего лица, говорят о «я», которое *наличествует*, вместо того чтобы просто и непосредственно говорить обо *мне*, что я *есть*.

«Мое я» как таковое является единственным и неповторимым или я сам *являюсь* единственным и неповторимым (то же мы должны сказать и о нас); на самом деле же «второе я» является бессмыслицей, которая никогда и нигде нам больше не встречается (если мы не станем принимать во внимание жуткое представление о двойнике). Конечно же, в предметном постижении мира я могу представить многие человеческие существа и когда я рассматриваю самого себя в предметной рефлексии, я также причисляю себя к людям или рассматриваю всех людей как равнозначных мне. Но здесь, в этой рефлексии речь идет не о многих «я», но об «они» как многих «он» и в этой познавательной установке я сам *являюсь* не чем иным, как одним из многих «он». Не первое, но лишь третье лицо как языковая форма предметного постижения живых субъектов осмысленно допускает множественное число.

И все же подобно тому, как «я» в объективированной форме, т. е. существующее как бы в третьем лице, не является первично-непосредственным, но лишь продуктом вторичной предметной рефлексии, так же и «второе я», «чужое сознание» опять-таки в объективируемой форме, как третье лицо (как «он») отнюдь не является первичной формой, в которой я пребываю во встрече или в общении с другим. Первичное отношение может существовать лишь между «я» и «ты» или, скорее, между *мной* и *тобой*. «Ты», а не какой-то абстрактный «он» является тем, что противостоит *мне* в общении. Из непосредственно-воспринимаемого «ты» задним числом, в объективирующей рефлексии возникает «он», (объективно мыслимое) «чужое сознание» или «второе я».

Постижение «ты» – это не предметное познание, но первичное живое отношение. Когда «ты» пытаются дать предметное определение, возможность постижения «чужого сознания» как такового становится лишь загадочнее. Ведь мы находимся здесь перед *regressus ad infinitum*, которая делает формально невозможным познание «ты» как предмета. Что мы на самом деле понимаем под «ты»? Это не только «чужое сознание», которое я постигаю как таковое, но сознание, которое в то же время постигает и меня, и опять-таки не как чужое сознание вообще, но как то, что постигает его самого, и вновь не только его самого, но также и его постижение меня, как постигающего его и т. д. *in infinitum*. Подобно тому, как два зеркала, поставленные друг против друга, дают бесчисленное число взаимных отражений, «я-ты-отношение», разложенное в предметных актах познания, разворачивается в бесконечный процесс познания. Нет ничего самого по себе более простого, непосредственного, чем нерелефлируемое, исполненное в живой интуиции «я-ты-отношение». Если оно не является предметным познанием, то как оно возможно и в чем состоит его истинная сущность?

Оно было бы совершенно невозможно, если бы возникало в противоположность «я» лишь задним числом, как бы случайно, во внешней встрече. Ведь тогда нельзя было бы не заметить, что оно осуществилось без предметного усмотрения, без «внешнего восприятия», поскольку все чисто «внешнее» может быть нам изначально дано лишь в предметной интенции; с другой стороны, как уже было показано, оно не может быть основано и на предметном познании. Отсюда следует с неоспоримой очевидностью, что отношение к «ты» «дается» «я» не случайно, но *присуще ему изначально*. Будь «я» готовой, существующей отдельно, в себе покоящейся инстанцией, для него «ты» оставалось бы вечно недостижимым, а значит оставался бы недостижимым и «он», и все царство общения. Решить эту загадку можно, лишь допустив, что отношение к «ты» изначально присуще «я» (говоря вульгарным психологическим языком, врождено ему) или, говоря точнее, что «я» без отношения к «ты» вообще немислимо, *поскольку оно впервые конструируется лишь в этом отношении*, в определенной мере рождается из него.

Данное утверждение может быть сформулировано и по-другому, что позволит нам сделать шаг вперед в познании рассматриваемой проблемы. «Я» и «ты» мыслимы не во внешней встрече,

но лишь в единстве «мы»; таким образом, очевидно, что «мы» не является синтезом, осуществляемым задним числом, но, подобно самому «я», первичным, исконным единством. *Само «я» мыслимо лишь в качестве члена «мы» и в принципе не может существовать вне данного отношения.*

Начиная с Декарта вся новая философия более или менее осознанно выбирает «я» в качестве исходного пункта не только для своих социально-философских, но и гносеологических и метафизических размышлений. Она не сомневается в том, что первичное, непосредственно очевидное может быть не чем иным, как индивидуальным самосознанием, которое выражает себя в сознании «я» и, тем самым, в реальности «я». Мы здесь не будем останавливаться на исследовании того, насколько этот исходный пункт оправдан для гносеологии и онтологии³. Однако уже из сказанного выше становится очевидно, что на этом пути к познанию общения живая связь между людьми не может быть постигнута положительно. Это воззрение до сих пор опирается на почти непреодолимую тенденцию, покоящуюся не на теоретических основаниях, а на непосредственном чувстве жизни, и, тем самым, закрывает возможность философского проникновения в сущность социальной жизни. Но весьма показательно, что, несмотря на господство субъективного идеализма и всеобщего «субъективизма», в новой философии не существовало ни одного настоящего солипсиста – столь неопровержимо действует на нас восприятие «ты». В то же время это последнее понятие и вместе с ним возможность общения с философской точки зрения остаются пока не проясненными.

Всему этому духовному направлению, которое может быть обозначено как «я-философия», должна быть решительно и радикально противопоставлена «мы-философия», основанная на сознании первично-изначального характера общения и его непосредственной онтологической очевидности. Ее обоснованию поможет более точное исследование понятия «мы». Это в высшей степени редкое понятие, которое феноменологически до сих пор остается почти не исследованным.

Известно, что обычная точка зрения, основывающаяся на господствующем учении о языке, рассматривает «мы» как множественное число от «первого лица», т. е. как многие «я». Неистинность этой точки зрения следует уже из того, что было

сказано ранее. «Я» в первичном, непосредственном живом смысле, а именно как «первое лицо» вообще не имеет множественного лица. Оно является единственным и неповторимым. Я по своей сути *являюсь* единственным, и «второе я» помыслить невозможно. Как уже говорилось, так называемое множественное число от (объективированного) «я» – это, по сути дела, множественное число от «он», т. е. «они», а не «мы», и лишь поскольку *мы* рассматриваем *себя* извне, как предметную реальность, т. е. кажемся самим себе уже некоторым «они», состоящим из отдельных «он», для нас возникает равнозначность отдельных существ, которые здесь составляют единство. Второе лицо так же допускает форму множественного числа, многие «ты», которое в языке обозначается как «вы». Как второе, так и третье лицо может совпасть с себе подобными во множественном числе, а первое лицо – нет. Как «вы», так и «они» есть не что иное, как механически-суммированное единство равнозначных частей, обобщение отдельных экземпляров одного вида, причем целое качественно не отличается от своих частей. «Мы» – это не «сумма», но органическое единство неоднородного, различных членов. «Мы» – это вообще не «множественное число», но подлинное единство. В то же время это единственный случай, когда личные местоимения различного лица, принципиально неравные, принадлежащие различным категориям, образуют новое единство.

К этому присоединяется еще одно особое свойство «мы». Оно принципиально или потенциально неограниченно, оно способно охватывать все сущее вообще. Все остальные категории бытия, которые выражаются личными местоимениями, остаются прочно привязанными к тому месту, которое для них однажды было определено. «Я» не может стать для меня «ты», а «ты» – «я», а «он» и «они» опять-таки являются для меня чем-то иным, чем «я», чем «ты» и «вы». Как мы уже видели, не вызывает сомнения, что та же самая реальность, которая однажды обнаруживает себя как «я», во вторичной, другой интенции может быть дана и как «ты»; существует возможность, что в разговоре с собой я могу обращаться к себе как к «ты». Но когда нечто становится «он» или «ты», оно тем самым перестает быть в том же отношении «я»; инстанция, которая до этого была для меня «ты», также перестает быть «ты», когда я рассматриваю ее предметно как «он». «Мы» же позволяет «я»

и «ты» не растворяться в своих недрах; оно вообще не оттесняет их на задний план. Именно в этом своем качестве, в котором «я» и «ты» или «я» и «вы» остаются сохраненными, оно может расширяться неограниченно и потенциально охватывать все сущее. Правда, любое на практике осуществляемое «мы» предполагает в качестве своего коррелята находящееся вовне «вы», недостижимое, чужое, враждебное: независимо от того, что понимается под «мы» – семья, круг друзей, класс, народ, везде присутствует идея «вы» или «они» – всех остальных, не участвующих в общности чужих людей. Однако любое «вы» и «они» может в то же время входить в общность, стать членом «мы». Не только все человечество может стать «мы» (не в утопии реального поворота к космополитизму, чье возможное осуществление устремлено в безоблачное будущее, но совершенно непосредственно в каждом сознании, которое высказано в словах «мы, люди»), но и все живые существа, все твари вообще могут быть помыслены в качестве «мы», что выражается, например, в словах: «мы, тварные существа». И более того, единство меня самого как человека с самим Богом может быть помыслено как «мы». Любое религиозное сознание, любое религиозное переживание, в котором Бог по отношению ко мне с необходимостью оказывается и вопрошается как «Ты», уже *eo ipso* является осуществлением большого «мы», в котором «я» и все живые существа едины с Богом. Кроме того, «мы» ни в коем случае не ограничено отношением любви или солидарности, как это, возможно, кажется на первый взгляд; наоборот, любое человеческое общение, любое отношение между людьми, в том числе и отношение ненависти, враждебности, антагонизма, уже, будучи общением, является осуществлением некоторого «мы». Наряду с «мы любим друг друга», «мы – друзья, товарищи по убеждениям и соотечественники», существует «мы ненавидим друг друга», «мы – враги», «мы – чужие друг другу», «мы не можем прийти к одному мнению» и т. д. Как отношение солидарности и любви, так и антагонистическое отношение подпадает под формальное, категориальное отношение, которое может быть выражено как «мы»; ссора, ненависть, борьба в формальном отношении также представляют собой «общение», отношение между «я» и «ты», которое с необходимостью предполагает форму «мы»-сознания и «мы»-переживания. Лишь отсутствие какого бы то ни было отношения,

а также категориально совершенно особое отношение человека к мертвой вещи, именно *как* к чему-то мертвому, неперсональному, к чистому «оно» не подпадает под категорию «мы».

Рассмотрим теперь поближе «я-ты-отношение», которое мы определили как «мы-отношение». Как уже говорилось, это отношение не может быть «внешним», проистекающим из внешней встречи. «Мы» как целое не составляется задним числом из своих частей. Ведь оно состоит не из «частей», но из *членов*, которые возможны лишь во взаимосвязи целого и вне этого единства вообще не могут существовать. «Мы» не является внешней связью «я» и «ты», поскольку «я» и «ты» возникают лишь вместе с «мы» и вне него вообще немислимы. Именно это мы должны теперь точнее продемонстрировать.

Нами было усмотрено, что «интуитивное я», с одной стороны, представляет собой инстанцию устремления и активности, а с другой стороны, является абсолютным, бесконечным, совпадает с самим бытием, поскольку оно непосредственно дано самому себе, открыто себе самому. Как можно объединить между собой эти два определения? Непосредственно они содержат противоречие; Абсолют как таковой все же не может быть особой инстанцией, «единичным», своеобразной точкой, поскольку он является всеохватывающим. «Я», «личность» не может быть помыслена в качестве Абсолюта; она всегда предполагает особую исходную точку, ей одной присущее направление устремления и активности и поэтому не может совпадать со вселенной, с Абсолютом; в качестве особой инстанции она неизбежно является относительным, частью чего-то всеохватывающего. В то же время все ее существо основано в Абсолюте, она осознает себя как проистекающую из Абсолюта. Она не является ни акциденцией, которая должна быть связана с чем-то другим, ни содержанием познания, наличествующим для кого-то иного; она представляет собой истинную субстанцию, да, единственную подлинную субстанцию – то, что не имеется, но подлинно существует.

Эта двойственность определений, прямо противоречащих друг другу, может быть помыслена лишь одним способом: «я» является *внутренним органическим членом целого*, таким членом, который целое охватывает не только извне, но и наполняет его изнутри и составляет его внутреннюю жизнь. «Я» как инстанция устремления,

как «собственное я» предполагает нечто, что противостоит ему, свой коррелят; здесь, как и в физическом бытии, действие и противодействие должны быть равны друг другу, равны *как минимум качественно*. Коррелят, благодаря которому «я» впервые становится «я» и постигает себя в качестве такового, образует отнюдь не «не-я», являющееся лишь формально-логически контрадикторной противоположностью «я», но *действующая на меня и мне равная онтологическая инстанция*. Это «равенство» между действием и противодействием основано для меня на том, что я воспринимаю обоих как следствие одной и той же силы, единственного абсолютного бытия, пронизывающего меня самого. Именно в этом состоит смысл «мы-отношения», в котором мне открывается противостоящее мне и действующее «ты», в отношении к которому я впервые становлюсь я, личностью, т. е. ограниченным Абсолютом. Первое, что дано и является истинным, есть не «я» и не «мы», но всеохватывающее, Абсолют, существующий не только сам по себе, но и для себя. Но этот Абсолют осознает сам себя как «я», в котором он постигает себя как отграниченный от «ты» и осознанно связанный с этим «ты». Рассмотрим психогенетически: из смутного, неопределенного и неперсонального, потенциально-всеохватывающего чувства жизни и бытия младенец просыпается к «я», воспринимая направленный на него взгляд матери – как любящий, так и угрожающий – и противопоставляя себя самого в качестве противоположной инстанции этому направленному на него духовному воздействию. Однако он способен воспринять сам этот взгляд, поскольку душа матери не является ему чужой, лишь «извне данной», но с самого начала не только сущностно равна ему, но и, так сказать, идентична ему по бытию; или, иными словами, поскольку двуединство здесь возникает не из совпадения независимых единичностей, а, наоборот, из дифференцирования всеохватывающего единства. Описанная здесь история возникновения «я», использованная лишь гипотетически и во вспомогательных целях, должна мыслиться и как феноменологический анализ сущностной структуры «я»-переживания и «мы»-переживания. Она представляет собой взаимную корреляцию, которая может быть помыслена не как внешняя, но как внутренне-органическая. Утверждение, что «ты» является «внешним» по отношению к «я», истинно лишь в том смысле, что здесь наличествует противоположное ограниче-

ние, что к сущности «я» принадлежит то, что оно не является «ты» и *vice versa**; но именно благодаря тому, что «я» определяется как «не-ты» (и в то же время «ты» как единственное истинное «не-я»), открывается их взаимная зависимость друг от друга и их взаимная принадлежность друг к другу. И эта принадлежность является не только внешней, но одновременно и внутренней: не только «я» связано с противостоящим ему «ты» и оба охватываются некоторым «мы», но для того, чтобы это отношение осуществилось, обоим соотносительным точкам должно быть *присуще* целое, т. е. каждая из них должна обладать другой. «Я» с необходимостью живет в «мы», лишь поскольку «мы» присутствует в глубочайшей основе «я». Члены целого содержатся в нем таким образом, что целое не только охватывает их, но и изнутри пронизывает каждого из них⁴.

Здесь мы должны вернуться к различению между телесным и интуитивным «я», из которого мы исходили. Ничто так сильно не мешает проникновению в отношение между «я» и «мы», как постоянное ориентирование на чисто предметное представление о «я» как некоторой, связанной с отдельным телом «психической сфере». С точки зрения «телесного я», взаимное проникновение «я» и «ты», конкретное всеединство, которое, как мы пытались продемонстрировать, образует существо рассматриваемого отношения, абсолютно невозможно. Любое «я» связано с его собственным телом и, тем самым, явно отделено от всякого иного «я»; отношение здесь может быть помыслено лишь как чисто внешнее.

Мы не стремимся из метафизической гордости просто отвергнуть этот эмпирически-предметный способ рассмотрения как малозначимый. Напротив, он указывает на реальный, очень важный для философии факт. Мы с полным правом можем утверждать лишь одно: этот способ рассмотрения не исчерпывает сущность предмета, но обнаруживает лишь его периферию, из которой она не может быть объяснена и должна оставаться вечной загадкой, как мы в этом уже убедились. Лишь проникая к невидимой глубине сущности и жизни человека, мы можем воссоздать его адекватную картину. Сколь ни значим (как с теоретической, так и с практической точки зрения) тот факт, что люди в своей чувственно-эмпирической жизни привязаны к отдельным телам

* и наоборот (*лат.*).

и, тем самым, неизбежно отделены друг от друга, что они узнают друг друга лишь извне и могут извне воздействовать друг на друга, существует, однако, и другой слой человеческого бытия, его иное, глубинное измерение, в котором все совершенно иначе. В этом глубинном измерении, которое доступно другому, интуитивному рассмотрению «я», люди срастаются в общей почве благодаря подземным ходам или корням, через которые протекает *одна* жизнь. Это глубокое, подземное жизненное и сущностное единство делает возможными также внешнюю встречу и взаимодействие, которые воспринимаются обычным способом рассмотрения и которые с точки зрения их самих остаются совершенно необъяснимыми. Обратимся к старинному (плотиновскому) образу: как листья на дереве кажутся отдельными сущностями, соприкасающимися лишь случайно, не способными проникнуть друг в друга, а на самом деле через ветви и суки принадлежат к дереву и имеют общий корень, через который их питает жизненный сок и пронизывает общая жизнь, так что лист, оторванный от дерева, тут же увядает и перестает существовать, так же и отдельные люди принадлежат к конкретно-реальному единству, являются в своем множестве единством, и лишь через внутреннее единство может возникнуть эта внешняя принадлежность друг к другу и взаимодействие, которые господствуют в их эмпирически видимой сущности. Указание на пространственную разделенность человеческих тел, а тем самым и связанных с телом «человеческих душ» не может опровергнуть духовное единство, в котором и через которое люди живут внутренне и которое одно лишь делает возможным осуществление их внешней связности.

Во избежание непонимания, необходимо подчеркнуть, что единство «мы» ни в коем случае не обладает здесь онтологическим приоритетом над отдельным существом, над «я». Мы утверждаем лишь наличие строгой соотносительности обеих инстанций. Как «мы» не возникает задним числом, из объединения двух готовых «я», так и «я» не рождается из (уже готового) «мы». Напротив, оба возникают одновременно и мыслимы лишь во взаимной связи друг с другом: «я» мыслимо не иначе, как в отношении к «ты», т. е. как член единства «мы», и «мы» не может мыслиться иначе, как в виде некоторого единства, являющегося единством «я» и «ты». Ни единство, ни множество не обладают в данном случае онтологиче-

ским преимуществом; наоборот, первично здесь лишь конкретное единство как единство единства и множественности, как разделенное целое, которое одновременно является и единством, и множественностью, как «мы», так и «я и ты».

Лишь на основе этого конкретно-органического единства, которое с самого начала охватывает «я» в качестве живого члена целостного бытия, а не на основе господствующего в обычном представлении, мыслимого абстрактно-точечно абсолютного «я», может быть построена как адекватная социальная философия, так и соответствующая своему предмету философия духа.

Перевод с немецкого Оксаны А. Назаровой

Примечания

- ¹ Отношение между этими обоими понятиями «я» и соответствующими им понятиями душевного, которое неизбежно приводит к дуализму между эмпирически-предметной и интуитивно-метафизической психологией, я представил развернуто в моей русской книге «Душа человека» (1917), чья основная идея изложена в статье «О метафизике души» в журнале «Kantstudien».
- ² Лучше всего у *Линнса* в «Психологических исследованиях» и у *Введенского* в «Границах и признаках одушевленности» (на русском языке).
- ³ В моей книге «Предмет знания» (Петроград, 1915, на русском языке) я попытался показать, что эта отправная точка совершенно неправильна и что гносеология и онтология могут исходить лишь из непосредственной очевидности бытия вообще. См. на немецком языке мою статью «Erkenntnis und Sein» («Logos». 1928, Bd. XVII, Heft 2).
- ⁴ Возможно, наше утверждение, что личность, «я» никогда не может быть помыслена как нечто абсолютное и самодостаточное, но лишь как коррелят, можно было бы попытаться опровергнуть, сославшись на идею Бога. Ведь Бог мыслим не только как Абсолют, но в то же время и как личность. Глубокий анализ показывает, что все-таки и здесь действительно сказанное нами. Для глубокого метафизического представления о Боге, как оно выражено в учении о триединстве, каждый член триединства является лишь «ипостасью», «личностью», и лишь единство как таковое является единством сущего. Таким образом, единство мыслится здесь не как личность, но как метафизическое единство трех личностей, как единство (абсолютной) общности. В *негативном смысле* совершенно прав пантеизм: «Профессор является личностью, Бог – нет» (потому что Он является большим, чем отдельной личностью). Вместе с тем христианская догма богочеловечества открыто выражает скрытую в других религиях идею, что Бог не может быть помыслен вне отношения к человеку, и отрицает, тем самым, идею Бога как абсолютной в-себе-сущей личности.

Н.Н. Селезнев

Несторианский философ в коптской книжности: Ибн ат-Таййиб в пересказе Ибн ал-Ассаля

Востоносирийская традиция христианства (так называемое несторианство) и коптская традиция, сложившаяся в Египте (полемически названная монофизитством), в эпоху формирования конфессионального многообразия в восточном христианстве представлялись противоположными концами спектра вероучительных позиций. Установление арабского владычества внесло изменения в сложившуюся картину идейного противостояния. Занятия философскими науками и взаимодействие представителей разных общин, ставшие обыкновением на мусульманском Востоке, подчас приводили оппонентов к взаимопониманию. Один из примечательных эпизодов истории установления интеллектуальных связей такого рода рассматривается в настоящей работе.

В XII–XIII вв. египетская христианская арабоязычная община коптов переживала культурный подъем¹. Не в последнюю очередь это было связано с притоком переселенцев из сиро-палестинского региона, бежавших в Египет от войск Хорезм-шаха и монголов. Правление династии айюбидов (1171–1250), пришедших к власти в Египте из Сирии, создавало к тому ощутимые политические предпосылки. Переселенцы приносили с собой книги, способствуя тем самым взаимопроникновению идей, а вошедший в широкое употребление на Ближнем Востоке арабский язык обеспечивал взаимопонимание между представителями обособившихся этно-конфессиональных сообществ.

В эту эпоху приобрели известность коптские мыслители из рода ‘Ассāлидов – ‘Awlād al-‘Assāl. В отличие от письменного наследия этих церковных деятелей, сведения об истории их семейства были утрачены, и более поздние переписчики указывали авторство произведений представителей этого рода с неопределенностью. Только в XVIII в., с появ-

лением критических исследований, стали предприниматься попытки более четкого определения авторства. Евсевий Ренодо (1646–1720) выявил среди писавших под именем «Ибн ал-‘Ассāl» двух авторов², составитель каталога рукописей Британского музея Шарль Рьё (1820–1902) указал на третьего³. Дальнейшие исследования показали, что ученое семейство ал-‘Ассāлей составляли отец – Абū-л-Фадл Ибн Абй Исхāк Ибрāхйм Ибн Абй Сахл Джирджис Ибн Абй-л-Йуср Йўханнā Ибн ал-‘Ассāl, именуемый Фахр ад-Даула, – и его сыновья – Ас-Ќафй Абū-л-Фадā ил Ибн ал-‘Ассāl (Ќафй ад-Даула), Ал-Ас‘ад Абū-л-Фарадж Хибат Аллāх Ибн ал-‘Ассāl, Ал-Амджад Абū-л-Маджд Ибн ал-‘Ассāl и Ал-Му‘таман Абū Исхāк Ибрāхйм Ибн ал-‘Ассāl (или Му‘таман ад-Даула)⁴.

Последний из перечисленных братьев – Ал-Му‘таман Абū Исхāк Ибрāхйм Ибн ал-‘Ассāl⁵ – наиболее известен составленным им коптско-арабским словарем «as-Sullam al-muqaffā wa-d-ḡahab al-muṣaffā» («Рифмованная лестница и очищенное золото»), который был издан Афанасием Кирхером (1602–1680) в составе его «Lingua Aegyptiaca restituta»⁶, а также философско-богословским энциклопедическим трудом, озаглавленным также в рифму, как принято в арабской изящной словесности, – «Mağmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn» – «Свод основ религии и внятная суть достоверного знания»⁷.

Написанный около 1260 г., «Свод основ религии» состоит из пяти частей и семидесяти глав. Автора энциклопедии занимают философские и богословские вопросы, исторические реалии были оставлены им почти без рассмотрения. В первой же главе Ал-Му‘таман Ибн ал-‘Ассāl дает понять, что его труд основывается на наследии предшественников, творения которых он встраивает в систематическое изложение философски осмысленного христианского учения. Обзор автора охватывает известные ему конфессии, и у всех из них он желает увидеть разумные построения, отметить противоречивые положения и указать на возможность их рационального преодоления. В восьмой главе Ибн ал-‘Ассāl предлагает пересказ сочинений авторов, в которых те рассматривали вопросы вероучительных расхождений и их примирение. Эта глава состоит из пяти разделов и заключения. Описав в первом разделе основные вопросы христианского учения и обозначив конфессиональные подразделения, Ал-Му‘таман Ибн ал-‘Ассāl переходит к изложению взглядов некоторых мыслителей. Следующий, второй, раздел он посвящает «мудрому философу» Наджм ад-Дйну Ахмаду, который, «как говорят», был учеником Ибн Сйны⁸. Затем идет раздел с изложением содержания сочинения «достойного священника Назйфа Ибн Йумна, врача багдадского, мелькита»⁹. Четвертый раздел содержит пересказ сочинения «Илии, митрополита Иерусалима, на ту же тему, которое он назвал “[Книга] общности веры и краткого изложения религии”, и [еще]

говорили, что это [сочинение] ‘Али Ибн Дәўда»¹⁰ (причины неоднозначности указания автора в данном разделе мы исследуем в отдельной работе, готовящейся к изданию). И, наконец, в пятом разделе воспроизводится «Глава одиннадцатая из сочинения Ибн ат-Таййиба, несторианина, с перечислением мнений людей о единстве и их доводов»¹¹.

Абӯ-л-Фарадж ‘Абд Аллāх Ибн ат-Таййиб ал-‘Ирақӣ (ум. в 1043 г.) – знаменитый врач, философ, переводчик и комментатор текстов классического наследия (в том числе «Исагоги» Порфирия¹² и «Категорий» Аристотеля¹³), богослов, толкователь библейских книг и священник, принадлежавший, как явствует и из указания Ибн ал-‘Ассāля, к восточносирийской (т.н. несторианской) традиции христианства¹⁴.

Восьмая глава – не единственное место в «Своде основ религии», где Ибн ат-Таййиб развернуто цитируется. В одиннадцатой главе мы находим «Восьмой принцип в этой книге, из сочинения Ибн ат-Таййиба, числом четырнадцать глав»¹⁵, и в двенадцатой – «Разъяснение того, что качеств Творца – превознесен Он! – три, ни более, ни менее, из сказанного в сочинении священника Абӯ-л-Фараджа Ибн ат-Таййиба, числом четырнадцать глав»¹⁶. Более того, труды Ибн ат-Таййиба привлекли внимание не только Ал-Му’тамана Ибн ал-‘Ассāля. Ас-Сафӣ Абӯ-л-Фадā’ил Ибн ал-‘Ассāl во введении к своему «Номоканону» упоминает обширный труд Ибн ат-Таййиба по церковному праву («Fiqh an-naṣṭāniyya»¹⁷), составленный в том числе из постановлений, переведенных им с греческого и сирийского¹⁸. Ал-Ас’ад Абӯ-л-Фарадж Хибат Аллāх Ибн ал-‘Ассāl использовал его комментированный перевод Евангелий от Матфея и Иоанна¹⁹. В каталоге еще одного коптского автора, Абӯ-л-Баракāта Ибн Кабара (ум. в 1324 г.), сообщается, что среди многочисленных творений Ибн ат-Таййиба известно его собрание толкований на Евангелия («Maḡmū’ ṣaḡḡ al-anāḡīl al-muqaddasa»), которое, как замечает Абӯ-л-Баракāt Ибн Кабар, «отредактировал какой-то яковит, изъяв из него слова, соответствующие мнению несториан» («naqqaḡa-hu ba’ḍ al-ya’āqība wa-ntaza’ min-hu al-alfāz allatī hiya li-ra’u an-nastūriyya munāsiba»), а также упомянутый труд по каноническому праву («Fiqh an-naṣṭāniyya»), трактат о покаянии («Maqāla fī-t-tawba»), состоящий из четырнадцати глав, и сочинение «Рай церковный» («Firdaws al-Bī’a»)²⁰. Самир Халил Самир отмечает, что значимость наследия Ибн ат-Таййиба для коптской традиции становится еще более очевидной, если во внимание принимается количество рукописей с его сочинениями, переписанных коптами²¹. Он также обращает внимание на популярность толкований Ибн ат-Таййиба на Евангелия, о чем свидетельствует издание их (в отредактированном виде, как отмечал уже Абӯ-л-Баракāt Ибн Кабар) под названием «Толкования восточного [экзагета]» («Tafsīr al-Maṣḡiḡī»)²².

Но влияние Ибн ат-Таййиба на мыслителей Египта не ограничилось коптской средой. Так, мусульманский автор, уроженец Египта, Джамāl ад-Дйн Ибн ал-Қифтй (ум. в 1248 г.) писал об Ибн ат-Таййибе следующее: «Философ ‘Абд Аллаḫ Ибн ат-Таййиб, Абӯ-л-Фарадж. Ираец, философ, [муж] достойный. Знаок в писаниях древних и речениях их. Потрудившийся в изучении и исследовании, и истолковании сказанного [в них]. Он занимался толкованием книг древних, по логике и различным видам мудрости, из трудов Аристотеля, и по медицине – написанного Галеном. Толкуя сказанное в писаниях, которые он брался изъяснять, он излагал внятно, с целью научить и объяснить, [подробно] до такой степени, что я знаю одного взявшегося заниматься этим ремеслом, который ругал его за пространность. Этот хулитель был евреем, с узким кругозором, который не шел дальше того, что изложил Ибн Сина. Что же до меня, и всякого справедливого, то мы не скажем ничего, кроме того, что Абӯ-л-Фарадж Ибн ат-Таййиб оживил из этих наук то, что изгладилось, и изъяснил то, что было скрыто. И сложился у него круг учеников, которые стали влиятельными и принесли [много] пользы. Из них – Мухтār Ибн ал-Ḥасан Ибн ‘Абдун, известный как Ибн Буḫлāн²³. [Сей] Ибн Буḫлāн сказал: “Шейх наш, Абӯ-л-Фарадж ‘Абд Аллаḫ Ибн ат-Таййиб на протяжении двадцати лет изъяснял ‘Метафизику’ [Аристотеля] и заболел от думания над ней болезнью, от которой чуть не испустил дух”. Это покажет тебе упорство и усердие его, и бескорыстное искание науки, без чего он не стал бы так обременяться. Жил он до после 420 года [хиджры], и [еще] говорят, что он умер в 435 году [1043 г. н. э.]»²⁴.

В 1978 г. Жерар Трупо издал сохранившийся в двух рукописях (Бодлеянской библиотеки, Huntington 240, f.104r–105r и Ватиканского собрания, Vat. ar. 145, f.67v–71v) фрагмент сочинения Ибн ат-Таййиба «О [христологическом] единстве» («al-Kalām fī-l-ittihād») ²⁵. Эта часть трактата содержит три раздела. В первом дается состоящий из двенадцати пунктов набор определений понятия «единство»; во втором обосновывается необходимость богочеловеческого единства, обусловленная божественным замыслом спасения человека; в третьем приводится краткое изложение позиций трех основных восточнохристианских конфессий (последовательно: яковитов, мелькитов, несториан), вслед за чем автор сообщает, что намерен далее подтвердить надежность своего исповедания, в противоположность двум другим, «многими доводами», но после изложения первого довода текст обрывается. Сопоставление этого фрагмента с текстом, где дается сравнительная характеристика конфессий в пересказе Ал-Му’тамана Ибн ал-‘Ассāля, перевод которого предлагается ниже, выявляет лишь отдельные фразеологические параллели и сходство мысли. Первый и единственный приведенный в издании Трупо довод

Ибн ат-Таййиба не совпадает ни с первым, ни с последующими доводами в «несторианском» разделе изложения Ибн ал-‘Ассāля. Фразеология текста, включенного в состав «Свода основ религии», выдает его несомненную обработку коптом.

Предлагаемый ниже перевод выполнен Н.Н.Селезневым под редакцией Д.А.Морозова по изданию «Свода» Ал-Му’тамана Ибн ал-‘Ассāля, осуществленного А.Вадī‘ и Б.Пироне. Деление на параграфы и их нумерация воспроизведены по указанному изданию.

**Свод основ религии и внятная суть
достоверного знания**

Часть пятая:

**глава одиннадцатая из сочинения Ибн ат-Таййба,
несторианина, с перечислением мнений [разных
сообществ] людей о [христологическом]
единстве и их доводов**

Мнений [сообществ] людей о единстве три.

Мнение восточных.

129. Их относят к Несторию, патриарху Константинополя, и это название их [несторианами] не должно, ибо они – христиане Востока, которые приняли веру от Мар Аддая апостола и Мар Фомы; название же это возобладаало над ними лишь потому, что они поддержали этого патриарха в его мнении²⁶.

130. И исповедание этого отделения [христианства] о единстве [таково], что [есть] две сущности, соответственно двум природам их, и две ипостаси, соответственно двум природам их, и что единство имеет место в особенности Сыновства (что мы уже установили), и что оно и есть смысл познания существа Самого Творца. И это лицо, воспринятое от Владычицы [Марии], было причастно Богу в этой особенности и стало благодаря этому Христом единым, Сыном единым. Не сущность едина, и не ипостась едина.

131. Сказал он: доводы их об этом многочисленные, и мы их приведем.

132. **ⲗ** Если бы стали две сущности, сущность Бога и сущность человека, сущностью одной, повредила бы природа их обоих, потому что, если два станут в сущности одним, то упразднится двойственность их обоих, и был бы Христос, объединив их, не божеством и не человечеством. Но Он – Бог и человек, и суть две сущности пребывающие и две ипостаси пребывающие, а единство – в особенности Сыновства.

133. **В** Если бы было неверно, что две сущности были двумя, одна из них – превечная, и другая – сотворенная, и [было бы] так, что стала из них двух одна сущность, то не было бы [ни] вечного, ни сотворенного, а всё сущее – либо превечное, либо сотворенное; [поэтому] Христос есть, при сохранении превечности в Себе по божеству, и возникновения – по человечеству, две сущности и две ипостаси.

134. **Г** Если бы произошло так, что смешались бы две сущности, и стала бы из них двоих сущность одна, тогда неизбежно стало бы так, что это соединение из них двоих было бы ни Богом, ни человеком, но оно [на самом деле] описывается как то, что это Бог и человек.

135. **Д** И если бы произошло так, что смешались бы две сущности, и стала бы из них двоих сущность одна, тогда они неизбежно предполагали бы деятеля, который смешал бы их обоих, того, который бы их перемешал. Создатель же превыше того, чтобы кто-либо сделал с Ним [что-либо] или чтобы подвергаться воздействию от кого-либо.

136. **Е** Если бы [было принято, что] смешались оба, и [что] стала из них двоих сущность одна и ипостась одна, то было бы в этом великое нечестие – что было существующее [в мире] превечным, а превечное – существующим [в мире]²⁷. [Но] то существо превознесено над тем, чтобы опуститься до степени мирского существования.

137. **С** Если бы было так, что в самом деле имело место становление двух сущностей одной сущностью, и двух ипостасей – одной ипостасью, то соединение их двух уже было бы вне того, чтобы быть описанным как Бог и человек.

138. **З** Это мнение выводит их обоих из разряда смешанных составов, я имею в виду мнение, гласящее, что Христос – две сущности и две ипостаси после единения, и не отпадает от них обоих определение единства, [имеющее место] в том самом предмете, [в] котором [исповедуется] правильное единство, то есть в Сыновстве, которым исполняет²⁸ лицо, воспринятое от Владычицы [Марии], совершение знамений и установление образа действий.

139. **Н** Это мнение определяет должным, чтобы было человечество, то есть тело, и божество, которое не есть тело, [и не]²⁹ стали они одной природой смешением, и то, что не есть тело, – телом, ибо то, что не есть тело, не есть тело; вследствие необходимости

пребывания каждого из них двоих соответственным своей природе. Поскольку же остается каждый из них двоих соответственным своей природе, необходимо определить соединение из них двоих как то, что это две сущности и две ипостаси.

140. **Θ** Все эти нечестия это мнение опровергает, я имею в виду мнение, полагающее о Христе, что Он – две сущности и две ипостаси, один Сын, ибо оно опровергает существование превечного сотворенным и существование смешения между ними, а также существование неподверженного воздействию подверженным воздействию.

141. **Ι** Итак, либо было, что две сущности остались после единения в своем состоянии, либо они обе повредились. Если остались в своем состоянии, то необходимо описать соединение из них двоих как то, что это две сущности; если же повредились, то пропадет и божественность, и человечность, и тогда не было бы оно описано [соединение их] ни как Бог, ни как человек, а это [последнее] мнение противно самому уложению христианскому.

142. **ΙΑ** Известно благовестие ангела, реченное Владычице [Марии]: «Господь наш с тобою, благословенна ты в женах»³⁰, и [ясно,] что этим словом указывает он не на Бога, но на человека. И неизбежно было воспринятое от нее не тем, что соединилось с ним, и были они двумя сущностями, а не одной сущностью.

143. **ΙΒ** Неподверженный действию не бывает подверженным действию, а смысл рождения и распятия и тому подобных [событий] – подверженность действию. И Христос, следовательно, – две природы; природа Бога, не подверженного действию, и природа человека, подверженного действию.

144. **ΙΓ** Из слов Его «Я вознесусь к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему» [видно, что] Он учит, что с Ним есть сущность, которая не сущность Создателя, ибо Бог не возносится к Богу; следовательно есть Христос две сущности и две ипостаси – возносящаяся и та, к которой она возносится.

145. **ΙΔ** Известно, что у Христа имело место и принятие пищи и питья, и все качества человеческие, и распятие нашего ради спасения, и всё это случается с сотворенным и подверженным действию, с Богом же этого не бывает. И Он, следовательно, – две сущности и две ипостаси; сущность, у которой наличествовали качества человеческие, и сущность, у которой наличествовали качества божественные.

146. **īē** Не подобает быть сказанному о том, в чем нет обстоятельства подверженности действию, что оно, мол, подвержено действию, и наоборот. И поскольку Христос был объединением двух [этих] обстоятельств, Он, следовательно, – две сущности и две ипостаси.

147. **īš** И поскольку две сущности были сохраняемыми без повреждения, то сохранялись и две ипостаси. Если бы не сохранялись две ипостаси, при том, что их [=сущностей] две, ясно, что говорить³¹ о двух сущностях уже было бы невозможно.

148. **īz** Принятие крещения от Иоанна и вознесение на древо креста выводит Христа из [возможности] быть единой сущностью и единой ипостасью, так как эти две особенности имеют место с человеком и не имеют места у Бога.

149. **īn** Тем, что Он называл Себя Сыном Человеческим, и тем, что [сказал, что] Он и Отец – одно³², известно, что Он описывает Себя и как божество, и как человечество после единения.

150. **īō** Если бы с каждым двумя соединяющимися вещами, которые суть две сущности, происходило бы становление одной сущностью, невозможны были бы составные [вещи]. Но мы видим человека [состоящим] из души и тела, и сущность тела – не то же, что сущность души, и наоборот; и в соответствии с тем, кто говорит, что две сущности, будучи соединенными, становятся одной сущностью, необходимо было бы, чтобы была душа телом, и тело – душой.

151. **к** Известно, что Господь наш приобщился нам во всех природных свойствах, присущим нам, и отличался от нас природными свойствами, которые суть от Него, не соответствующие нам, и это – совершение знамений и чудес; а природные [особенности], которые присущи нам, – [то, что] Он ел, пил, умер и восстал из мертвых; в природных же [особенностях], противоположных нам, не случилось с Ним ничего из этого.

152. Этими доводами уже соделано очевидным, что Христос после единения – две сущности и две ипостаси, один Сын; и единство, следовательно, в Сыновстве, [а не]³³ в сущности, и не в ипостаси. И поэтому не обязательно, чтобы [единением] происходило повреждение и превращение природы Бога в человека, и человека – в Бога. Таковы доводы народа Востока о том, что Господь Христос после единения – Бог и человек.

Мнение второе.

154. Оно – народа Запада, который относим к малику/царю, и название их образуется от его названия, поэтому названы они мелькитами. И они говорят, что Христос после единения описывается как две сущности и одна ипостась.

155. И обосновывают они это несколькими доводами:

156. **λ** Они говорят, что [изложенное выше] утверждение о единстве – ложное.

157. **β** А именно, то, что после единения две сущности Христа были пребывающими двумя как есть, и также две ипостаси.

158. **Γ** Если сущность Сына остается сама по себе, и ипостась Сына остается сама по себе, то их два, при том, что их два, и не бывают эти два [кем-то] одним³⁴. И если бы обстояло дело при этом так, что сущность оставалась сама по себе, и ипостась – сама по себе, и обе сущности, и обе ипостаси оставались как они суть, то пропадает то, на что указывается соединением их двух воедино.

159. **Δ** Говорят они: лицо, воспринятое от Владычицы [Марии], – это Тот, Кто был наблюдаем делающим знамения и чудеса, и Кто спас природу человеческую от греха, и не было это совершенно тем, что Он – человек, но тем, что Он – Бог. Следовательно, Бог и человек – лицо одно и ипостась одна.

160. **Ε** Говорят они: Священное Писание говорит: «Я и Отец – одно»³⁵ и «Никто не знает Отца, кроме Сына»³⁶, и этим мы убеждаемся, что оба были одним, и [поскольку] никоим образом не возможно, чтобы это было в сущности, остается, что – в ипостаси. И, следовательно, есть две сущности и одна ипостась.

161. **Ϛ** Говорят они: если бы были две ипостаси двумя, так же, как и две сущности – две, то неизбежно было бы, что Христос был двумя по бытию, а не одним. Мы же знаем, что Он один, и если отбросить единение в отношении сущности, то остается – в отношении ипостаси.

162. **ζ** Утверждение, что Христос – две сущности и две отдельные ипостаси, неизбежно предполагает, что человек, воспринятый от Владычицы [Марии] и объединенный с Богом, был и не объединенным с Ним, потому что две вещи, с той и другой стороны, не образуют между собой единства. И получается, что [поскольку] то объединение между ними обоими воедино, которое у них, в сущности – неправильно, остается ипостась.

163. **Н** Говорят они: утверждение, что Христос – две сущности и две ипостаси, и разделен двумя природами, с каждой стороны, делает высказывание Иоанна Евангелиста: «Воистину Слово стало плотью»³⁷, то есть человеком, высказыванием ложным. И [поскольку] схождение их двух по сущности – неправильно, остается по ипостаси.

164. **Ө** Единство – это то, с чем все согласны, но то, в чем происходит соединение, нуждается, – чтобы быть действительным, – в том, чтобы у него было влияние. Если бы был Христос [лишь] двойствен, с каждой стороны, то утверждение, что Он объединен, – было бы утверждением ложным.

165. **И** Известно, что Христос был лицом одним, а не двумя; и если Он был одним, [значит] Он иногда делал дела Бога, и иногда – дела человечества, так что отрицание, что Он был один в лице и ипостаси, не допустимо.

Мнение третье.

167. И это мнение отделения [христианства], относимого к Кириллу, патриарху Александрии, за которым последовал Иаков Саругский, от которого у них и название [яковитов]³⁸. Оно утверждает, что Христос после единения – единая сущность и единая ипостась, и приводят они несколько доводов:

168. **А** Говорят они: единство отменяет множественность; и поскольку Христос был [таков, что] человечество Его объединено с божеством Его, то единение отбрасывает от сих двух множественность, но каждый из них двух – сущность и ипостась, и необходимо становятся две сущности их единой, и [так же] – их две ипостаси.

169. **В** Известно, что [благодаря] единству стал человек делать знамения и чудеса, что есть из дел Бога, и неизбежно становится Бог и человек во Христе единой сущностью и единой ипостасью.

170. **Г** Господь наш в Евангелии пречистом сказал: «Я и Отец – одно»³⁹, и Отец и Сын – одно, и невозможно, чтобы это было сказано просто так, но, следовательно, по истине, и истинно, [следовательно,] что становится сущность одной и ипостась одной.

171. **Д** Если остается [каждая] сущность сама по себе, и ипостась – сама по себе, то единение оказывается простым словом, без содержания, и нет разницы между тем, чтобы сказать, что Он один или что два.

172. **Є** Известно, что говорит пророк: «Вот, Дева зачнет и родит Сына, и зовется имя Его – Еммануил», и истолкование его – «С нами Бог наш»⁴⁰. Воистину она родила Бога, и не в отрыве от сего это допустимо, но посредством того, что Он вочеловечившийся, то есть облекшийся человеком.

173. **Ѕ** Если сущность Бога оставалась самой по себе и ипостась Его, и так же сущность человека и ипостась его, и было добавлено одно из них к другому переходящим образом, то это против единства.

174. **Ѧ** Два, пока они два, никогда не бывают одним, и один, когда он один, не бывает двумя. И поскольку Христос стал после единения единым, то уже упразднилась от Него двойственность. Если же был двумя, то упраздняется от Него смысл единения.

175. **Н** Две части противоположности не соединяются в одной вещи, и невозможно, чтобы вещь была одна и не одна, множественная и не множественная. И если Он был после единения одним, то [при] умножении в сущности и ипостаси, делающем их двумя и при этом объединяющем, необходимо получается, что был Он одним и не одним.

176. **Ө** Чувство не лжет и чувство свидетельствует, что Тот же, Кто восставил мертвого, Сам умер, и Он, следовательно, один – указанный [как деятель], и один – указанный [как претерпевший], и не было [ни] многих сущностей, ни многих ипостасей, но одна сущность и одна ипостась.

177. **І** Если говорится о Христе после единения, что Он – две сущности и две ипостаси, а сущность – существующая сама по себе, и ипостась – существующая сама по себе, то, следовательно, Он был двумя существующими самими по себе. Он же в действительности – одно самосущее существо, и не подпадает под то, чтобы быть двумя сущностями и двумя ипостасями.

178. Таковы доводы трех отделений [христианства] касательно того, что они утверждают согласно их толкам, но все они сходятся на том, что Христос – Бог и человек, и сущность Бога и сущность человека, и ипостась Бога и ипостась человека, и расхождение между ними в области описания этого соединения из Бога и человека: есть ли Он Тот же Самый после соединения, одна Он сущность или две сущности, одна ипостась или две ипостаси.

Примечания

- ¹ *Meinardus O.F.A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo; New York: The American University in Cairo Press, 1999. P. 57–59.
- ² *Renaudotius E.* Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D.Marco usque ad finem saeculi XIII. Parisiis: Pud Franciscum Fournier, 1713. P. 585–586.
- ³ *Rieu Ch.* Supplement to the catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum. London: The British Museum, 1894. P. 18.
- ⁴ *Atiya A.S.* Awlād al-‘Assāl // The Coptic Encyclopedia / ed. A.S.Atiya. Vol. 1. New York; Toronto; Oxford; Singapore; Sydney: Macmillan, 1991. P. 310; *Войтенко А.А., Кобищанов Т.Ю.* Ассалиды // Православная Энциклопедия. Т. 3. М.: ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2001. С. 617.
- ⁵ *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 1–5. – Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944–1953. Bd. 2 (Studi e testi, No. 133). S. 407–414.
- ⁶ *Athanasii Kircheri e Soc. Iesu Lingua Aegyptiaca restituta, Opus Tripartitum.* Romae: H.Scheus, 1643. P. 273–495.
- ⁷ *Wadi A., Pirone B.* al-Mu’taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl, Majmū‘ uṣūl al-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). Cairo; Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998. **Принят русский перевод названия Войтенко и Кобищанова: Войтенко А.А., Кобищанов Т.Ю.** Ассалиды // Православная Энциклопедия. Т. 3. М.: ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2001. С. 618.
- ⁸ *Wadi – Pirone.* Vol. 1/SOCh 6a. P. 170–184. См. тж.: *Wadi – Pirone.* Vol. 1/SOCh 8. P. 50, n. 8.
- ⁹ *Wadi – Pirone.* Vol. 1/SOCh 6a. P. 184–186. См. тж.: *Nasrallah J. Nazīf Ibn Yumn:* médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle // Arabica 1974. No. 21. P. 303–312; *Samir S. Kh.* Un traité du cheikh Abū ‘Alī Nazīf ibn Yumn sur l’accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l’expression // Mélanges de l’Université Saint-Joseph 1990. No. 51. P. 329–343.
- ¹⁰ *Wadi – Pirone.* Vol. 1/SOCh 6a. P. 187–192.
- ¹¹ *Wadi – Pirone.* Vol. 1/SOCh 6a. P. 192–202.
- ¹² *Stern S.M.* Ibn al-Tayyib’s Commentary on the *Isagoge* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1957. № 19:3. P. 419–425; *Gyekye K.* Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib’s Commentary On Porphyry’s *Eisagoge* (Studies in Islamic Philosophy and Science). New York: State University of New York Press, 1979.
- ¹³ *Ferrari C.* Der Kategorienkommentar von Abū l-Faraġ ‘Abdallāh ibn aṭ-Ṭayyib: Text und Untersuchungen. (Aristoteles Semitico-Latinus, 19). Leiden; Boston : Brill, 2006.
- ¹⁴ *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 2. S. 160–177; *Samir Kh.S.* La place d’Ibn aṭ-Ṭayyib dans la pensée arabe // Journal of Eastern Christian Studies. 2006. № 58: 3–4. P. 177–193.
- ¹⁵ *Wadi – Pirone.* Vol. 1/SOCh 6a. P. 275–277.
- ¹⁶ *Wadi – Pirone.* Vol. 1/SOCh 6a. P. 409–416.

- ¹⁷ Hoenerbach W., Spies O. (eds.). Ibn at-Ṭaiyib. Fiḥ an-Nasrāniya, «Das Recht der Christenheit». 4 vols. (Corpus scriptorum Christianorum orientalium, 161–162, 167–168, Scriptores Arabici, 16–19). Louvain: L. Durbecq, 1956–1957.
- ¹⁸ Aṣ-Ṣaḥīf Ibn al-‘Assāl, al-Maḡmū‘ aṣ-ṣafawī. Изд.: Ğirġis Fīlūtāwus ‘Awaḍ. – Al-Qāhira, 1908. P. 3; Murqus Ğirġis, Kitāb al-Qawānīm. – Al-Qāhira, 1927. P. 7. Ук. по: Samir Kh.S. La place d’Ibn at-Ṭaiyib. P. 189, 191.
- ¹⁹ Samir Kh.S. La version arabe des évangiles d’al-As‘ad Ibn al-Assāl. Étude des manuscrits et spécimens // Samir Kh.S. (ed.) Actes du 4e congrès international d’études arabes chrétiennes (Cambridge, septembre 1992), II. Parole de l’Orient 1994. № 19. P. 441–551 (особ. P. 469).
- ²⁰ Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ‘Ibrakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 5. 1902, S. 653. Английский перевод каталога Абū-л-Баракāта был в 2009 г. сделан Адамом Макколэмом (Adam McCollum) и опубликован на сайте tertullian.org.
- ²¹ Samir Kh.S. La place d’Ibn at-Ṭaiyib. P. 190.
- ²² Maṅqariyūs Yū. Tafsiṛ al-Mašriqī, ay al-qass Abū l-Faraġ, li-l-arba‘at anāġīl. Vol. 1–2. – al-Qāhira: at-Tawfiq, 1908, 1910. См.: Samir Kh.S. La place d’Ibn at-Ṭaiyib. P. 190–191.
- ²³ Conrad L. Ibn Buṭlān in Bilād al-Shām: The Career of a Travelling Christian Physician // Thomas D. (ed.), Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 131–157.
- ²⁴ Перевод сделан по арабскому тексту, приведенному в Samir Kh.S. La place d’Ibn at-Ṭaiyib. P. 185–186.
- ²⁵ Troupeau G. Le traité sur l’Union de ‘Abd Allāh ibn al-Ṭaiyib // Parole de l’Orient. 1977–1978. № 8. P. 141–150; переизд. в Troupeau G. Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age. (Variorum Collected Studies Series, CS515). Aldershot; Brookfield: Ashgate, 1995. Pt. VII. Пагинация первого издания сохранена.
- ²⁶ Ср.: Kitābā d-meṭqre Margānīṭā d-‘al šrārā d-krestyānūṭā d-‘abīd l-mār ‘Aḥdīšō‘ mitṛāpōlīṭā d-Sūḥā w-d-‘Arṡānīyā [Mār ‘Awdīšō‘, митр. Нисивинский и Армянский, Книга, именуемая «Марганита» («Жемчужина»), об истине(ности) христианства]. Мосул: Издательство Церкви Востока, 1924. Ч. III. Гл. 4. С. 27. (на сир.).
- ²⁷ Язык оригинала не различает общее и конкретное в такого рода конструкциях. Равно возможны переводы: «был существующий [в мире] Превечным, а Превечный – существующим [в мире]» и «была [сущность] существующая [в мире] превечной, а превечная – существующей [в мире]». Ср. также §§ 142, 144, 173.
- ²⁸ Принято чтение лондонской рукописи (см. разночтение 880 по Wadi – Pirone).
- ²⁹ По-видимому, пропущено отрицание wa-mā.
- ³⁰ Лк. 1:28.
- ³¹ Принято чтение лондонской рукописи (см. разночтение 946 по Wadi – Pirone).
- ³² Ин. 10:30.
- ³³ Очевидный пропуск wa-lā в оригинале.
- ³⁴ По-видимому, имеется в виду характерное для мелькитской традиции стремление рассматривать ипостась как лицо/субъект и возражение против того, чтобы видеть в ипостаси понятийную параллель сущности. См. Wadi – Pirone, Vol. 1/SOCh 6a. P. 184. § 94.

- 35 Ин. 10:30.
 36 Мф. 11:27, Лк. 10:22.
 37 Ин. 1:14.
 38 Принято считать, что названием «яковитами» эта конфессия обязана не Иакову Саругскому, а Иакову Бурд'онб, деятелю церкви VI века, способствовавшему становлению иерархии, альтернативной по отношению к признанной византийской власти. См.: *Fiey J.-M. Saints syriaques. (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 6)*. Princeton (NJ): Darwin Press, 2004. P. 106–107, 110–111.
 39 Ин. 10:30.
 40 См.: Ис. 7:14; Мф. 1:23.

Библиография

- Войтенко А.А., Кобищанов Т.Ю.* Ассалиды // Православная Энциклопедия. Т. 3. М.: ЦНЦ Православная Энциклопедия, 2001. С. 617–618.
Athanasii Kircheri e Soc. Iesu Lingua Aegyptiaca restituta, Opus Tripartitum. Romae: H.Scheus, 1643.
 Atiya A.S. *Awlād al-‘Assāl* // The Coptic Encyclopedia / ed. A.S.Atiya. Vol. 1. New York; Toronto; Oxford; Singapore; Sydney: Macmillan, 1991.
Conrad L. Ibn Buṭlān in *Bilād al-Shām*: The Career of a Travelling Christian Physician // *Thomas D.* (ed.). *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 131–157.
Ferrari C. Der Kategorienkommentar von Abū l-Farağ ‘Abdallāh ibn aṭ-Ṭayyib: Text und Untersuchungen. (Aristoteles Semitico-Latinus, 19). Leiden; Boston: Brill, 2006.
Fiey J.-M. *Saints syriaques. (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 6)*. Princeton (NJ): Darwin Press, 2004.
Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 1–5. (Studi e testi 118, 133, 146, 147, 172). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944–1953.
 Gyekye K. *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib’s Commentary On Porphyry’s Eisagoge. (Studies in Islamic Philosophy and Science)*. New York: State University of New York Press, 1979.
Hoenerbach W., Spies O. (eds.), *Ibn aṭ-Ṭayyib. Fiqh an-Nasrānīya*, «Das Recht der Christenheit». 4 vols. (Corpus scriptorum Christianorum orientarium, 161–162, 167–168, Scriptorum Arabici, 16–19). Louvain: L.Durbecq, 1956–1957.
 Kṭābā d-meṭṭre Margānīṭā d-‘al šrārā d-krestyānūtā d-‘aḅīd l-mār ‘Aḅdišō‘ miṭrāpōlītā d-Šūḅā w-d-‘Armānīyā [Мяр ‘Авдйшō’, митр. Нисивинский и Армянский, Книга, именуемая «Марганита» («Жемчужина»), об истине(ности) христианства]. Мосул: Издательство Церкви Востока, 1924 (на сир.).
 Manqariyūs Yū. *Tafsīr al-Mašriqī*, ay al-qass Abū l-Farağ, li-l-arba‘at anāğīl. Vol. 1–2. – al-Qāhira : at-Tawfiq, 1908, 1910.
Meinardus O.F.A. *Two Thousand Years of Coptic Christianity*. Cairo; New York: The American University in Cairo Press, 1999.
Nasrallah J. Naṣīf Ibn Yumn: médecin, traducteur et théologien melkite du Xe siècle // *Arabica* 1974. No. 21. P. 303–312.

Renaudotius E. Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D.Marco usque ad finem saeculi XIII. Parisiis: Pud Franciscum Fournier, 1713.

Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'Ibarakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. (Philosophisch-historische Klasse, 5). 1902, S. 635–706.

Rieu Ch. Supplement to the catalogue of the Arabic manuscripts in the British Museum. London: The British Museum, 1894.

Samir S.Kh. Un traité du cheikh Abū 'Alī Nazīf ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression // Mélanges de l'Université Saint-Joseph 1990. No. 51. P. 329–343.

Samir Kh.S. La version arabe des évangiles d'al-As'ad Ibn al-Assāl. Étude des manuscrits et spécimens // *Samir Kh.S.* (ed.) Actes du 4e congrès international d'études arabes chrétiennes (Cambridge, septembre 1992), II. Parole de l'Orient 1994. № 19. P. 441–551.

Samir Kh.S. La place d'Ibn aṭ-Ṭayyib dans la pensée arabe // Journal of Eastern Christian Studies. 2006. № 58: 3–4. P. 177–193.

Stern S.M. Ibn al-Ṭayyib's Commentary on the *Isagoge* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1957. № 19: 3. P. 419–425.

Troupeau G. Le traité sur l'Union de 'Abd Allāh ibn al-Ṭayyib // Parole de l'Orient. 1977–1978. № 8. P. 141–150; переизд. в *Troupeau G.* Etudes sur le christianisme arabe au Moyen Age. (Variorum Collected Studies Series, CS515). Aldershot; Brookfield: Ashgate, 1995. Pt. VII.

Wadi A., Pirone B. al-Mu'taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl, Majmū' uṣūl al-dīn wa-masmū' maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). Cairo; Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998.

Аннотации

Громов М.Н. Типология русской философии в контексте европейской культурной традиции

Автор предлагает фундаментальный подход в изучении русской философии, рассмотрение всех периодов ее развития, генезиса, предьстории и собственно истории. Он считает наивысшей стадией развития русской философии период второй половины XIX – первой четверти XX века. Типология русской философии связывается с платоновской и неоплатоновской традицией, тяготением к художественным и символическим формам самовыражения, союзом с литературой и искусством. Русская мысль вполне вписывается в европейский культурный контекст, хотя имеет свои евразийские особенности.

Ключевые слова: история русской философии, генезис, типология, структура, периодизация, источниковедение, вербальные и невербальные источники.

Сказания о чудесах Владимирской иконы Божией Матери (текст и перевод подготовлены Т.А.Сумниковой)

Публикуемый текст «Сказания о чудесах Владимирской иконы Божией Матери» – это текст древнейшей редакции, который сохранился в списках XVI–XVII вв. Он был самым распространенным на Руси. Культ Богородицы, который сформировался во Владимирском княжестве в XII в., имеет большое значение для понимания религиозно-философской мысли Древней Руси.

Ключевые слова: Древняя Русь, религиозная мысль, культ Богородицы, Сказание о чудесах Богородицы, текст, перевод.

Симонов Р.А. Философско-математические взгляды Кирика Новгородца и современность

Кирик Новгородец – яркий представитель рационализированной ветви религиозной мысли, недолго просуществовавшей на Руси в XI–XII вв. Кириком дана своеобразная философско-мировоззренческая проработка категории времени. Его можно считать древнерусским предтечей метода познания природно-космических и общественно-социальных процессов на основе математического расчета циклов, отдаленно напоминающих метод волн (циклов) Н.Д.Кондратьева в истории экономики и культуры, к которому приковано внимание ученых современного мира.

Ключевые слова: Кирик Новгородец, категория времени, философско-математический метод познания, волны (циклы) Кондратьева.

Мильков В.В. Религиозно-философское значение литературных приемов древнерусского политического памфлета (на материалах «Притчи о душе и теле» Кирилла Туровского)

В статье анализируется одно из самых философичных произведений Кирилла Туровского – «Притча о душе и теле». Автор оценивает литературные особенности текста, а также политические и богословские идеи в его содержании. В синкретическом контексте выявлены смыслы религиозно-философского значения. Сделан вывод о том, что Кирилл Туровский представляет в средневековой русской мысли традицию теологического рационализма.

Ключевые слова: Древняя Русь, книжность, богословие, религиозная философия, Кирилл Туровский, теологический рационализм.

Щеглов А.П. Природа зла и ложное знание в древнерусских представлениях

В древнерусской философской мысли зло имеет определенный гносеологический аспект. Гносеологический смысл проявления зла предстает как недостаток и искажение подлинного знания. Непосредственной достоверностью знания был Абсолютный Логос, требующий для своего восприятия не искаженного, а идеального смысла. Знание подразделялось на истинное, соответствующее абсолютному смыслу, и ложное, искажающее смысл, вносящее в него не свойственные первоначальному пониманию негативные образы. Получение истинного знания заключалось в преодолении фантомных границ искаженной физической природы.

Ключевые слова: знание, зло, природа, сущее, бытие, истина, ложь, субъект, объект, интеллект.

Черняев А.В. Проблемы социально-философской антропологии в истории русской мысли (период Средневековья)

Работа посвящена рассмотрению проблематики социально-философской антропологии в истории русской мысли. В рамках этой задачи предпринимается попытка анализа антропологических представлений в культуре дохристианской Руси, проводится их сопоставление с пониманием человека и общества в христианской богословско-философской традиции, рассматривается рецепция новой религии на уровне личностного самосознания русских людей и социальных отношений вплоть до эпохи формирования централизованного государства в начале XVI в.

Ключевые слова: социально-философская антропология, история русской философской мысли, человек, личность, честь, достоинство, общество, Средневековье.

Куценко Н.А. Восприятие идей немецкой классической философии в университетских философских школах Харькова и Одессы в первой половине – середине XIX века

Статья посвящена изучению философии Канта и других представителей немецкой классической философии в Харьковском университете, Одесском Ришельевском лицее высших наук и в других высших учебных заведениях Украины как части Российской империи. В статье рассматривается значение осмысления идей немецкой классической философии в профессиональной университетской среде и его влияние на развитие отечественной философской мысли. Впервые представлен ранее неизвестный автограф Шеллинга.

Ключевые слова: история философии, этика, университетская философия, кантоведение, философское образование, высшее образование.

Белоус А.О. К.Д.Кавелин об основных этапах исторического развития России. Личность, государство, род

Русская история представлена в статье как философская и социальная проблема в творчестве К.Д.Кавелина. Работу Кавелина можно считать первым программным выступлением представителей нового направления в русской историографии. В ней предложена всесторонняя концепция исторического развития России; многие современники Кавелина использовали ее для осмысления и изложения русской истории.

Ключевые слова: история философии, философия истории, социальная философия, социогуманитарное познание.

Лазарев В.В. В.С.Соловьев о жизненной драме Платона

Статья посвящена жизненным мотивам драматического развертывания установок и принципов в учениях Платона и его исследователя Владимира Соловьева. В восхождении каждого из этих мыслителей к новым ступеням философствования автор рассматривает кризисные моменты в попытках все более глубокого осмысления ими природы зла; анализирует путь преодоления эгоистических поползновений и розни единящую силой Любви; исследует выдвигаемые обоими философами способы утверждения целостного, монистичного мировоззрения.

Ключевые слова: добро и зло, трагизм, опосредование, Эрос, любовь, мировая душа, монизм, целостность.

Соболев А.В. К истории московских философских кружков советского периода

В 1920-х годах, в эпоху распада социальных, семейных и дружеских связей, обострился интерес к философскому наследию В.В.Розанова. Среди многих попыток воссоздания традиции философских сообществ

заметное место занимает попытка организации «Кружка почитателей В.В.Розанова». В статье дается описание подобной попытки с использованием архивных материалов.

Ключевые слова: философские кружки, В.В.Розанов, социальные микропроцессы, исторические ритмы.

***Кацанова И.А.* Правовая идея П.И.Новгородцева: нравственное начало общественной жизни и его выражение в морали и праве**

Центральной идеей творчества русского социального философа и правоведа Павла Ивановича Новгородцева стала идея возрождения естественного права. Определяя задачу философского исследования права и нравственности в рамках теории естественного права, мыслитель разрабатывает понятие «общественный идеал». В его концепции общественный идеал выступает синтезом индивидуальных и социальных интересов в практике общежития. В работах Новгородцева содержатся философско-политические и правовые основы теории справедливости, а также правомерности и гуманности. В целом идея справедливости стала смысловым стержнем его естественно-правовой теории.

Ключевые слова: естественное право, русская философия, соотношение морали и права, философское исследование права, нравственный идеал.

***Бажов С.И.* Русский национальный характер как тема религиозно-философской мысли русского зарубежья в 20–50-х гг. XX в.**

В статье рассматриваются воззрения представителей религиозно-философской мысли русского зарубежья в 20–50-х гг. XX в. на проблему русского национального характера. Главное внимание уделяется рассмотрению целостных, завершенных концепций русского национального этоса. В связи с тем, что такие концепции в первой половине XX века по преимуществу разрабатывались в русле русской религиозной философии, в фокусе внимания оказываются главным образом произведения Б.П.Вышеславцева, Н.А.Бердяева и Н.О.Лосского. В статье выделяются общие черты и особенности указанных концепций, уточняется их место и роль в общей структуре дискурса о русском национальном этосе.

Ключевые слова: русский национальный характер, религиозно-философская мысль русского зарубежья в 20–50-х гг. XX в., Б.П.Вышеславцев, Н.А.Бердяев, Н.О.Лосский.

***Гранин Р.С.* Эсхатологическая парадигма в учении Н.О.Лосского о перевоплощении**

По принципу структурного соответствия все многообразие доктрин перевоплощения может быть сведено к нескольким мировоззренческим системам, определяющим формальное ядро каждого учения.

Каждое такое ядро содержит систему структурообразующих элементов, функциональная универсальность которых позволяет определить их как «эсхатологическую парадигму», согласно которой упорядочивается все многообразие ритуалов, обрядности и представлений о смерти (бессмертии) в разных традициях. В данной статье концепция Н.О.Лосского о перевоплощении, разработанная им в рамках метафизики персонализма, рассматривается как одна из таких эсхатологических парадигм. Данный подход обусловлен тем, что учение Лосского содержит систему базисных положений, являющихся универсальными структурообразующими элементами для всего спектра учений о перевоплощении.

Ключевые слова: Эсхатология, космогония, монадология, персонализм, панвитализм, структурализм, антропология, перевоплощение, социология, теодицея.

Франк С.Л. «Я» и «мы» (К анализу общения)

В своей статье С.Л.Франк анализирует основные категории общезнания – «я», «ты», «мы» – и приходит к выводу, что объяснить возможность общения индивидов в социуме позволяет лишь изменение представления о «я» как о замкнутой в себе сущности и рассмотрение его как открытого, с одной стороны, к собственной первооснове – к «мы», а с другой стороны, к другому индивидуальному бытию – к «ты». Франк утверждает равноценность категорий «я», «ты», выражающих множественность, и категории «мы», выражающей единство многого, а следовательно, и их укорененность в абсолютном единстве как единстве единства и множественности. Философ утверждает, что адекватная социальная философия, которая по сути своей является «мы-философией», может быть построена лишь на основе сознания «первично-изначального характера общения и его непосредственной онтологической очевидности».

Автор вступительной статьи Оксана А. Назарова сосредоточивает свое внимание на методологических основах решения проблемы общения у Франка, или мыслительных схемах, разработанных Франком в его онтологической гносеологии («Предмет знания», 1915).

Ключевые слова: русская философия, социальная философия С.Л.Франка, проблема общения, «мы»-философия С.Л.Франка, методология социально-философского анализа.

Селезнев Н.Н. Несторианский философ в коптской книжности: Ибн Ат-Таййиб в пересказе Ибн Ал-Ассала

Энциклопедическое сочинение арабоязычного коптского автора XIII в. Ал-Му'тамана Ибн ал-'Ассāля «Mağmū' uşūl ad-dīn wa-masmū' maḥşūl al-yaqīn» – «Свод основ религии и внятная суть достоверного

знания» – в восьмой главе содержит выдержку из «сочинения Ибн ат-Таййиба, несторианина, с перечислением [различных] мнений людей о единстве и их доводов». Настоящая статья представляет собой историко-коведческое исследование, рассматривающее использование коптскими книжниками трудов автора указанного трактата. Статья сопровождается русским переводом выдержки, приведенной Ибн ал-‘Ассāлем.

Ключевые слова: несториане, копты, арабоязычное христианство, основные конфессии христианского Востока, арабохристианское философское наследие.

Summaries

Gromov M.N. The typology of Russian philosophy in the context of European cultural tradition

The author proposes a fundamental approach in the studying of Russian philosophy, examination of all the periods of its development, genesis, pre-history and history. He considers that the second half of the 19th century – the first quarter of the 20th century was the climax of the development of Russian philosophy. The typology of Russian philosophy is connected by the author with Platonic and Neoplatonic tradition, tending to artistic and symbolic forms of self-expression. Notwithstanding all of its Eurasian peculiarities, Russian thought fully joins to the European culture context.

Keywords: the history of Russian philosophy, genesis, typology, structure, periodization, verbal and nonverbal sources.

Legends on miracles of the Vladimir icon of the Mother of God (the editing and translation of the text by T.A. Sumnikova)

The given literary document represents an oldest edition remained in copies of the 16-17th centuries. It was the most widespread version of the document in Old Russia. The Cult of the Virgin, appeared in the Vladimir principedom in the 12th century, is of great importance for understanding of religious-philosophical thought of Ancient Russia.

Keywords: Old Russia, religious thought, the Cult of the Virgin, Legends on miracles of the Mother of God, text, translation.

Simonov R.A. Philosophical and mathematical views of Kirik Novgorodets and the present

Kirik Novgorodets is a distinguished representative of the rationalistic branch of the religious thought existed in Russia in the 11-12th centuries. The original philosophical study of the category of time was given by Kirik. It is possible to consider him as an Old Russian forerunner of the original method of inquiry into natural-cosmic and social processes on the basis of mathematical calculation of the cycles which partly resemble Nikolay Kondratyev's wave (cycle) theory in the history of economy and culture, which is very popular among scientists nowadays.

Keywords: Kirik Novgorodets, time category, philosophical and mathematical method of inquiry, Kondratyev's wave (cycle) theory.

Milkov V.V. A religious-philosophical value of literary methods in the Old Russian political pamphlet (by the example of «A parable about the soul and the body» by Cyril Turovsky)

In this article one of the most important philosophical works of Cyril Turovsky is analyzed – «A parable about the soul and the body». The author discusses literary features of the text and the political and theological ideas

in its maintenance. Religious-philosophical senses are revealed in a syncretic context. The conclusion that Cyril Turovsky represents a tradition of theological rationalism in medieval Russian thought is drawn.

Keywords: Old Russia, booklore, theology, religious philosophy, Cyril Turovsky, theological rationalism.

Shcheglov A.P. The nature of evil and the false knowledge in Old Russian thought

In the philosophical thought of Old Russia the concept of evil bears certain epistemological sense which manifests itself as a lack or distortion of original knowledge. The knowledge was subdivided then on true kind, corresponding to absolute sense, and false kind, deforming the sense, bringing into it some negative images not peculiar to initial understanding. Reception of the true knowledge consisted in overcoming the phantom realm of deformed physical nature.

Keywords: knowledge, evil, nature, reality, being, truth, lie, subject, object, mind.

Chernyaev A.V. The problems of the social-philosophical anthropology in the history of Russian thought (The medieval period)

The essay deals with the problems of social-philosophical anthropology in the history of Russian thought. In the framework of this subject has been made the analysis of anthropological ideas in the culture of pre-Christian Russian paganism, its comparison with understanding of human and social being in the Christian philosophical-theological tradition and reception of the new religion by the personal mind and social consciousness in Russia until the formation of the Russian centralized state in the beginning of XVI century.

Keywords: social-philosophical anthropology, history of Russian philosophical thought, human being, personality, honour, dignity, society, the Middle Ages.

Kutsenko N.A. The reception of the ideas of German Classical Philosophy in the Philosophical Schools of Kharkov and Odessa Universities of the first part – middle of the 19th century

The article is devoted to the studies of the philosophy of Kant and other representatives of German Classical Philosophy in the Kharkov University, Richelieu lyceum of Higher Sciences in Odessa and other high school institutions in Ukraine as a part of Russian Imperia. The specifics of the reception of German Classical Philosophy by Ukraine professional philosophers and its influence on the development of the domestic philosophical thought has been examined. For the first time yet unpublished autograph letter of Shelling is represented.

Keywords: the history of philosophy, ethics, the philosophy at the Universities, studying of Kant philosophy, philosophical education, high school

Belous A.O. Konstantin Kavelin on the main stages of Russia's historical development: personality, state, race.

The history of Russia is presented as a philosophical and social problem in the work of Konstantin Kavelin, who is regarded as the leading representative of the new branch in Russian historiography. Kavelin's writings contain the overall concept of Russia's historical development which was fruitfully used by many of those who studied history in the 19th century.

Keywords: history of philosophy, philosophy of history, social philosophy, socio-humanitarian cognition.

Lazarev V.V. Vladimir Solovyov on the life drama of Plato

The article is dedicated to the studies of the personal life motives and vital sources of the dramatic evolution of Plato's teaching, as well as the doctrine of his interpreter Vladimir Solovyov. New stages of growth in the speculations of both philosophers are connected with their spiritual crises caused by lasting attempts to comprehend the nature of evil. The author analyses the possibilities of overcoming egoism and conflicts among people by means of Love, examines specific methods of acquisition of monistic worldview, advanced by Plato and Solovyov.

Keywords: good and evil, tragedy, connecting-link, Eros, Love, world soul, monism, Whole.

Sobolev A.V. To the history of philosophical circles in Moscow in the Soviet time

In 1920s, the time of rupture of traditional social, family and friendly relations, the interest to Vassily Rozanov's philosophical heritage has grown. Among the various attempts to renew the tradition of philosophical associations the idea to organize «The Circle of Rozanov's admirers» occupies an appreciable place. In this article a description of this attempt is given on the basis of archive materials.

Keywords: philosophical circles, Vassily Rozanov, social microprocesses, historical rhythms.

Katsapova I.A. Pavel Novgorodtsev's idea of law: the moral base of social life and its manifestation in the law and morality

The central idea of the theoretical heritage of Russian social philosopher and lawyer Pavel Novgorodtsev was the idea of the revival of natural law. Defining the task of philosophical investigation of law and morality in the context of the natural law theory, thinker elaborates the concept of a social ideal. In his theory this ideal appears as a synthesis of individual and social interests in community life. Novgorodtsev's works contain philosophical, political and legal sources for a theory of justice, as well as the legality and humanity. In general terms the idea of justice was the semantic core of his natural law theory.

Keywords: natural law, Russian philosophy, the relation of morality and law, the philosophical study of law, a moral ideal.

Bazhov S.I. Russian national character as a theme of religious philosophy of Russian emigration in 20-50th of the 20th century

The author examines the views of representatives of religious philosophy of Russian emigration in 20-50th of the 20th century on the problem of Russian national character. Main attention is devoted to integral, completed conceptions of Russian national character. Since those conceptions were developed in the first half of the 20th century mainly in the mainstream of Russian religious philosophy, the author focuses on the works of Boris Vysheslavtsev, Nikolay Berdjaev and Nikolay Lossky. General features of these conceptions are distinguished, their place and role in the discourse about Russian national ethos is specified.

Keywords: Russian national character, religious philosophy, Boris Vysheslavtsev, Nikolay Berdjaev, Nikolay Lossky.

Granin R.S. Eschatological paradigm in Nikolay Lossky's doctrine of reincarnation

According to the principle of structural correspondence all variety of doctrines of reincarnation can be reduced to several world view systems, determining the formal core of each doctrine. Each core contains a system of constituent elements which functional universality allows to define them as an «eschatological paradigm», under which all the diverse ceremonials and rites and death (immortality) conceptions are regulated in different traditions. This article is treating Lossky's conception of reincarnation, developed in terms of personalistic metaphysics, as an eschatological paradigm. This approach is justified by the fact that Lossky's doctrine implies a system of basic theses serving as universal constituent elements for all the spectrum of reincarnation doctrines.

Keywords: eschatology, kosmogony, monadology, personalism, panvitalism, structuralism, anthropology, transmigration, soteriology, theodicy.

Semyon Frank. «I» and «We» (to an analysis of the communication)

S. Frank analyses the basic terms of the social sciences: «I», «You (Thou)», «We», and comes to the conclusion that in order to explain a possibility of the individuals' communication in a society we shall change the meaning of «I» from the meaning of the its-self closed entity to the meaning of the entity which is opened, on the one hand, to the its-self prior foundation or «We» and, on the other hand, to the other individual being or «You». Frank postulates an equal value of the terms «I» and «You» which express the plurality, and of the term «We» which expresses the unity of plurality. By this he also postulates an idea that all terms are rooted in the absolute unity as the unity of unity and plurality. S. Frank states that the genuine social philosophy which is

by its sense the «we-philosophy» («philosophy of us») must be founded on the understanding of «the primordial character of the communication and its direct ontological evidence».

Oxana A. Nazarova in her Foreword to the article is concerned with the methodological grounds of S. Frank's solution of the communication problem, giving the evidence that these methodological grounds are the thoughts' constructions elaborated by S. Frank in his ontological theory knowledge («The Subject of Knowledge», 1915).

Key words: Russian philosophy, S. Frank's social philosophy, the communication problem, «we-philosophy» («philosophy of us») of S. Frank, the methodology of the socio-philosophical analysis.

***Selesnyov N.N.* A Nestorian Philosopher in the Arabic Literature of Copts: Ibn at-Tayyib retold by Ibn al-'Assāl**

Mağmū' uşūl ad-dīn wa-masmū' maḥşūl al-yaqīn («Summa of the foundations of religion and what has been heard of reliable knowledge») – a comprehensive treatise of Mu'taman Ibn al-'Assāl, a Coptic author of the 13th century, contains a fragment of «the treatise by Ibn at-Tayyib, the Nestorian, with a list of opinions of people on the Unity and their arguments». The present article is a source study that discusses the using of the works of Ibn at-Tayyib by the medieval Copts. The research is followed by a Russian translation of the fragment edited by Ibn al-'Assāl.

Keywords: Nestorians, Copts, Arabic Christianity, main denominations of Eastern Christianity, Arabic Christian philosophical heritage.

Авторы выпуска

Громов Михаил Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором истории русской философии Института философии РАН, первый проректор Государственной академии славянской культуры, главный редактор журнала «Вестник славянских культур».

Сумникова Татьяна Алексеевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка РАН.

Симонов Рэм Александрович – доктор исторических наук, профессор Московского государственного университета печати.

Мильков Владимир Владимирович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Щеглов Андрей Петрович – кандидат философских наук, докторант Института философии РАН. Управляющий делами Преображенского старообрядческого монастыря.

Черняев Анатолий Владимирович – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН.

Куценко Наталья Александровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Белоус Алексей Олегович – соискатель кафедры философии РГПУ им. А.И.Герцена.

Лазарев Валентин Васильевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Соболев Альберт Васильевич – старший научный сотрудник Института философии РАН.

Кацапова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Бажов Сергей Иванович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Гранин Роман Сергеевич – аспирант Института философии РАН.

Назарова Оксана Александровна – кандидат философских наук, докторант Высшей школы философии (Мюнхен, Германия). Научный редактор издательства «Идея-Пресс» (Москва).

Селезнев Николай Николаевич – кандидат исторических наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. Журнал «История философии» – ежегодное специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы так называемой философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

2. К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

3. **Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала.**

4. Объем рукописей не должен превышать 1 п.л. (40 тыс. знаков с пробелами, учитывая сноски). Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

5. Помимо текста рукописи публикационный материал должен содержать следующие сведения:

а) 2 аннотации (не более 4-х –5-ти предложений) на русском и английском языках;

б) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках;

в) пристатейный библиографический список;

г) сведения об авторе, содержащие:

– фамилию, имя и отчество автора полностью на русском и английском языках;

– ученую степень автора;

– ученое звание;

– основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);

– должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес с индексом.

6. Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

7. Решение о публикации принимается в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции; за этот срок рукопись рассматривается в редакции и в случае положительного решения проходит рецензирование у независимого эксперта. В случае отказа в публикации автору дается мотивированный ответ. Рукописи почтой не возвращаются.

8. Журнал не имеет возможности на выплату гонораров авторам. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

9. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. **Рукописи, поступившие в редакцию по электронной почте без предварительного согласования, рассматриваться не будут.**

Адрес редакции: 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, строение 5. Институт философии РАН. Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне. E-mail редакции – hist.phil@iph.ras.ru

Содержание

М.Н.Громов. Типология русской философии в контексте европейской культурной традиции.....	3
Сказание о чудесах Владимирской иконы Божией Матери (текст и перевод подготовлены Т.А.Сумниковой)	19
Р.А.Симонов. Философско-математические взгляды Кирика Новгородца и современность.....	35
В.В.Мильков. Религиозно-философское значение литературных приемов древнерусского политического памфлета (на материалах «Притчи о душе и теле» Кирилла Туровского).....	56
А.П.Щеглов. Природа зла и ложное знание в древнерусских представлениях.....	79
А.В.Черняев. Проблемы социально-философской антропологии в истории русской мысли (период Средневековья)	91
Н.А.Куценко. Восприятие идей немецкой классической философии в университетских философских школах Харькова и Одессы в первой половине – середине XIX века.....	108
А.О.Белоус. К.Д.Кавелин об основных этапах исторического развития России. Личность, государство, род.....	123
В.В.Лазарев. В.С.Соловьев о жизненной драме Платона.....	146
А.В.Соболев. К истории московских философских кружков советского периода.....	167
Г.А.Леман-Абрикосов. Воспоминания (1900-е–1920-е гг.).....	176
И.А.Кацапова. Правовая идея П.И.Новгородцева: нравственное начало общественной жизни и его выражение в морали и праве	185
С.И.Бажов. Русский национальный характер как тема религиозно-философской мысли русского зарубежья в 20–50-х гг. XX в.....	208
Р.С.Гранин. Эсхатологическая парадигма в учении Н.О.Лосского о перевоплощении	225
Оксана А.Назарова. Методологические основы решения проблемы общения в творчестве С.Л.Франка.....	237
С.Л.Франк. «Я» и «мы» (К анализу общения) (Перевод с немецкого Оксаны А.Назаровой).....	246
Н.Н.Селезнев. Несторианский философ в коптской книжности: Ибн Ат-Таййиб в пересказе Ибн Ал-Ассаля	265
Ибн ал-'Ассѧл. Свод основ религии и внятная суть достоверного знания.....	270
Аннотации	281
Summaries.....	287
Авторы выпуска	292
К сведению авторов	293

История философии

№ 16

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор Е.Н. Дудко

Свидетельство ПИ № ФС77-36972 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 10.03.11.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 18,5. Уч.-изд. л. 15,27. Тираж 1 000 экз. Заказ № 011.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru