

Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 3, 2015

Научно-богословский журнал

Русская религиозная философия

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Редакторы тематического выпуска: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии, *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и секретарь кафедры церковной истории, заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулан*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

3, 2015

Russian Religious Philosophy

Editorial Board

Chief Editor: *Archbishop of Peterhof Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of the Subject Issue: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy, *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Theology: *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Research at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Lecturer and Secretary of the Department of the Church History, Head of the Archives of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-rector for Educational Affairs at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Economics and at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Русская духовно-академическая философия

- А.П. Соловьев.* Идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича; 1826–1890) и философская мысль в Санкт-Петербургской духовной академии середины XIX века 8
- С.В. Ряполов.* Философская концепция архимандрита Феофана (Авсенева) . 31
- А.В. Шевцов.* Философские воззрения М.И. Каринского 44

Русская религиозная философия и православное богословие

- К.М. Антонов.* «Я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия. 68
- Н.Н. Павлюченков.* К вопросу о богословском значении трудов священника Павла Флоренского 93

История русской философии

- В.Б. Колмаков.* Ценность жизни в философии всеединства
В.С. Соловьева 114
- Священник Сергей Шкуро.* К вопросу о платонизме русской религиозной мысли 125
- А.В. Ломоносов.* К вопросу о социально-политическом идеале в творческом наследии В.В. Розанова 144
- В.А. Фатеев.* Борьба В.В. Розанова за репутации и наследие «литературных изгнанников» 163

Философский диалог

- Т.Н. Резвых.* Лейбницеvские мотивы у раннего Розанова 183

Христианская культурология

- Т.Н. Резвых.* Религия и культура в прозе и поэзии Сергея Дурьлина 199
- О.Л. Фетисенко.* «Скрижали культуры» Евгения Иванова 226

Рецензии

<i>Т.Н. Резвых.</i> Антроподицея о. Павла Флоренского	243
<i>В.А. Фатеев.</i> Первая энциклопедия русского консерватизма	251
<i>Р.Р. Вахитов.</i> Возвращение архиерея-философа	266
<i>А.П. Соловьев.</i> «...Между мной и вами та существенная разница, что я стою на стороне истории и народа...»: исследование различий практик поведения и самоописания Ивана Аксакова	275
<i>А.П. Соловьев.</i> Цветущая сложность в эпоху вторичного упрощения.	284

CONTENTS

Russian Spiritual and Academic Philosophy

- A.P. Solovyov.* The Ideological Legacy of Archbishop Nicanor (Brovkovich; 1826–1890) and Philosophical Thought in the St. Petersburg Theological Academy in the Middle of the XIXth Century 8
- S.V. Ryapolov.* The Philosophical Concept of Archimandrite Feofan (Avsenev) .. 31
- A.V. Shevtsov.* Philosophical Views of M.I. Karinsky 44

Russian Religious Philosophy and Orthodox Theology

- K.M. Antonov.* “I, Thank God, Am Not a Theologian ...”: Formation of Russian Religious Philosophy and Origins of the Concepts of Western Captivity of Orthodox Theology 68
- N.N. Pavlyuchenkov.* On the Issue of the Theological Meaning of the Works of the Priest Pavel Florensky 93

The History of Russian Philosophy

- V.B. Kolmakov.* The Value of Life in the Philosophy of Unity by V.S. Solovyov 114
- Priest Sergey Shkuro.* On the Issue of Platonism of the Russian Religious Thought 125
- A.V. Lomonosov.* On the Question of Social and Political Ideals in the Creative Heritage of V.V. Rozanov 144
- V.A. Fateyev.* Fighting of Vasily Rozanov for the Reputations and Heritage of the “Literary Exiles” 163

Philosophical Dialogue

- T.N. Rezyvkh.* Leibniz’s Motives in the Early Years of Rozanov 183

Christian Cultural Studies

- T.N. Rezyvkh.* Religion and Culture in Prose and Poetry by Sergei Durylin 199
- O.L. Fetisenko.* “Tablets of Culture” by Yevgeny Ivanov 226

Reviews

<i>T.N. Rezykh.</i> Anthropodicy of Priest Paul Florensky	243
<i>V.A. Fateyev.</i> First Encyclopedia of Russian Conservatism	251
<i>R.R. Vahitov.</i> Return of the Archiereus and Philosopher	266
<i>A.P. Solovyov.</i> “...There is the Significant Difference Between You and Me: That I Stand on the Side of History and the People ...”: a Study of the Distinctions of Behavior Practices and Self-description by Ivan Aksakov....	275
<i>A.P. Solovyov.</i> Thriving Complexity in the Age of Secondary Simplification ...	284
Annotations	299

А.П. Соловьев

ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ АРХИЕПИСКОПА НИКАНОРА (БРОВКОВИЧА; 1826–1890) И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА

Статья посвящена выявлению тех истоков философской системы архиеп. Никанора (Бровковича; 1826–1890), которые связаны с деятельностью преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии середины XIX века. Проводится сравнительный анализ его философских идей и трудов таких профессоров академии, как В.Н. Карпов, Д.И. Ростиславов, А.А. Фишер. Определяется значение ректора академии еп. Макария (Булгакова) в философской биографии владыки Никанора. Также затрагиваются вопросы о его отношении и оценках академии в разные периоды его пребывания там. Наибольшее влияние на философские воззрения архиеп. Никанора оказал как христианский платонизм Карпова, так и математика Ростиславова. Важнейшим критерием оценки деятельности духовной академии для архиерея-философа являлись не только научные достижения, но и успехи в воспитании ученого монашества, церковная дисциплина преподавателей и учащихся.

Ключевые слова: Никанор (Бровкович), русская религиозная философия, русская духовно-академическая философия, Макарий (Булгаков), В.Н. Карпов, А.А. Фишер, Д.И. Ростиславов, эйдос, абсолютное бытие, метафизика

1. Общая характеристика отношения архиеп. Никанора (Бровковича) к Петербургской духовной академии и начало учебы

В 1856 году, спустя почти пятнадцать лет учебы и преподавания, тридцатилетний архимандрит Никанор (Бровкович) покидал стены Санкт-Петербургской духовной академии. С этого момента он ректор Рижской семинарии. Никогда более он не будет преподавать в Петербурге. Он будет ректором семинарий в Риге (1856–1858), Саратове (1858–1864), Витебске (1865–1868), ректором Казанской духовной академии (1868–1871). Уже в сане епископа владыка Никанор будет издавать в Петербурге в 1875, 1876 и 1888 годах три тома своего главного философского трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», построенного на восприятии того христианского

Арте́м Па́влович Соловьёв — кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (г. Уфа) (artstudium@yandex.ru).

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Философия архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте истории русской мысли XIX–XX веков»), проект № 12-03-00033а.

платонизма, который пронизывал систему преподавания философии в Петербургской духовной академии. Но вот после 1856 года в академию он будет приезжать уже только как гость. Он вынужденный гость в 1864–1865 годах, когда, будучи под надзором III Отделения, подозреваемый в сочувствии старообрядчеству, вызван на «череду служения» в Александро-Невскую Лавру. Он чествуемый гость в 1871 году, когда там же, в Лавре, его рукополагают во епископа Аксайского, Донского викария. Он почетный гость в 1887 году, когда уже будучи архиепископом Херсонским и Одесским и членом Синода, случайно встречается со своим учеником по Казанской духовной академии — еп. Антонием (Вадковским), бывшим в то время ректором Петербургской академии.

А впервые Александр Бровкович (таково было мирское имя будущего владыки Никанора) соприкоснулся с академией в 1842 году, будучи переведен из Могилевской семинарии в образцовую Санкт-Петербургскую как один из лучших учеников. И этот перевод — не вполне обычное событие. 14 февраля 1842 года для «развития православно-русского элемента в западном крае» Синодом был издан указ «об отправлении в с.-петербургскую семинарию, образцовую, для продолжения учения отличнейших учеников из западных епархий (волын., подол., киевск., полоцк., могил., минск., литовск.), с предоставлением для них постоянно 14 казеннокоштных мест... откуда они, возвращаясь потом на родину, приносили бы с собою пример возможно-лучшего духовного образования»¹. Саша Бровкович оказался одним из 60 учащихся семинарии², попавшим в нее таким образом. При этом одним из первых шестидесяти. И закончил семинарию он лучшим учеником курса: путь в академию был неизбежен. Так начинался ученый путь будущего философа-архиерея.

Именно философия стала тем научным стержнем, который был водружен владыкой Никанором рядом с искренней верой. И если искренняя вера — это то, что дали ему Господь, семья, детство в архиерейском хоре и могилевская семинария, то семинария и академия в Петербурге сформировали второй, научно-философский, стержень. И акцент стоит сделать именно на том, что этот стержень — философский. Так в своей «Автобиографической записке» в 1888 году владыка Никанор писал: «Еще в С.-Петербургской семинарии и дальше в С.-Петербургской академии студентом мечтал со временем написать *Свод религиозно-философских идей*, думая согласить философию с православной религией»³.

¹Цит. по: *Надеждин А.Н.* История Санкт-Петербургской духовной семинарии с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства. 1809–1884. СПб., 1885. С. 507.

²Там же. С. 508.

³*Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Одесса, 1900. Т. I. С. 253.

Во многом такая установка сформировалась благодаря тем, с кем довелось ему встретиться во время учебы в Петербурге. Сам владыка Никанор писал: «Да, моим идеалом наставника всегда был инспектор С.-Петербургской семинарии Александр Иванович Мишин, впоследствии и профессор каноники в Академии. В семинарии он читал нам логику и психологию, вообще философию. Читал мальчикам самые тяжелые предметы и, следуя своему сократическому методу, достигал недостижимого для других влияния на слушателей. Он имел наибольшее влияние на развитие моего смысла»⁴.

Среди тех, кто также повлиял на формирование личности архиеп. Никанора были: ректор академии еп. Макарий (Булгаков) (1806–1883; ректор с 1850 по 1857 гг.), переводчик Платона Василий Николаевич Карпов (1798–1867) — преподаватель истории философии, Дмитрий Иванович Ростиславов (1809–1877) — замечательный преподаватель математики и критик отечественной системы духовного образования, Адам Андреевич Фишер (1799–1861) — профессор философии, знакомивший слушателей Академии с И. Кантом. Рассмотрению отношений архиепископа Никанора к идейному наследию своих учителей, упомянутых выше, будут посвящены специальные разделы данной статьи. Но, конечно же, кроме тех, кто указан выше, были и еще преподаватели. Однако они имели меньше влияния на будущего архиерея-философа.

Так «изящную словесность» читал Кирилл Иванович Лучицкий (1815–1886) — профессор, позже — инспектор академии, автор многочисленных статей по нравственно-богословской тематике в «Христианском чтении». Владыка Никанор отмечал, что Лучицкий: «...читал не иначе, как по тетради. Мы скоро перестали следить за ним. Слушали только, когда он читал и разбирал примеры, очень остро и едко»⁵. Каноническое право читал величайший специалист в своей области — инспектор академии — архим. Иоанн (Соколов) (1818–1869). Позже, в 1864–1866 гг. он был и ректором Петербургской академии, а между 1857 и 1864 гг. — ректором Казанской академии, одним из предшественников архиеп. Никанора. Относительно преподавания о. Иоанна архиеп. Никанор вспоминал: «...почти всегда сидел на кафедре, читал по тетрадке, изложение напряженно отвлеченное и туманное; изредка ходил по классу, когда спрашивал студентов. Ясно было, что толк острый; в возражениях студентам бывал резок и меток. Но вообще следить за ним было трудно, и особенного влияния на студентов в мою пору он не имел. Впоследствии он переработал свою систему, дав ей вме-

⁴Там же. С. 256.

⁵Там же. С. 255.

сто теоретической историческую постановку. И наши преемники студенты были от него в восторге»⁶.

Практически не имел влияния на студентов преподаватель пастырского богословия иеромонах Кирилл (Наумов) (1823–1866) — в будущем епископ Мелитопольский, начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. Мало повлиял и профессор словесности Дмитрий Федорович Вознесенский (1808–1852). Несколько интереснее, хотя и не без недостатков, с точки зрения архиеп. Никанора, преподавали Василий Иванович Долоцкий (1814–1885) и Моисей Александрович Голубев (1824–1869): «...В.И. Долоцкий читал свою литургику всегда по тетрадке, всегда из курса в курс одно и то же, читал отдельно по слову, ясно, просто и логично, и с знанием дела. Этого просто было и слушать, и понимать. Работящий и умный был бакалавр Священного Писания Моисей Александрович Голубев. Но гнусил, не ясно выговаривая слова, всегда ходя по классу всегда держа перед носом тетрадку. Следить за ним было тяжело»⁷.

Среди тех, с кем довелось столкнуться будущему архиерею-философу в стенах академии, был и ректор ее — епископ Евсевий (Орлинский). Однако его имя практически не упоминается архиеп. Никанором в воспоминаниях. И это показательное умолчание лишь подтверждает характеристику, которая была дана преосвященному Евсевию Н.Н. Глубоковским: «Евсевий (Орлинский) оставил по себе добрую память мудрого и благородного архипастыря, но для С.-Петербургской духовной академии, в которой состоял ректором и профессором, он явился чужим и, кажется, жил и покинул ее несколько чуждым»⁸.

Имея в виду эти характеристики, теперь можно обратиться к рассмотрению истоков воззрений владыки Никанора в жизни и трудах тех его преподавателей, которых действительно можно назвать его наставниками и учителями. И в первую очередь это относится к Василию Николаевичу Карпову — философу, чье имя неразрывно связано в отечественной интеллектуальной традиции с именем Платона.

⁶ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические материалы. Одесса, 1900. Т. I. С. 256.

⁷ Там же.

⁸ *Глубоковский Н.Н.* Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский, бывший ректор (1847–1850 гг.) С.-Петербургской духовной академии // *Христианское чтение.* 1909. № 10. С. 1332.

2. В.Н. Карпов как учитель архиепископа Никанора

Идейно архиеп. Никанор, конечно же, связан с христианским платонизмом и русским духовно-академическим теизмом, которые он усваивает в Петербургской семинарии и академии. Его преподавателями был А.М. Мишин, А.А. Фишер, В.Н. Карпов. Отношение архиеп. Никанора к переводчику диалогов Платона В.Н. Карпову было неоднозначно, но платоническая линия в воззрениях владыки прослеживается достаточно четко. Этой линией он оказывается близок к В.С. Соловьеву и В.Д. Кудрявцеву-Платонову. Но при этом, в отличие, например, от Соловьева, платонизм архиеп. Никанора предполагает учение о творении мира Богом из «ничто», и, как следствие, различение тварного и нетварного бытия.

В этом аспекте архиеп. Никанор оказывается идейно ближе к В.Д. Кудрявцеву-Платонову, чем к В.С. Соловьеву. В.В. Зеньковский вообще считал, что идеи архиеп. Никанора ближе к учению о. Ф.А. Голубинского, чем к философии П.Д. Юркевича и В.Н. Карпова. Однако в его «Позитивной философии» можно найти ссылки именно на П.Д. Юркевича и на В.Н. Карпова (а кроме того, и на Н.Н. Страхова). Прот. Ф. Голубинского он упоминает только мельком в своих воспоминаниях за 1884 год в связи с кандидатурой В.Д. Кудрявцева-Платонова для подготовки учебника по философии для семинарий⁹. Сближение воззрений владыки Никанора с московской духовно-академической философской школой кажется спорным. Правильнее будет утверждать, что он связан в большей степени с киевской духовно-академической философией: выпускниками Киевской духовной академии были Карпов, преподававший потом в СПбДА, и П.Д. Юркевич, учитель В.С. Соловьева, исследователь философии Платона и Канта, автор множества статей, среди которых особо надо выделить противоматериалистическую критическую статью «Из наук о человеческом духе» (1860), на которую архиеп. Никанор ссылается в своём трактате¹⁰.

О влиянии Карпова писал в 1901 году и один из первых исследователей философии архиеп. Никанора — А.А. Никольский: «Свою философию проф. Карпов называл синтетическою. С полным правом это название мы можем усвоить и философии Преосвященного Никанора. Карпов был большой почитатель Платона: он перевел его на русский язык и в своих философских воззрениях»

⁹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Киевский собор 1884 года // Воспоминания архиеп. Никанора. М., 1908. С. 73.

¹⁰ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1876. Т. 2. С. 186–192.

ях во многом склонялся к нему. Эту любовь к великому идеалисту древности и склонность к проникновению его философскими воззрениями заимствовал от своего учителя и Преосвященный Никанор; он сам говорит..., что свои εἶδος-ы он старался списывать с идеологии Платона. Наконец даже многие частные черты философии Преосвященного Никанора (напр. объединяющее значение идей, учение о разуме сознательном и бессознательном) во многом навеяны на Преосвященного Никанора его учителем Карповым»¹¹. И если представляется возможным усомниться, что различие сознательного и бессознательно-го разума у архиеп. Никанора от Карпова (поскольку это различие он берет непосредственно у А. Шопенгауэра и Э. Гартмана), то во всем остальном Никольский совершенно прав.

Как уже говорилось выше, отношение архиеп. Никанора к Карпову нельзя назвать однозначным. Известно, что в своих «Биографических матерьялах» владыка Никанор, вспоминая о своем разговоре 1858 года со свт. Филаретом (Дроздовым), привёл следующие слова святителя: «Карпов — самоучка в философии <...> Он в ней никогда ничего ясно не понимал»¹². Критически настроенный молодой архимандрит Никанор тогда согласился: «Мы его не понимали; студенты давно перестали ему сочувствовать; было время, когда студенты его ценили, но теперь он устарел...»¹³. При этом данный отрывок воспоминаний, посвященный обсуждению Карпова, архиеп. Никанор начинает словами: «Досталось бедным Карпову и <...>»¹⁴, — такая оценка постфактум означает все же, что отношение к Карпову было высказано арх. Никанором в духе того настроения, который был придан беседе самим свт. Филаретом¹⁵.

Об особенностях преподавания Карпова владыка Никанор писал еще раз в 1888 году в своей «Автобиографической записке», уже несколько изменив резкость критики: «...Василий Николаевич Карпов говорил только с самого начала, до Платона, и мы его понимали. С Платона стал только читать, и мы его

¹¹ *Никольский А.А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // *Вера и разум.* 1901. №16. С. 114–115.

¹² *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. I. С. 308.

¹³ Там же. С. 308.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Такого же мнения относительно того, что истоком критического высказывания архиеп. Никанора о Карпове была тональность, заданная митр. Филаретом, придерживается и проф. Гаврюшин в своем обзорном очерке «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович)» (*Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 265).

перестали не только понимать, но и слушать»¹⁶. То есть все-таки как преподаватель античной философии и как человек, досконально знавший диалоги Платона, Карпов был ценим слушателями.

Беседа свт. Филарета с архим. Никанором не должна вводить нас в заблуждение. Четким показателем действительного отношения архиеп. Никанора к Карпову является то, что во втором томе «Позитивной философии», при рассмотрении вопросов о реальности «идеи» и об отличии «идеи» от «рассудочного понятия», в первую очередь автор обращается за поддержкой именно к Карпову¹⁷. Архиерей-философ делает акцент на том, что Карпов в своей «Логике» приходит к выводу, что *«благороднейшие идеи ума, прежде чем входят в сознание, должны не иначе, как только постепенно и иногда через долгое время высвободиться из массы свойств внешних и случайных и, развиваясь в форме суждений, переводить их, по степеням, от проблематических к аподиктическим; между тем, как надлежало бы им с первого раза выражаться этими последними, если бы духовная наша жизнь не была подавляема чувственностью и всегда владычествовала над материею. С этой точки видно, что такие понятия врожденные. Это суть идеи ума, создаваемые рассудком, в форме понятий необходимых, выражающихся аподиктическими суждениями»*¹⁸.

Имея в виду этот вывод Карпова, владыка Никанор пишет: «Сколько мы понимаем эту теорию, исходная точка ее заключается в аналогии между чувствами, внешним и внутренним, между чувственным восприятием и идеальным созерцанием, между воззрением чувственным (intuitio) и умозрением (theoria), между чувством (sensus) и умом (noos, ratio), между органами чувств низшего уровня и идеею (eidos) — чувственным органом ума. В Логике Карпова эта аналогия принимается за принципиальный вывод психологического опыта»¹⁹. Далее архиеп. Никанор отмечает как высокие достоинства гносеологической концепции В.Н. Карпова, так и подтверждение карповской гносеологической «анalogии чувственности и разума» эмпирическими исследованиями Клода-Бернара²⁰.

Сама терминология гносеологической концепции архиеп. Никанора сформировалась, несомненно, благодаря Карпову. Так владыка Никанор в первом томе своего философского трактата выделяет «внутреннее чувство», отли-

¹⁶Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. Т. I. С. 255.

¹⁷Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия... 1876. Т. II. С. 201–207.

¹⁸Там же. С. 207.

¹⁹Там же.

²⁰Там же. С. 208–213.

чая его от «внешнего», причем это чувство архиерей делит на «низшее внутреннее — физиологическое чувство» (самочувствие организма) и «высшее внутреннее — душевное чувство» (чувство прекрасного, доброго, совести, осознания истины)²¹. Почти то же мы видим в курсе Карпова по психологии. Во «Вступительной лекции в психологию» он использует понятие «внешнего» и «внутреннего опыта»: «Как перед внешним опытом постепенно раскрывается многообразное богатство мира физического, так пред внутренним мало-помалу обозначаются и оттеняются, выступают и просветляются бесчисленные явления мира нравственного, — и человек с изумлением видит пред собою неизмеримое поприще самопознания»²². Выше Карпов отмечает, что внешний опыт дается «внешним чувством»²³. Здесь — полное совпадение гносеологической терминологии Карпова и архиеп. Никанора.

Наиболее важной идеей из тех, что были восприняты владыкой Никанором у него, оказывается идея самопознания, определяющая всю философию Карпова. Даже предмет философии Карпов определяет через понятие самопознания: «...самопознание и исследование всего в целом, как одного бытия, полного разнообразной жизни и деятельности, то есть исследование мира метафизического, поколику он является сверхчувственным и мыслимым — вот существенные моменты ее (т.е. философии — А.С.) содержания!»²⁴ Это положение у профессора-платоника проистекает из платонического же восприятия процесса познания как анамнезиса — припоминания того, что уже заложено в душе человека, «врожденных идей» в платоновском их понимании, и из трансценденталистской установки, критически воспринятой им от Канта и Фихте²⁵.

Самого же человека, согласно Карпову, можно назвать микрокосмосом: «...в нем (в человеке — А.С.) можно найти залогом всякого бытия, подслушать гармонию жизни, развитой в целой вселенной, и созерцать таинственные символы связей, соединяющих все мироздание»²⁶. Здесь становится возможным обнаружить близость к этой мысли Карпова следующего рассуждения архиеп. Никанора об отношении человека и мира: «Как душа есть душа человеческого тела, так человек, разумное существо, есть в известном относительном смысле душа

²¹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия... 1875. Т. I. С. 13–14.

²² *Карпов В.Н.* Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. 1868. Т. 2. С. 190–191.

²³ Там же. С. 189.

²⁴ *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 32.

²⁵ Там же. С. 132–133.

²⁶ *Карпов В.Н.* Вступительная лекция в психологию... С. 211.

мира, и мир есть тело человека, тесно органически связанная с ним его оболочка. Как всякий предмет природы есть продукт взаимодействия всех сил природы, — так еще тем более человек: человек есть центральный фокус отражения всех сил природы. Как самосознание нашего Я есть центральный фокус всех чувств, всех изменений сознания, так и человеческое разумное сознание — есть самоощущение мира. <...> ...*Мое Я есть центральный фокус мирозерцания: Я созерцаю мир в самом себе*²⁷.

Справедливости ради следует отметить, что философская антропология оказалась слабо разработана архиеп. Никанором в его системе, тогда как Карпов ставит учение о человеке в центр всей философской проблематики. Однако кажется возможным говорить, что там, где архиерей-философ пишет о человеке как самосознании мира, он следует именно Карпову, а они вместе — Платону и, в некоторой степени, — Канту.

Завершая попытку сопоставить отдельные философские воззрения Карпова и архиеп. Никанора, нельзя не рассмотреть соотношение интерпретаций понятия «идея» у этих двух мыслителей. Без всякого сомнения «идея», «эйдос» — наиважнейшее понятие платонической философии. Переводчик и комментатор Платона Карпов активно использовал данный термин и определял его следующим образом: «Идея вообще есть взгляд... на какой-нибудь предмет. <...> ...Он имеет дело с целостью неделимых в какой-нибудь сфере природы или известного предмета, следовательно, должен проявляться не иначе, как в мысли и свободно. Чтобы правильно понять значение идеи, надобно представить себе стремление ума видеть целое или род — непосредственно, независимо от условий его проявления, и притом *in o intuitu* — полнее, нежели как мы видим вещь, подлежащую чувствам; потому что для чувства доступна только одна сторона предмета, а ум хочет созерцать его вдруг, как одно, не останавливаясь ни на каких сторонах, ни на каких отдельностях»²⁸.

«Идея» у владыки Никанора — это и сущность, и духовный атом, способный соединяться с другими эйдосами. Причем «эйдос», «идея» — это ограниченная форма объективной реальности в отличие от абсолютного бытия (которое преосвященный Никанор отождествлял не с Богом, но, скорее, с Его творческой силой). Архиеп. Никанор пишет об «эйдосе» так: «В тоже время, в каждый момент мышления об известном виде или роде объектов, мы сравниваем как самое логическое понятие об объекте, так и это образное фантастическое

²⁷ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия... Т. I. С. 69.

²⁸ Карпов В.Н. Введение в философию. С. 35–36.

представление понятия или объекта с другим, присущим нашей душе, внутренним представлением объекта, и усматриваем, что и то, и другое, — и логическое понятие, и образное представление объекта, — бесконечно далеко отстоят от этого последнего внутреннейшего представления. *Оно-то и есть Платоновская идея, сущность вида, или рода.* <...> Идея, сущность вида или рода, реальна точно так же, как идея, сущность и всякого индивидуального предмета»²⁹. Еще одно определение эйдоса у архиеп. Никанора выглядит так: эйдос представляет собой «определенную форму проявления, известным образом действующую силу, особое единство неисчислимого множества, своеобразное единое, цельное ограничение беспредельности»³⁰.

Сходство в определениях «эйдоса» у владыки Никанора и Карпова несомненно. Но следует отметить, что у Карпова это понятие, по сути, не разработано и не работает. Он не затрагивает вопрос о структуре «идеи», тогда как архиеп. Никанор выделяет два слоя «эйдоса» — «элементарный» (всеобщий, абсолютный, универсальный) и «индивидуальный». Карпов не ставит вопроса о сотворении «эйдосов», но этот момент оказывается основополагающим для владыки Никанора. То же касается вопроса о соотношении понятий «сила», «материя» и «идея», который наряду с другими подробно проанализирован у архиеп. Никанора, но остается совершенно не затронутым у Карпова.

Несмотря на такие расхождения, вполне справедливым будет утверждение о том, что владыка Никанор находился под значительным влиянием платонической философской традиции, воспринятой им именно от своего преподавателя истории философии проф. Карпова. Архиерей-философ лишь изменил акценты, уделяя больше внимание онтологической проблематике, разрабатывая проблему «идеи» как субстанции и оставляя в стороне проблему «самопознания» — центральную тему своего учителя.

3. Профессор СПбДА Ростиславов как учитель архиеп. Никанора

Дмитрий Иванович Ростиславов — выпускник (1833), а затем и профессор Санкт-Петербургской духовной академии. Преподавал физику, математику и всеобщую историю. Одновременно с 1834 по 1846 год был экономом академии. В 1852 году вышел в отставку по болезни. После выздоровления с 1858 по 1866 год читал курс естественных наук в Рязанской семинарии. С 1859 года и до своей кончины по поручению Синода занимался вопросами анализа организации обучения и быта в духовных учебных заведениях, организации мона-

²⁹ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия... Т. II. С. 267.

³⁰ Там же. С. 118.

стырского хозяйства. Основные труды Ростиславова: «Начальная алгебра» (М., 1868), «Об устройстве духовных училищ в России» (в 2-х т. Лейпциг, 1863), «Черное и белое духовенство в России» (Лейпциг, 1866), «Опыт исследования об имуществах в доходах наших монастырей» (СПб., 1872), «Записки» (печатались в «Русской старине» и «Вестнике Европы»).

Владыка Никанор в своих воспоминаниях оценивал Ростиславова положительно, как образцового педагога: «Слушали, да и нельзя было не слушать, одного только профессора математики и физики Д.И. Ростиславова, который в кафедре никогда не сидел, лекций в класс не приносил, ничего продолжительно не читал, а постоянно обращался к сознанию студентов. Спрашивая студентов, никогда никакой очереди не держал, так что о нем студенты говорили: «он бессовестный; на его совесть положиться нельзя; рассчитать никак нельзя, он и сегодня спросит, и завтра спросит, и послезавтра спросит.» Это было настоящее плодотворное преподавание. У него и неучащихся студентов не было, хотя некоторые прибыли в Академию, не имея никаких познаний в математике. Учились волею-неволею. Поставит, бывало, нѣуча у доски, да и допытывается...»³¹

Архиерей-философ использовал преподаваемые Ростиславовым знания и в своих трудах. Так, показывая математический аспект соотношения бесконечности и нуля во втором томе своего трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», владыка Никанор ссылается именно на учебник Ростиславова «Начальная алгебра». Здесь надо вспомнить, что «эйдос», по архиеп. Никанору, сотворенная множественная субстанция, субстанциальный деятель, который оказывается результатом творческого самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием. Как конкретное ограниченное бытие «идея-эйдос» есть произведение абсолютного бесконечного и абсолютного ничто ($1=0 \times \infty$)³². Для разъяснения этого математического выражения владыка Никанор и обращается к учебнику Ростиславова.

В §152 своей «Начальной алгебры» Ростиславов пишет: «...разделяя постепенно 30 на 30, 15, 10, 6, 5, 3; 2, 1, 1/2, 1/3, 1/10, 1/100, 1/1000, 1/10000 и пр. мы получим частные количества: 1, 2, 3, 5, 6, 10, 15, 30, 60, 90, 300, 3000, 30000, 300000 и т.д. Легко можно видеть, что, с уменьшением делителя, частное количество постоянно увеличивается... Поэтому, если взять делителем необыкновенно малое количество, т.е. чрезвычайно малую дробь в сравнении с единицей, так сказать близкую к нулю, то мы должны получить необыкновенно большое

³¹ Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. Т. I. С. 255.

³² Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия... Т. II. С. 81.

частное количество, которое как бы приближается к бесконечной величине. Отсюда уже можно понять, почему количества, деленные на нуль называются *бесконечными*, или, лучше, почему бесконечные количества выражаются дробью, в которой числителем может быть какое угодно количество, а знаменателем нуль. Самое же бесконечное количество имеет знаком ∞ . Т.е. формула $m/0=\infty$ *выражает бесконечное количество*³³.

Вывод, который делает на основе этого утверждения архиеп. Никанор, следующий: «Отсюда открывается что 1) атом, величину дальше неделимую, или бесконечно малую, или нуль, мы можем получить только тогда, когда и если разделим какую бы то ни было данную величину, или единицу, на бесконечность, на бесконечное великое число частей; почему 2) атом, величина бесконечно малая и далее неделимая, или нуль, есть всякая данная единица, или всякая ограниченная величина, разделенная не иначе, как на бесконечное число частей, — и обратно, 3) всякая данная определенная величина, или единица, есть, в существе своем, величина бесконечная, умноженная на величину бесконечно малую, или на атом, или на нуль; иначе сказать, — всякое ограниченное бытие есть беспредельность, ограниченная небытием, или ничтожеством; иначе сказать: ограниченное бытие есть бытие беспредельное, ограниченное небытием»³⁴.

Далее архиерей-философ пишет, что если мы, вслед за материалистами принимаем некую уже окончательно неделимую частицу — атом — за основу бытия, то чисто математически неделим только ноль. То есть, по сути, такой материальной частицы как метафизической основы бытия существовать не может. Однако архиеп. Никанор признает существование «физико-химического атома», который не есть атом «метафизический», и не может быть понят как сущность всякого ограниченного бытия. Выясняя же, что является такой сущностью архиерей-философ приходит к пониманию «физико-химического» атома как ограниченной «силы», которая есть закон, субстанция, монада или «эйдос» конкретного явления.

Если отвлечься от того содержательного математического момента, который архиеп. Никанор берет у Ростиславова, надо обратить внимание на то, что учебник по алгебре выходит в 1868 году. В этом году, еще будучи в сане архимандрита, о. Никанор назначается ректором Казанской духовной академии. Прошло около двадцати лет с тех пор, как он последний раз слушал Ростиславова. Однако, несмотря на этот срок, он при написании цитированного выше тек-

³³ Ростиславов Д.И. Начальная алгебра. М., 1868. С. 112–113.

³⁴ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия... Т. II. С. 27.

ста в 1873 году обращается к учебнику именно этого профессора. В оставшейся части личного архива владыки Никанора в деле № 51 на листе 75–75 об. можно увидеть автограф той части рукописи второго тома трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», где архиерей делает математические выкладки, приведенные выше. Эта запись в черновике находится между двумя датами: 3 февраля 1873 г.³⁵ и 9 февраля того же года³⁶. То есть спустя почти четверть века владыка Никанор обращается к тем знаниям, которые были ему преподаны в академии проф. Ростиславовым. Это — несомненное признание значения учителя учеником.

Но не все было гладко в их заочных личных отношениях. В 1872 году еп. Никанор в Новочеркасске в ответ на статью Ростиславова «Петербургская духовная академия до графа Протасова» (Вестник Европы. 1872. Кн. 4, 5) пишет апологетическую заметку «Архиепископы Иоанн Доброзраков и Смарагд Крыжановский», где называет текст Ростиславова клеветой и «букетом злословия»³⁷. Следует, правда, обратить внимание на то, что статья Ростиславова была подписана инициалами «Р. С.», и, скорее всего, владыка Никанор не знал, чья это «клевета». Думается, что, если бы это было известно архиерею, он бы не стал год спустя — в 1873 г. — ссылаться на учебник алгебры, написанный автором «клеветы».

4. А.А. Фишер как учитель архиепископа Никанора

С немецкой гносеологией будущего архиеп. Никанора в академии знакомил Адам Андреевич Фишер (1799–1861), профессор философии и педагогики в Санкт-Петербургском университете, Санкт-Петербургской духовной академии и Главном педагогическом институте. А.А. Фишер получил образование в иезуитском лицее и Венском университете; приехав в Россию, он стал известен министру просвещения графу Уварову.

А.А. Фишер — автор статей по философии, напечатанных в «Журнале Министерства народного просвещения» и отдельными оттисками за 1835–1845 годы: «О новейшем естественном праве», «Введение в опытную психологию», «Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия», «О сущности философии» и др. Отдельно изданы им «Начертание логики» и учебник немецкого языка для средних учебных заведений. Как директор Ларинской гимна-

³⁵ Архивный фонд архиепископа Никанора (Бровковича). Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 51. Л. 49.

³⁶ Там же. Л. 97.

³⁷ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. I. С. 200.

зии (1835–1861), он имел репутацию весьма опытного педагога. Он перевел на немецкий язык катехизис митрополита Филарета. Фишер был основателем кафедры педагогики в Санкт-Петербургском университете (ныне кафедра педагогики и педагогической психологии факультета психологии). Известна его речь, произнесенная на торжественном собрании Санкт-Петербургского университета 20 сентября 1834 года «О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нём философия». Речь составлена совершенно в духе Просвещения и идеи просвещенной монархии.

Именно через Фишера состоялось знакомство будущего архиепископа с воззрениями Канта, на что сам архипастырь указывает в своих воспоминаниях: «В Академии же мы все-таки слушали философию Адама Андреевича Фишера, который, как немец, хотя и крайне осмотрительный, усиливался познакомиться нас с критикой Канта доказательств бытия Божия»³⁸. С другой стороны, именно Кант «мучил» архиеп. Никанора всю жизнь. В своих воспоминаниях архиерей-философ писал о том, что, будучи бакалавром Санкт-Петербургской духовной академии, на лекциях он рассказывал о критике доказательств бытия Божия у Канта. Это привело к тому, что молодого преподавателя-монаха обвинили в том, что на лекциях он занимается опровержением бытия Божия. Но его-то цель заключалась в опровержении самого Канта. Именно эта критика была реализована им, но только к 1888 году, когда был опубликован 3-й том его «Позитивной философии».

Возвращаясь к Фишеру, можно предположить, что такие его работы, как «Введение в опытную психологию» и «Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия» повлияли на понимание архиеп. Никанором души и психологии чувственного восприятия. В статье «Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия» Фишера мы читаем: «Посредством органической жизненной деятельности тела, в особенности же посредством деятельности нервов, дух наш находится в непосредственной, хотя и необъяснимой связи с телом; связь эта выражается жизненным или общим чувством, в следствие которого мы тело чувствуем принадлежащим нашей индивидуальности и все жизненные его состояния усваиваем себе. Только посредством этого общего чувства производится в нас всякое ощущение всего совершенно нам внешнего»³⁹. Эта идея, имеющая связь с интроспективной психологией, несомненно, была воспринята в гносеологической концепции архиеп. Никанора, который писал об обна-

³⁸ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. I. С. 259.

³⁹ *Фишер А.А.* Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия. СПб., 1840. С. 30.

ружении внешних предметов как состояний собственного организма, интеллекта, совести, чувства прекрасного. Также владыка Никанор определяет сознание, совесть и эстетическое чувство как виды внутреннего душевного чувства, как единое целое в разных аспектах. Этот момент, по всей видимости, имеет своим идейным истоком и гносеологические воззрения Фишера.

5. Бакалавр академии иеромонах Никанор и ректор епископ Макарий

В 1850 году, слушатель Академии Александр Бровкович принимает монашеский постриг с именем Никанор. Брат владыки Никанора — Илья Иванович Бровкович, служащий гражданского суда — в своих воспоминаниях о решении старшего брата стать монахом писал, что еще в 1846 году их отец «как громом сражен был ответом сына о том, что он избирает монашество <...> Много раз <отец> возвращался к одному и тому же разговору и настойчиво внушал сыну оставить «эту мысль», забыть ее до более зрелого возраста»⁴⁰.

Сам же владыка Никанор так писал о своем решении и о принятии монашества 20-летними юношами-академистами: «Отчего идут в монашество наши? Идут часто от сиротства: так все четыре студента XIX курса, принявшие монашество в Академии, все были сиротами, имели матерей, сирот-братьев и сестер и приняли монашество между прочим, чтобы поддержать в жизни своих присных. Идут в монашество от замкнутости в детстве... вследствие отдаленности от родства <...> Идут от того, что с раннего детства наслушались от дедов и бабушек псалм и поэтически легендарных сказаний о святом граде Иерусалиме или Киеве, о подвижнических пещерах, о пустынях и отшельниках, о чернецах и черницах; оттого, что с раннего же детства по несколько раз прочитали весь круг Четий-Миней, патериков и других подвижнических сказаний и прочитали как дети, которым принадлежит царствие небесное, не мудрствуя лукаво, свято веруя каждому прочитанному церковному слову, соревнуя славе святых, ревнуя о спасении собственной души, мечтая о подвижничестве где-либо в глухой пустыне, на тихом берегу реки или ручья, в удалении от мира, в содружестве с медведями, в одинокой борьбе с темными силами»⁴¹.

⁴⁰ *Бровкович И.И.* Воспоминания о почившем в Бозе архиепископе Никаноре родного брата его // Прибавления к Церковным ведомостям. 1891. № 8. С. 257. Отец владыки Никанора скончался 11 января 1847 года. Намерение сына не изменилось, и он упросил мать благословить его на монашество. Та согласилась. Позже матушка сопровождала владыку Никанора во многих местах служения. Во время пребывания его на Уфимской кафедре она жила в архиерейском доме в специально отведенной комнатке. Умерла матушка в глубокой старости 31 августа 1884 года, ей было тогда более 80 лет.

⁴¹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. I. С. 128.

К этому владыка Никанор добавляет и следующее: «Шли оттого, что все свое эстетическое развитие почерпнули из церкви, из ее песней, молитв, Евангелия. <...> А когда современное поколение воспитывается на кое-каких театрах, или на «*Что делать*» — Чернышевского, то как же из него выйдут монахи? <...> Для современных судей монашества пострижение в монашество — насилие и низость, лицемерие и подлость, — как же иначе? Для кривых глаз все криво. Шли в монашество потому, что <...> верили в подлинный святой смысл слов: «миссия» <...>, «служение Церкви», «служение Богу», принесение себя в жертву ради Бога, ради Церкви. <...> Но ужели не было расчетов честолюбия? Ужели не манила архиерейская шапка? Не манила. Могу смело сказать, что считали грехом и думать об этом. А некоторых — да, честолюбие манило, но честолюбие другого, совсем уже высшего рода — быть тружениками, быть безраздельными работниками Церкви, не говорю, — быть подвижниками...»⁴². Именно это стремление быть безраздельным работником Церкви, служить Богу, жертвовать собой, привело Александра Бровковича к принятию монашества.

Нельзя не привести суждение владыки Никанора об ученом монашестве, сформировавшееся спустя более 30 лет после пострига: «Думается, что ученые монахи нашего времени под широкими покровами своих клобуков и ряс скрывают в себе подчас самых глубоких носителей того, что называется мировой скорбью, — носителей скорби нашей эпохи и нашего народа среди величайшего кризиса идей, какой теперь переживается на Руси»⁴³. Эта скорбь и вынуждала владыку Никанора идти на борьбу с этим кризисом, бороться со все больше захлестывающим Россию неверием. Эта скорбь и желание быть безраздельным работником Церкви, желание послужить православию дарованными от Бога талантами привели будущего владыку Никанора к служению на поприще науки и православного просвещения. И именно потому по окончании академии в 1851 году о. Никанора оставляют, по благословению ректора еп. Макария (Булгакова), для преподавания предметов «Обличительное богословие» и «Введение в догматическое богословие».

О своей манере преподавания в Петербургской духовной академии владыка Никанор вспоминал следующее: «Я готовил довольно обстоятельный конспект. Пред лекцией тщательно проглядывал его. Приносил в класс бремя нужных книг-источников и говорил наизусть, стоя около кафедры, редко ходя по аудитории, еще реже садясь на кафедру. Показывал студентам тут же все источники. Часто обращался к студентам с вопросами. Вообще, вел себя в классе,

⁴²Там же. С. 129–131.

⁴³Там же. С. 173.

подражая отчасти только методу Дмитрия Ивановича Ростиславова, который беспрерывно совопросничал со студентами. При тогдашней моей самоуверенности, я был господин и предмета и внимания студентов. Начиная со второй моей лекции, мне приходилось говорить так, что студенты бывали в восторге под моим впечатлением»⁴⁴.

Характер преподаваемых дисциплин позволил молодому монаху подойти к ним творчески. На занятиях со студентами о. Никанор критически рассматривал идеи, распространенные в среде русской интеллигенции 1850-х годов. В первую очередь это касалось немецкой классической философии, а позже — и позитивизма, на почве которого выросли материалистическо-атеистические и нигилистическо-революционные идеи, которые получили наибольшее распространение в 1860–70-х годах.

«Увлечение» нового преподавателя-монаха модной светской философией не прошло мимо внимания руководства. Причем в восприятии владыки Макария о. Никанор оказался распространителем, а не критиком идей неверия. В Санкт-Петербургской духовной академии в рамках курса «Введение в православное богословие» бакалавр о. Никанор рассматривал критику доказательств бытия Божия И. Канта. Ректору академии владыке Макарию, видному богослову и церковному деятелю, было доложено, что о. Никанор занимался опровержением доказательства бытия Божия. Это привело к разбирательству, о котором позже владыка Никанор писал: «Он <ректор епископ Макарий> не растер меня в порошок потому, что это сделать нельзя было; но готов был отбросить меня с отвращением, как мерзкого червя. — «Что вы там такое?... Опровержением доказательств бытия Божия занимаетесь»?! <...> Что же вы такое критикуете?!... Мое сочинение, которое признано всеми, как образцовое, до которого вам не дорасти никогда. <...> Моська лает на слона! Тьфу»⁴⁵.

Замысел же молодого преподавателя — иеромонаха Никанора — заключался в том, чтобы, изложив обстоятельно кантовскую критику, показать ее односторонность и предвзятость. Затем в лекциях предполагалось следовать книге епископа Макария «Введение в православное богословие»⁴⁶, которая была основной по соответствующему предмету. Предмет же этот читал о. Никанор по поручению самого ректора. Именно потому рассмотрение критики доказательства бытия Божия было воспринято ректором как личное оскорбление со стороны молодого преподавателя.

⁴⁴Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические материалы. Т. I. С. 254.

⁴⁵Там же. С. 260.

⁴⁶В 1847 году именно за эту работу о. Макарию (Булгакову) была присвоена ученая степень доктора богословия.

В конечном счете, владыка Макарий сообщил бакалавру Никанору: «Я сказал Владыке⁴⁷ прямо, что вы не православны. Владыка и говорит: так удалить его, или послать в Новгородскую семинарию в инспекторы. А я сказал, что он даровит, и я беру на свои руки. Владыка согласился. Смотрите же, о. Никанор, помните, что я взял вас на свои руки»⁴⁸. Это поручительство и показанная монахом благонадежность приводят к тому, что в 1856 году о. Никанор переводится с должности преподавателя академии на должность ректора Рижской семинарии с возведением в сан архимандрита. Причем сам владыка Никанор писал: «В назначении меня <...> в Ригу <...> преосвященный Макарий не повинен»⁴⁹.

Справедливости ради следует отметить, что и сам владыка Макарий позже признал свою запальчивость в вопросе о «неправославности» его подопечного. Интересно и то, что уже после кончины владыки Макария архиеп. Никанор вспоминал о ректоре, как о преподавателе следующее: «...Макарий никогда на кафедре не садился, а говорил, ходя по классу, только о том, что им написано и напечатано, короче и хуже, чем в печати, но ясно и просто. Мы его понимали. Иногда давал студентам вопросы и возражения, правда, редко. Оживлялся только, когда полемизировал, например, разбирая учение об исхождении Св<ятого> Духа. Вообще, вялый был преподаватель»⁵⁰. С другой стороны, архиеп. Никанор, несмотря ни на что, почитал и поминал своего наставника, хотя и понимал, и указывал недостатки митр. Макария как ученого и преподавателя.

Если же говорить о научных результатах трудов будущего владыки Никанора в годы преподавания в Санкт-Петербургской духовной академии, то следует отметить его труды по сбору и описанию раскольничьих рукописей для её библиотеки. По сути, именно владыка Никанор оказался основателем собрания старообрядческих рукописей этой библиотеки. Также в этот период было подготовлено сочинение «Разбор римского учения о видимом главенстве в Церкви» (1856–1858) (закончено в Риге), за переработку которого спустя 11 лет он получает степень доктора богословия уже в Казанской духовной академии.

⁴⁷ Митрополиту Никанору (Клементьевскому; 1787–1856), митрополиту Новгородскому, Санкт-Петербургскому, Эстляндскому и Финляндскому с 1848 года.

⁴⁸ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. I. С. 264.

⁴⁹ Там же. С. 267.

⁵⁰ Там же. С. 255.

6. Мнения архиепископа Никанора об академии и ее преподавателях в 1858–1887 гг.

Дальнейшее отношение архимандрита, а затем епископа и архиепископа Никанора к Петербургской духовной академии оставалось неизменным — годы учебы и преподавания в академии он называл одними из лучших в жизни. Однако мнения о самой академии и о ее наставниках разнятся — в зависимости от того, кто был ректором, кого из наставников архиерей-философ заставлял в самой *alma mater*. Сведения, да и просто слухи, об академии архиеп. Никанор получал неукоснительно от одного из самых близких своих друзей-однокашников по академическому классу — Иллариона Алексеевича Чистовича — ставшего преподавателем академии и ее историком.

Так, скорее всего, именно через Чистовича, у которого архим. Никанор жил несколько дней зимой 1858 года, по пути из Рижской семинарии на ректорство в Саратовскую, были почерпнуты сведения о новом ректоре академии, архим. Феофане (Говорове), в будущем — епископе, духовном писателе и подвижнике, прославленном святителе. Но это в будущем, а в 1858 году архим. Феофан оказался, по мнению академистов, несостоятельным администратором и преподавателем: «Ректор Академии Феофан не ценим никем. Митрополит (Григорий (Постников) — А.С.) к нему холоден. Светское начальство больше, чем холодно. Митрополит недавно сказал о нем в Синоде, что его пора в архиереи, — на это Василий Борисыч (Бажанов, прот., член Синода, царский духовник — А.С.) возразил: «за что? за какие заслуги? за то, что отказался от профессорской кафедры?» Профессоры в классах и на экзаменах поднимают его на смех»⁵¹. О службе в академической церкви и о посещении ректора архим. Никанор вспоминал: «Дисциплина опущена до того, что за утренней не было даже одного монаха-бакалавра. А в нашу-то пору! Мы трепетали как мальчишки. Отец Феофан, — это меня изумило, — в церкви облобызался со мною весьма величественно; в квартире, когда я сделал ему тотчас после утрени посещение, вел себя в том же духе — сухо, чопорно. <...> Эге, — думаю себе, — тут Макарьевского осталось только выпрямливание спин пред лицами, которых считают ниже себя по положению»⁵².

Это не слишком благоприятное впечатление 1858 года еще более омрачилось в дальнейшем — не столько из-за самой академии, сколько из-за того, что в 1864–1865 гг. архим. Никанор оказался под надзором, снят с ректорства в Са-

⁵¹ Никанор (Бровкович), архиеп. Биографические матерьялы. Т. I. С. 287.

⁵² Там же. С. 288.

ратовской семинарии и вызван на «череду служения» в Лавру. Причиной этого была публикация его библиографического труда по обзору старообрядческих рукописей. Автор был обвинен в сочувствии раскольникам и в распространении идей раскола. Это было крайне мрачное время для владыки Никанора, который не оставил ни одного воспоминания непосредственно об этом периоде, когда будучи постоянно в Лавре он очень часто общался с преподавателями академии.

Светлая нота появляется в воспоминаниях владыки Никанора, относящихся к году его епископской хиротонии. В конце июня 1871 года он прибыл в Петербург, где произошло его наречение, а затем и рукоположение во епископа Аксайского, Донского викария. В этот раз приезд нареченного епископа пришелся на ректорство в академии прот. Иоанна Янышева, с которым у владыки Никанора были хорошие отношения. О. Иоанн был лучшим выпускником XVIII курса академии (1849 г.), тогда как архиеп. Никанор — лучшим выпускником следующего курса (выпуск 1851 г.). в годы учебы они общались, хотя в близком приятельстве и не были.

Встречу с о. Иоанном архиеп. Никанор описывает следующим образом: «На другой по наречении день, именно в четверг, 1-го июля, случайно встретил я, на Лаврском дворе... И.Л. Янышева, которого предполагал отсутствующим. Вечером часам к шести я пошел в Академию сделать ему визит. <...> О[тец]<...> ректор был уже в церкви, куда и я пошел. В церкви кое-что постарело, кое-что переменилось. Ректор сам стоял и пел со студентами на клиросе. Служба Божия идет прекрасно, чтение разумное, пение стройное... К концу всенощной я поспешил сделать поклонение и инспектору Академии Кириллу Ивановичу Лучинскому⁵³, моему бывшему наставнику. Но только лишь разговорился с ним, сюда вошел и о. ректор. Хозяин усадил нас за чайный стол и потекла беседа самая оживленная. <...> Тут, между прочим, о. ректор Академии предложил мне, или точнее, довольно настойчиво попросил напечатать мою речь при наречении во епископа в «Христианском чтении», что, конечно, я принял не без удовольствия...»⁵⁴.

На следующий день владыка Никанор занес свою речь о. Иоанну, заметив при этом, что речь тенденциозна, написана с «монахо-фильским» уклоном. Владыка отметил, что это может быть неудобно для о. Иоанна как представителя

⁵³ Ошибка памяти архиеп. Никанора — неправильно указана фамилия. Речь идет о К.И. Лучинском, который преподавал словесность в академии и был в 1871 году инспектором.

⁵⁴ *Никанор (Бровкович), архиеп. Моя хиротония // Русский архив. 1908. № 2. С. 205.*

белого духовенства и, одновременно, ректора академии и редактора академического журнала. На это о. Иоанн возразил, что это не имеет значения и никак его не стесняет. Общее же впечатление владыки Никанора от академии, хотя написано в светлых тонах, завершается грустным лирическо-философским выводом: «Родная наша Академия произвела странное, скажу более, в некоторых отношениях даже грустное впечатление. <...> ...Входя в залу, ищу св. икону, чтобы перекрестить свой лоб, увы! на месте, где глаза прежде привыкли видеть св. икону, вижу трюмо от потолка до полу... а вместо того на стенах прекрасные картины вакханок, бьющих в бубен цыганок, на окнах занавеси, на дверях драпи, вместо старинной, суровато-монашеской простоты. <...> Вот, поистине, тут шевельнулось во мне чутье, одно из тех, которые привык я считать за вещи: умирает прежний принцип...»⁵⁵.

Но спустя шестнадцать лет, в 1887 году, прибыв в Петербург для присутствия в Синоде и совершенно случайно встретив у Лавры нового ректора — своего ученика по Казанской духовной академии — епископа Антония (Вадковско-го), архиепископ Никанор писал о том, что академия обновляется⁵⁶. Но еще более важной была для владыки Никанора в этот приезд заочная встреча с еще одним своим учеником уже по Петербургской духовной академии — с прот. Иоанном Сергиевым, св. Иоанном Кронштадтским. Ведь именно бакалавр иеромонах Никанор (Бровкович) читал лекции по «противо-раскольничьему» направлению на курсе, где учился о. Иоанн. И именно под руководством о. Никанора студент Иоанн Сергиев писал свое выпускное сочинение.

И признаком того, что «прежний принцип» в академии, в Петербурге, в России еще не умер, оказывается для архиеп. Никанора о. Иоанн. В 1888 году владыка писал: «Поразительнейшее знамение времени — о. Иоанн Кронштадтский. Ведь его ждут принять везде, от подвалов до раззолоченных палат. <...> Его молитвенной помощи ждут и просят не только во всех концах России, но и за границею. И молитвенная помощь его, всегда с его стороны простая, ничего чудесно прямо не обещающая, бывает иногда поразительно-чудесною. Истинно-поразительна, даже чудесна сама вера в о. Иоанна Кронштадтского всех словий Петербурга, да и всех концов России. А такой простой, безыскусственный человек, но истинно-верующий в действительность силы Божией, и в наши

⁵⁵ Там же. С. 206–207.

⁵⁶ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки присутствующего в Святейшем Правительствующем Всероссийском Синоде //Русский архив. 1906. № 8. С. 505–506.

дни священник. «Чудотворна та икона, — выразился глубоко-мудрый первосвященитель Российской Церкви, 90-летний старец⁵⁷, — которая сильна возбудить веру в свою чудотворность». Силу этого глубокомысленного изречения можно применить и к о. Иоанну Кронштадтскому. Да, чудотворец он уже по тому самому, что возбудил крепкую веру в чудотворную силу Божию, содеевающуюся в человеческой немощи и в наши неверные дни»⁵⁸. И эти слова, сказанные архиереем-философом — выпускником и преподавателем академии — о выпускнике той же академии и подвижнике, оказываются для неё указанием на подлинный смысл ее существования вне зависимости от той или иной эпохи.

Источники и литература

1. Архивный фонд архиепископа Никанора (Бровковича). Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 51. 456 л.
2. *Бровкович И.И.* Воспоминания о почившем в Бозе архиепископе Никаноре родного брата его // Прибавления к Церковным ведомостям. 1891. № 8. С. 257–258.
3. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. 672 с.
4. *Глубоковский Н.Н.* Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский, бывший ректор (1847–1850 гг.) С.-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1909. № 10. С. 1332–1351.
5. *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. 135 с.
6. *Карпов В.Н.* Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. 1868. Т. 2. С. 189–229.
7. *Надеждин А.Н.* История Санкт-Петербургской духовной семинарии с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства. 1809–1884. СПб., 1885. VI+660 с.
8. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Беседа по возвращении к пастве // Прибавление к Церковным ведомостям. 1888. № 27. С. 721–727.

⁵⁷Имеется в виду высокопреосвященнейший Исидор (Никольский; 1799–1892), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский, первенствующий член Святейшего Синода.

⁵⁸*Никанор (Бровкович), архиеп.* Беседа по возвращении к пастве // Прибавление к Церковным ведомостям. 1888. № 27. С. 725–726.

9. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Одесса, 1900. Т. I. 410 с.
10. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки присутствующего в Святейшем Правительствующем Всероссийском Синоде //Русский архив. № 8. 1906. С. 497–519.
11. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Киевский собор 1884 года // Воспоминания архиеп. Никанора. М., 1908. С. 28–102.
12. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Моя хиротония //Русский архив. № 2. 1908. С. 145–248.
13. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875. Т. I. IV+II+461 с.
14. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1876. Т. II. XIII+401+II с.
15. *Никольский А.А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 16. С. 105–131.
16. *Ростиславов Д.И.* Начальная алгебра. М., 1868. 504 с.
17. *Фишер А.А.* Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия. СПб., 1840. 39 с.

С.В. Ряполов

ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)

В статье рассматривается философская система архимандрита Феофана (Авсенева) — одного из значительных и оригинальных русских мыслителей первой половины XIX века.

Ключевые слова: русская богословская наука, психология, русская философия, русское шеллингианство, философская антропология, учение о человеке, учение о душе, этнопсихология, архимандрит Феофан (Авсенев).

Петр Семенович Авсенев (в монашестве — архимандрит Феофан) родился в Воронежской губернии в 1810 г. в семье священника и принадлежал к тому поколению русских мыслителей, которое принято называть «людьми сороковых годов»: это и А.С. Хомяков, и Н.В. Гоголь, и В.Г. Белинский, и А.И. Герцен, и И.С. Тургенев¹, то есть к той, по выражению Н.А. Бердяева, «эпохе напряженной умственной жизни»², которая во многом определила не только вектор, но и основание его научных и философских исследований.

Автор «Биографического словаря профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира» указывает, что Авсенев был одним из «ученейших» людей России, отлично знал еврейский, греческий, латинский, немецкий, французский и итальянский языки, читал в университете логику, историю души, историю новейшей философии, нравственную философию в соединении с естественным правом и философию истории³. «Его имя, — сообщает автор некролога, посвященного Авсеневу, — долгое время во всех учебных

Сергей Владимирович Ряполов — квалифицированный специалист по философии, специализация онтология и теория познания, Воронежский государственный университет (poincareconjecture@yandex.ru).

¹ *Струве П.Б.* Ученый, деятель, мудрец Н. И. Пирогов // *Patriotica: Россия. Родина.* Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 225.

² *Бердяев Н.А.* Русская идея // *Самопознание: Сочинения.* М.: Эксмо, 2008. С. 48.

³ *Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884)* / Под ред. В.С. Иконникова. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. С. 9.

округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа»⁴.

Безусловно, фундамент русской богословской науки XVIII–XIX вв. необходимо искать «в недрах православного подвижничества, в сокровенных молитвах святых, таких как преподобный Серафим Саровский, старец Амвросий Оптинский, святители Феофан Затворник и Иеремия Отшельник»⁵, тем не менее, нельзя не отдать должное тому вкладу, который был сделан представителями академической среды не только в русскую богословскую науку, но и в формирование оригинальной русской философии. Авсенеv был мыслителем, стоявшим у истоков формирования русской психологической науки, а его репутация как философа, по словам Г.Г. Шпета, ставилась высоко⁶. Имя и идеи о. Феофана упоминаются в знаменитых трудах В.В. Зеньковского и прот. Г. Флоровского, посвященных истории русской философии и богословия⁷. При этом Авсенеv незаслуженно обойден историками русской философии сегодня.

После окончания Воронежской духовной семинарии П.С. Авсенеv в 1829 г. поступил в Киевскую духовную академию, которую успешно окончил в 1833 г. со степенью магистра богословия и был сперва назначен бакалавром по классу немецкого языка, а с 3 марта 1836 г. бакалавром философских наук, с 22 октября 1839 г. экстраординарным профессором, с 1845 г. ординарным профессором. С 1838 г., оставаясь при академии, он состоял адъюнктом по кафедре философии в Императорском университете св. Владимира. В 1842 г. он был избран секретарем 1 отделения философского факультета, а в 1844 г. уволен со службы в университете согласно прошению. С 31 декабря 1846 г. П.С. Авсенеv был назначен инспектором академии. В марте 1850 г. он был по прошению уволен от академической службы. Скорее всего, это было связано с резко ухудшившимся здоровьем архимандрита. После завершения академической карьеры он был определен настоятелем посольской церкви в Риме. Там он скончался 31 марта 1852 г.

⁴Цит. по: Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 195.

⁵Лисовой Н. Н. Освобождающая сила. О богословском наследии епископа Михаила (Грибановского) // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Издательство Московской патриархии Русской православной церкви, 2011. С. III.

⁶Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 195.

⁷См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 239; Зеньковский В.В., протопресв. История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. С. 301–302.

При вступлении П.С. Авсенева в должность бакалавра философии ему было поручено преподавание курса психологии, который до него вели профессора В.Н. Карпов и О.М. Новицкий, перешедшие в другие высшие учебные заведения и не оставившие после себя традиции преподавания предмета. Однако, как отмечает автор биографической заметки к первому изданию работы философа «Из записок по психологии», «от природы расположенный к самоуглублению и самоиспытанию... молодой профессор, с первых же шагов, показал, что он не падет под тяжестью этой задачи... Обширная психологическая литература Германии, Англии и Франции представляла ему обильный и разнообразный материал для изучения... не было ни одного сколько-нибудь замечательного сочинения, относящегося к психологии, за три последние века, которого бы он — в подлиннике или переводе — не прочитал (или с содержанием которого не ознакомился из других сочинений). Не удовлетвоваввшись, однако, изучением психологической литературы нового времени, он перешел затем к изучению творений, относящихся к учению о душе, древних писателей классического и христианского мира»⁸.

Помимо психологии П.С. Авсенева также преподавал в академии историю новейшей философии со времен Канта, а впоследствии всей новой философии со времен Декарта и в течение двух последних своих академических курсов нравственную философию. 11 октября 1844 г. он принял монашеский постриг с именем Феофан, а уже 16 июля 1846 г. он был возведен в сан архимандрита. Нужно отметить, что вся предыдущая жизнь архимандрита Феофана (Авсенева) была поэтапным приготовлением к принятию монашества.

А.Ф. Замалеев указывает, что «болезненный от природы, он сторонился мирского общения»⁹. Вместе с тем, как отзывался о нем его ученик и сослуживец А.И. Капустин, П.С. Авсенева был прекрасным педагогом. «Надобно сказать, что его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос, держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание и сердце... Всем памятные лекции его о болезнях, о сне и лунатизме, о смерти, повергали весь класс в самое глубокое раздумье. Всегда мысленный взор его от земли устремляем был на небо... гармония мысли и веры, встречаемой у него там, где иной не мог бы и думать о ней, была поистине поразительна, и слово мудрого наставника делала совершенною драгоценно-

⁸Биографическая заметка / архимандрит Феофан (Авсенева) // Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. С. III–IV.

⁹Замалеев А.Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенева) // Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 5.

стью... образ жизни его давно уже был истинно монашеский»¹⁰. А.И. Капустин отмечает, что П.С. Авсенеv никогда не любил ни славы, ни денег, ни роскоши, ни забав, ни даже особенных удобств домашней жизни, в которой он был прост, открыт, ласков, общителен, тих и невзыскателен, щедр и благотворителен до самоотвержения и при этом питал глубокую привязанность к своим родителям.

Как философ, П.С. Авсенеv испытал колоссальное влияние немецкой философии и особенно немецкого романтизма и шеллингизма. В биографической заметке к первому изданию его работы «Из записок по психологии» указано, что «из новейших психологических теорий ему особенно сочувственны были теории, составленные под влиянием идей Шеллинговой философии, которая более чем все другие... особенно во второй и последней фазе ее развития, когда она приняла мистико-религиозное направление, так глубоко сочувственное, по видимому, христианской вере, были ему по сердцу... Эта великолепная, творческим гением созерцательной мысли построенная философия, которой, вообще говоря, суждено было иметь довольно сильное и глубокое образовательное влияние на многие, лучшие и благороднейшие умы в нашем отечестве, в первой и начале второй четверти настоящего века (XIX в. — прим. С.Р.), в том виде, в каком она развиваема была в приложении к наукам о природе и духе человеческого, последователями Шеллинга..., а преимущественно теми из них, кои принадлежали к так называемой мистически-религиозной фракции его многочисленной школы,... имела вообще очень сильное и обширное влияние на все умственное развитие проф. Авсенева»¹¹.

Автор биографической заметки отмечает, что первое знакомство профессора с шеллингизмом произошло, вероятно, еще во время обучения в Воронежской семинарии, где «в то время еще довольно живо и сильно было впечатление, произведенное там известным шеллингистом Зацепиным»¹². Хотя прот. Иоанна Яковлевича Зацепина и принято относить к последователям Шеллинга, а такая точка зрения считается традиционной, как указывает М.А. Прасолов, все же «никаких текстов, подтверждающих эту оценку, нам неизвестно»¹³.

¹⁰Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / Под ред. В.С. Иконникова. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. С. 7.

¹¹Биографическая заметка / архимандрит Феофан (Авсенеv) // Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. С. VIII.

¹²Там же.

¹³Прасолов М.А. Между догматом и анекдотом: философия В.Н. Карпова и русский метафизический персонализм // Труды преподавателей и выпускников Воронежской православной

По мнению Г.Г. Шпета, увлечение Авсенева философией шеллингианства связано с тем, что его «тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения «бессознательной» сферы души, — того, что Шуберт удачно назвал ее ночной стороною, *Nachtseite*. Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенев нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя»¹⁴.

Тут необходимо отметить, что при очевидном влиянии на П.С. Авсенева шеллингианства, он со временем обнаружил ряд существенных недостатков психологической теории Шуберта как с методологической точки зрения, так и в области содержания самой теории. По П.С. Авсенеvu, теория Шуберта тесно связана «с его общим натуралистическим мировоззрением, в котором есть много представлений темных и неверных, как, напр. о душе мира»¹⁵. По-видимому, этим объясняется отсутствие у Авсенева физиологических глав, которые играют существенную роль у Шуберта.

В работе «Очерк развития русской философии» Г.Г. Шпет указывает на то, что источниками психологической теории П.С. Авсенева «служат не только наблюдение, но также умозрение и Откровение»¹⁶. По его мнению, существуют три источника получения знания о душе и в соответствии с ними три рода или степени психологии. В качестве первого источника познания он выделяет наблюдение, которое в свою очередь делится на внутреннее, являющееся способностью души к самосознанию, когда она сама своим внутренним оком видит или внутренним чувством ощущает происходящие в ней процессы, и внешнее, являющееся вторичным по отношению к внутреннему наблюдению. Под внешним наблюдением он понимает исследование внешнего состояния человека, то есть процессов, происходящих в его теле, являющегося прямым следствием его внутреннего состояния. Таким образом, пишет П.С. Авсенев, когда, опираясь на самопознание, исследователю станет доступно понимание других по их ду-

духовной семинарии. Воронеж: Издательский отдел Воронежской православной духовной семинарии, 2012. Вып. 6. С. 10.

¹⁴ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 195–196.

¹⁵ Феофан (Авсенев), архим. Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. С. X.

¹⁶ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 198–199.

шевным проявлениям, то более понятной становится и история человека, которая становится при этом «обширным и неисчерпаемым источником психологии»¹⁷.

Другим источником знания о душе П.С. Авсенева считает умозрение, то есть «созерцание чистую мыслью того совершеннейшего, чуждого всех недостатков и ограничений, полного образца души, по которому зиждутся все существующие пути в действительном мире и которого все они суть частные и недостаточные выражения»¹⁸. Как представляется, речь в данном случае идет о первообразе всех человеческих душ, созерцаемом чистой мыслью, которая есть мысль первообраза души, идея души, которая раскрывается при помощи опыта, при сравнении: всех различных видов действительно существующих душ, человеческой души в ряду прочих тварей, совершенств человеческой души с божественными свойствами¹⁹.

Как истинный православный христианин, высоко ценивший творения св. Отцов Церкви, особенно Макария Египетского и Исаака Сирина²⁰, в качестве третьего источника познания в психологии П.С. Авсенева определяет Откровенное познание души из Св. Писания, в котором Бог, создавший душу и совершенно ее знающий, открывает человеку это знание. При этом о. Феофан замечает, что одной из задач богословия является собрание этого знания в единое стройное целое из изречений, находящихся в различных местах Св. Писания.

Необходимо отметить, что предложенная П.С. Авсенева модель трех источников получения знания о душе не была единственной в своем роде. Так, например, его современник и коллега по Киевской духовной академии В.Н. Карпов указывал на существование трех путей «вхождения в мир (внешние ощущения, связывающие нас с чувственной реальностью, «идеи», связывающие с метафизической — «мыслимой», по терминологии Карпова, — сферой бытия, и духовное созерцание, связывающее с божеством)»²¹. При этом он отмечает, что лишь при гармоническом сближении этих трех начал в душе человека все сольется «в одну священную песнь Всевышнему»²². В некотором смысле В.Н. Карпов здесь высказывает идею близкую взглядам Д.И. Менделеева, признававшего

¹⁷ Феофан (Авсенева), архим. Из записок по психологии. С. 5.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). С. 11.

²¹ Зеньковский В.В., протопрессв. История русской философии. С. 301.

²² Там же.

наличие трех исходных начал — вещества, силы, духа — и метафизике всеединства В.С. Соловьева, указывавшего на необходимость получения цельного знания, представляющего собой синтез эмпирического, рационального и мистического знания.

Стремление к истине в человеке, по П.С. Авсеневу, является врожденным. Однако исследование явлений и процессов внешнего мира, по мысли философа, с течением времени неизбежно переводится на рассмотрение человеком самого себя, и «тогда, встречаясь внутри себя с собою, он спрашивает самого себя: что я есмь?»²³. Особое место при попытке ответа на поставленный вопрос в философской системе П.С. Авсенева занимает «история души», под предметом которой он понимал важнейшие видоизменения и состояния человеческой души, которые она испытывает в течение земной жизни, под влиянием тела, среди которых о. Феофан специально выделял необыкновенные и болезненные видоизменения под влиянием телесной организации, считая, что именно в тех состояниях, в которых в наибольшей степени проявляется эта ограниченность души, кроется путь к пониманию ее духовного и богоподобного существа.

Душа человека не только «сопринадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу»²⁴, но и имеет способность непосредственно сообщаться с внешним миром, помимо органов чувств. В.В. Зеньковский указывает на это как на «предварение учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX века»²⁵.

Особое место в философской системе П.С. Авсенева занимает теория происхождения души. Рассматривая уже существующие взгляды на этот вопрос, он формулирует теорию «переведения душ», согласно которой души всех людей первоначально находятся в праотце человеческого рода Адаме. Сформулированная П.С. Авсеневым теория, по-видимому, была призвана разрешить существовавший конфликт во взглядах на происхождение души: творится ли душа каждый раз вновь при рождении человека, или она существует с сотворения мира? Согласно же о. Феофану, от Адама души всех людей преемственно переходят от родителей к детям.

В теории переведения душ, как представляется, было заключено зерно центральной идеи «воскрешения отцов» философии общего дела Н.Ф. Федорова, являющейся, очевидно, интерпретацией уникальной православной идеи

²³ *Феофан (Авсенов), архим.* Из записок по психологии. С. 1.

²⁴ *Зеньковский В.В., протопресв.* История русской философии. С. 302.

²⁵ Там же.

соборности. П.С. Авсенеу удалось сформулировать теоретическое основание единства человечества. Он пишет, что «лицо тем выше, чем ближе его характер к общему типу народа, а через него человечества. Богочеловек есть человек всех народов и всех времен человек вечный»²⁶. По П.С. Авсенеу, философия, несмотря на разнообразие существующих характеров, рассматривает человека именно как всеобщий тип. При этом существующие в человечестве отличия складываются в результате воздействия внешней среды и в силу специфики хозяйственной деятельности.

Очевидно, что в рамках такого подхода важную роль в философской системе П.С. Авсенева должна занимать этнопсихология. Он последовательно рассматривает и характеризует «главные племена рода человеческого» и дает «частнейшую характеристику замечательнейших в истории человеческого рода народов», к числу которых он относит и русских. Он пишет: «Россия в отношении к Западу представляет противоположность. Там большею частью мелкие государства, отделенные одно от другого самою природою... В России, напротив, видим слияние племен, которому благоприятствует ее ровное местоположение»²⁷. Очевидно, что этнопсихология П.С. Авсенева роднит его не только с философией славянофильства, получившей свою окончательную философскую концептуализацию как раз в середине XIX века в работах И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина, но и с некоторыми направлениями в русской философии XX века: схожие идеи можно найти у Н.А. Бердяева, евразийцев, Л.Н. Гумилева, И.А. Ильина и др. В частности, например, Н.А. Бердяев писал: «Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине»²⁸.

Человек, по П.С. Авсенеу, обладает способностью к сердечному ведению, не ограниченному пространством и временем. Это особого рода ведение представляет собой особенную форму познания, противопоставляемую как чувственному восприятию, так и рациональному логическому мышлению. Способность к такому ведению, дающемуся непосредственно и целостно, обусловлена пребыванием в человеческом сердце души, которая, по П.С. Авсенеу, об-

²⁶ *Феофан (Авсенева), архим.* Из записок по психологии. С. 4.

²⁷ Там же. С. 138.

²⁸ *Бердяев Н.А.* Русская идея // Самопознание: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 14.

ладает духовной и богоподобной сущностью. Мир же по сути, как указывает П.С. Авсенева, есть идея или мысль Божия, поставленная вне Бога и стремящаяся через бесконечно различные формы бытия стать тем, чем представляет ее ум божественный. Данное представление в полной мере справедливо и для человеческой души, которая в сущности своей, по П.С. Авсеневу, является идеей, однако поскольку идея сама в себе бесконечна, то она не может выразиться в полной мере ни в какой определенной форме бытия и потому обречена на постоянную их перемену.

Нужно отметить, что увлечение о. Феофана философией платонизма, как представляется, было обусловлено общим духом времени, в которое ему было суждено разрабатывать свою систему²⁹. Так, например, именно в это время современник и коллега П.С. Авсенева по Киевской духовной академии О.М. Новицкий пишет первое фундаментальное исследование по истории древней философии на русском языке, получившее название «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований». Следует отметить, что другой современник П.С. Авсенева и выходец из Киевской духовной академии В.Н. Карпов осуществил перевод и издание на русском языке работ Платона, получившее высокую оценку в научном сообществе. Данное издание было дополнено комментариями самого переводчика, в которых тот предложил собственную интерпретацию философии Платона. Отличительной чертой взгляда Карпова на платонизм, как представляется, можно считать проведение параллелей между философией Платона и православием и попытку представить Платона как своего рода «христианина до Христа»³⁰. Тут нужно отметить, что, как указывает протоиерей Георгий Флоровский в работе «Пути русского богословия», по-видимому, для самого В.Н. Карпова Платон был, скорее, введением в святоотеческое умозрение³¹.

В отличие от В.Н. Карпова, который предпринял последовательную критику немецкой философской традиции, в философской системе П.С. Авсенева с очевидностью прослеживается сильное влияние немецкой философии, и это не только мистическое шеллингианство, о котором уже шла речь, но и немецкая мистическая традиция и романтизм. В соответствии с традициями шеллингианства огромную роль у П.С. Авсенева играет история души. Ее о. Феофан после-

²⁹Интерес к античному миру, который рождается из духа времени отмечает протоиерей Георгий Флоровский, см.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 239.

³⁰*Августин (Никитин), архим.* В.Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 72.

³¹*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 239.

довательно делит на три составляющих³²: личностные видоизменения, безличные состояния человека, состояния целостного развития человека со всех его сторон. Личностные видоизменения, по П.С. Авсенеу, составляют всеобщие или родовые, частные или видовые и единичные или индивидуальные. К безличным состояниям человека относятся: состояния страждущей личности, происходящие от расстройства головной нервной системы, то есть нервные болезни: (лихорадочный бред, воспаление мозга, головокружение, летаргический сон, эпилепсия, истерика, ипохондрия и т.д.); чисто безличные состояния, состоящие в преобладании узловых нервной системы над головной безо всякой телесной болезни (сон, лунатизм, сумасшествие); смешанные лично-безличные состояния (способность предчувствий и т.д.). Помимо этого, П.С. Авсенеу выделяет состояния целостного развития человека со всех его сторон — естественная жизнь человека, к которой он относит происхождение души, возрасты, смерть, состояние души по смерти.

В соответствии с традициями русской философской мысли смерть рассматривается П.С. Авсенеу как безусловное зло и потому вопрос о ней становится вопросом нравственным. Особое внимание он уделяет проблеме prolongation жизни, которую он решает через призму идеи борьбы в душе человека двух сил: пожелательной и разумной (то есть борьбы в душе человека желаний и разума), связанной «в первую очередь с духовным самоутверждением, изменяющим и телесно-природное существование человека. Позднее эта позиция закрепляется в теории ортобиоза И.И. Мечникова»³³. По И.И. Мечникову, человеческое существование определяется его наличной природой и может радикально измениться, если удастся изменить саму человеческую природу. Согласно П.С. Авсенеу, преобладание желаний над разумом приносит смерть, и напротив, господство разума над пожеланиями дает телу жизнь, поскольку, пребывая в разуме, душа по всему телу рассеивает свое благотворное влияние: «Дабы различные пожелания душевные своею превосмогающею силою не отвлекали жизни от тела и не убивали его, для сего, конечно, надобно, чтобы разум, как царь и возница, укрощал мятежные порывы бурного пламени»³⁴.

³²План «истории души» см.: *Феофан (Авсенеу), архим.* Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. С. 81–83.

³³*Замалеев А. Ф.* «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенеу) // Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 13.

³⁴*Феофан (Авсенеу), архим.* Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 302–303.

К сожалению, составить полную картину философских и богословских воззрений архимандрита Феофана (Авсенева), по-видимому, не представляется возможным. Связано это в первую очередь с отсутствием работ в полной мере отразивших его философскую систему. При жизни он практически не печатался, исключение составляет разве что ряд статей в журнале «Воскресное Чтение» и статья «Наблюдения над умирающими» в «Москвитянине» за 1852 г. В 1869 г. некоторые работы П.С. Авсенева были изданы под названием «Из записок по психологии» и до 2008 г. ни разу не переиздававшиеся. Первое их издание вышло уже после смерти автора, и отчасти поэтому, а отчасти потому, что они были изданы в составе «Сборника из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, ... изданного академией по случаю пятидесятилетнего юбилея ее» и соответственно, видимо, были подвержены редакторской правке, исследователь истории русской философии Г.Г. Шпет склонялся к мнению, что их нельзя считать корректным отражением философии Авсенева. В качестве аргумента Г.Г. Шпет приводит слова редактора, который сообщает, что в их распоряжении находится еще ряд довольно значительных статей Авсенева, помещение которых в настоящем издании «признано, однако ж, неудобным»³⁵. О некоторых идеях Авсенева сегодня есть возможность узнать лишь из переписки епископа Феофана (Говорова) Затворника, который был его слушателем.

Протоиерей Георгий Флоровский пишет: «В одном из своих писем, и с прямою ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли о всеобщей одушевленности мира, о «лестнице невещественных сил» в природе. Это — силы, «строящие вещи», в пределах промыслительного порядка. И «всякая вещь имеет свою невещественную силу, которая ее образует и держит, как ей положено при создании». Эти силы «душевного свойства», вещам присуща некая «способность инстинктуального чутья». Совокупность этих сил образует «душу мира». Это их общий субстрат»³⁶.

Как представляется, несмотря на указанные выше сложности, философское наследие архимандрита Феофана (Авсенева) требует тщательного изучения. Он начертал контуры многих магистральных направлений философии второй половины XIX–первой половины XX вв.: теорию ортобиоза И.И. Мечникова, некоторые идеи Н.Я. Данилевского, учение об интуиции, как оно развилось в конце XIX века, учение о бессознательном, задолго до возникновения психо-

³⁵Цит. по: Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 195.

³⁶Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 391.

анализа он рассматривает вопрос о толковании сновидений, пишет об участии человека в мировой жизни, жизни солнечной системы и планетной жизни и их влиянии на душевную жизнь человека, что, безусловно, делает П.С. Авсенева одним из значительных и оригинальных мыслителей своего времени.

Источники и литература

1. *Августин (Никитин), архим.* В.Н. Карпов — переводчик Платона // Воронежская беседа. Воронеж: Издательство Воронежско-Липецкой епархии, 2000. С. 64–74.
2. *Бердяев Н.А.* Русская идея // Самопознание: Сочинения. М.: Эксмо, 2008. С. 11–256.
3. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / Под ред. В.С. Иконникова. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. xxxvi+816+ii с.
4. *Замалеев А.Ф.* «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенева) // Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 3–14.
5. *Зеньковский В.В., протопресв.* История русской философии. М.: Академический проект: Раритет, 2001. 878 с.
6. *Лисовой Н.Н.* Освобождающая сила. О богословском наследии епископа Михаила (Грибановского) / епископ Михаил (Грибановский) // Епископ Михаил (Грибановский): сочинения, письма, жизнеописание. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; Издательство Московской патриархии Русской Православной Церкви, 2011.
7. *Прасолов М.А.* Между догматом и анекдотом: философия В.Н. Карпова и русский метафизический персонализм // Труды преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии. Воронеж: Издательский отдел Воронежской православной духовной семинарии, 2012. Вып. 6. С. 9–22.
8. *Прасолов М.А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 354 с.
9. Пятидесятилетие Императорского университета св. Владимира. 1834–1884. Речь, произнесенная на юбилейном акте университета ордин. проф.

- М. Ф. Владимирским-Будановым. Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. 59 с.
10. *Струве П.Б.* Ученый, деятель, мудрец Н.И. Пирогов // *Patriotica: Россия. Родина. Чужбина.* СПб.: РХГИ, 2000. С. 225–230.
 11. *Феофан (Авсенев), архим.* Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского губернского управления, 1869. XVI, 246 с.
 12. *Феофан (Авсенев), архим.* Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. 335 с.
 13. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. 608 с.
 14. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Сочинения.* М.: Правда, 1989. 602 с.

А.В. Шевцов

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ М.И. КАРИНСКОГО

Предметом рассмотрения в статье стали философские взгляды М.И. Каринского (1840–1917) — профессора Санкт-Петербургской духовной академии. Прослежена связь его воззрений с традицией философствования в духовных академиях, а также выявлены источники и параллели философии М.И. Каринского: древнегреческая мысль Анаксимандра, Платона, Аристотеля и неокантианские теории. Каринский дает оригинальное толкование некоторых концепций логического учения — таких, как самоочевидные истины, агрегат. Поставлен вопрос о предвосхищении Каринским учений о явлениях, феноменологии как разновидности скептицизма.

Ключевые слова: Духовно-академическая философия, М.И. Каринский, классификация выводов, агрегат, самоочевидные истины, логика, история философии.

Наследие выдающегося отечественного философа М.И. Каринского (1840–1917) по-прежнему изучено в недостаточной степени. Исследования текстов философа, в основном, были обращены только к отдельным темам, но подробного и всестороннего изучения его творчества фактически не предпринималось. Только сейчас в нашей стране ситуация начинает меняться. Отдельные факты и вехи биографии Михаила Ивановича Каринского могут и должны рассматриваться с целью понимания эволюции взглядов философа. В данной статье идеи М.И. Каринского сопоставляются с концепциями его современников, а также предпринята попытка найти точки пересечения взглядов мыслителя с другими учениями, а также попытка отыскать параллели его идеям в современной ему науке и философии. Проводится мысль о неразрывности историко-философской биографии мыслителя с общей ситуацией в развитии философии в конце XIX — начале XX веков.

Михаил Иванович Каринский происходил из семьи духовного сословия, он родился 4 (16) ноября 1840 года в Москве в семье дьякона Петропавловской

Александр Викторович Шевцов — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета; МАИ) (ashevzov@mail.ru).

церкви, Иоанна Александровича Каринского, мать — Марфа Евдокимовна. Семья Каринских проживала в районе, который в XIX веке назывался Божедомкой, по прозванию улиц и переулков вокруг учрежденной Мариинской больницы. В 1840 году в Петропавловской церкви Сретенского сорока при Мариинской больнице, в которой служил отец будущего философа, был крещен и Михаил. В этом районе селился тогда преимущественно бедный люд, и учрежденная императрицей Марией Федоровной, супругой императора Павла, больница должна была стать не только лечебным учреждением, но и местом, где нищий, бездомный люд мог рассчитывать на отдохновение и помощь. Мария Федоровна с 1796 года выступала попечителем этого проекта. С 1804 года, когда закладывалась больница в Москве, за Самотеком на окраине роши, практически одновременно с заложенной однотипной больницей в Петербурге на Литейном проспекте, императрица постоянно справлялась о продвижении дел и работ по строительству и организации больниц в столице и в Москве. Московская больница строилась с 1804 по 1818 годы, по замыслу архитектора И. Жилярди, и как ныне установлено, являлась точной копией здания Мариинской больницы, сооруженной в Петербурге по проекту архитектора Д. Кваренги в 1802–1805 годах. По своим архитектурным формам здание больницы классическое, по центру которого была вписана церковь: звуки служб должны были разливаться по палатам. Петропавловская церковь при больнице на Божедомке была освящена в 1806 году. Ансамбль больницы по замыслу архитекторов (в проекте московской участвовал также и А. Михайлов, один из авторов проекта Большого театра) должен был примыкать к парку. Позднее, в память и благодарность добродетелям императрицы Марии Федоровны и больницу, и рошу стали именовать Мариинскими (сейчас этот район Москвы называется Марьино роша). При Мариинской больнице были построены два отдельно стоящих и однотипных жилых флигеля. В одном из этих жилых флигелей жила семья Достоевских, а в другом проживали семьи священников и врачей, и там же проживала и семья Каринских. Ныне в одном из флигелей по адресу московской больницы по улице Достоевского, дом 4 находится музей писателя Ф.М. Достоевского.

По воспоминаниям биографов писателя, давать уроки закона Божия к детям, Федору и его старшему брату Михаилу, по установившейся в храме традиции приходил дьякон из больничной Петропавловской церкви, так как было заведено, что священники этой церкви не только служили, но и лично посещали проживавших в приюте и домах при больнице людей. Воспоминания ранних лет, проведенных на Божедомке, впечатления от общей атмосферы, царившей

здесь, в жилом флигеле Мариинской больницы, впоследствии послужили сюжетом Ф.М. Достоевскому к его раннему произведению «Бедные люди».

Биографические параллели Достоевского и Каринского относятся не только к ранним годам писателя и философа, они будут пересекаться и в Петербурге. Например, в учрежденном Ф.М. Достоевским «Гражданине» будут впоследствии публиковаться рецензии на несколько вышедших работ М.И. Каринского.

Каринский, как было принято в те годы в семьях людей духовного сословия, сначала обучался в духовном училище, по окончании которого был зачислен в духовную семинарию, и, закончив ее с отличием в 1858 году, был принят без вступительных испытаний в августе того же года в Московскую духовную академию. М.И. Каринский с отличием закончил МДА 28 сентября 1862 года со степенью магистра богословия¹. Окончание М.И. Каринским академии относится ко времени, связанному с подготовкой к принятию в 1863 году нового устава духовных академий России. По всей вероятности, отец будущего философа, который стал к тому времени уже священником Петропавловской церкви, особо не настаивал на дальнейшей духовной карьере сына, а возможно и на семейном совете было принято такое решение, поскольку по окончании своего обучения в академии, М.И. Каринский не изъявил желаний сразу защищать диссертацию и первые шесть лет своей педагогической деятельности преподавал древнегреческий, латинский языки, психологию и педагогику, гражданскую историю в Вифанской и Московской духовных школах.

Принятие нового устава духовных академий благотворно сказалось на повышении качества обучения, что, в целом, произвело прогрессивное воздействие на общую научную и учебную атмосферу в духовных академиях. С принятием трех уставов духовных академий в 1809–1814 годах, 1869–1870 годах и 1884 году можно говорить о развитии духовно-академической философии, оказавшей существенное влияние на развитие русской философии. Например, «... было принято положение о духовном образовании в академиях для мирян, а не только, как прежде, монахов. Это касалось и студентов, и преподавателей»². Так как с 1850-х годов кафедры философии в университетах России были за-

¹Архивный источник Центрального исторического архива Москвы (ЦИАМ). Ф. 229. Оп. 4. Д. 1633 (об обучении М.И. Каринского в семинарии и Московской духовной академии, 8 страниц).

²*Введенский А.И.* Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. С. 91.

крыты, а в академиях философия сохранилась, то многие университетские преподаватели философии продолжили работать в академиях. С 1863 года в духовных академиях философия получила новый импульс к развитию: ставилась цель философски осмыслить богословие. В академиях с этого времени складывается очень сильная логическая школа, поскольку логика рассматривалась необходимой дисциплиной не только при составлении проповедей, приобретении навыков гомилетических рассуждений, но и для анализа речей, касающихся толкования догматических вопросов.

Духовно-академическую философию XIX века в России традиционно оценивали и всегда принципиально воспринимали сквозь призму либо богословия, либо философии, особенно после реформ 1863 года. Однако, современный исследователь духовно-академической философии И.В. Цвык, прослеживая два исторических типа толкований и определений богословия и философии, характерных для XIX века, обнаружила их признаки еще в эпохе Патристики — у каппадокийцев, Иустина, Климента³. Так, согласно первой трактовке, как православные богословы, так и западноевропейские ученые были убеждены в том, что философию и теологию очень сложно разделить и рассматривать вне их взаимной обусловленности, вне исторической традиции, по которой философия предоставляла теоретическое обоснование богословию, а науки богословия являлись координирующим центром, поставлявшим понятийный аппарат и обоснование целей познания. То есть при таком подходе академическая традиция характеризовалась только лишь как богословская. Вторая традиция отождествляла философию и богословие. И.В. Цвык писала о более точной, третьей трактовке в оценке духовно-академической философии: «Этот подход в течение нескольких последних лет утверждается в современной исследовательской литературе и состоит в признании важной роли духовно-академического философствования в общей картине развития русской философской мысли»⁴.

Преподаватели и ученые духовных академий были известны своими исследованиями не только как сильные историки философии, но и как весьма серьезные интерпретаторы древних текстов. Например, В.Н. Карпов, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, на чье место впоследствии пришел Каринский, был известен как первый переводчик на русский язык практически всех произведений Платона. Однако характерно, что занятиям профессо-

³Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002. С. 25.

⁴Цвык И.В. Там же. С. 26.

ров духовных академий наряду с историко-философскими наблюдениями были присущи также и проведение логических исследований. Василий Николаевич Карпов, в частности, в логике также провел оригинальные для своего времени исследования, суммировав их в «Систематическом изложении логики», работе 1856 года. В логике Карпова чувствовалось очень сильное влияние рецепций платонизма, выразившееся в усмотрении логических взаимосвязей, взаимообусловленностей сотворенного мира с миром идей, последние, собственно, будучи первичными в уме Бога, логически (как по своей внутренней логике) определили мир. Конечно, здесь явно присутствовали и чувствовались также и неолейбницеанские мотивы, что только подчеркивало не только оригинальность логической концепции Карпова, но и безусловно служило закономерной гармонизации этой концепции со всей многовековой богословской и философской мыслью.

Традиция философствовать в академиях имела очень древние истоки, закладывавшиеся в раннехристианском времени: сотворенный мир до определенных пределов доступен постижению разумом, тварная иерархия нашла отклик как рецепции Платона, платоновской онтологии в творениях апологетов, отцов Церкви. Иерархия идей Платона, затем и неоплатоников имело свое отображение в действительности, в сотворенном мире, но восприятию этого грандиозного замысла должно предшествовать созерцание, понимание, что очень совпадало у духовно-академических философов с аналогичными творческими установками, например, у немецких, так сказать «ранних» неокантианцев, людей верующих. Это традиция, восходившая к Шлейермахеру, Тренделенбургу, Зигварту и Лотце. В этом контексте рецепций платонизма, продумывание в платонической традиции устройства действительного и сотворенного мира оказывалось вместе с тем умосозерцанием онтологии мироздания, что было возможно повторить для человеческого удивления и восхищения перед силой Божественного замысла, если познакомиться с методом логики. Поэтому интерес к логическим исследованиям в отечественной духовно-академической философии был вполне обоснован: философски осмыслить христианство. Преподаватель М.И. Каринский, по-видимому, имел склонность к логическим исследованиям и проявлял интерес к проблемам логики. П.И. Горский-Платонов, научный руководитель, правивший магистерскую диссертацию Каринского⁵, отмечал, что Каринский писал сложно, докапываясь до самых первых причин, проверяя и перепроверяя

⁵ Горский-Платонов П.И. Голос старого профессора по делу Лебедева. М., 1900. С. 15–16; Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии // ЖМНП. 1918. Т. 2. С. 15. Примеч.

по шагам собственные выводы так, словно он видел перед собой цельную картину развития идей. Поэтому, когда в 1867 году в Санкт-Петербургской духовной академии образовалась вакансия на кафедре логики и психологии в связи со смертью профессора В.Н. Карпова, Каринский пожелал занять вакантное место и представил на конкурс свою программу. В тот раз конкурс Каринский не выиграл, кафедру занял профессор А.Е. Светилин, однако программа молодого соискателя не осталась незамеченной и была высоко оценена.

Когда в 1869 году М.И. Каринский был приглашен в Санкт-Петербургскую духовную академию на кафедру метафизики, и 9 июня 1869 года вышел соответствующий приказ ректора⁶, то по свидетельству И.А. Чистовича, профессора академии, о кандидатуре Каринского в академии уже были высокого мнения, благодаря тем высоким оценкам, которыми была ранее отмечена его программа по логике.

15 августа 1869 года Каринский стал доцентом кафедры метафизики в СПбДА, а уже в 1874 году он перешел на кафедру истории философии, что объясняется, очевидно, его особым интересом к историко-философской проблематике и равнодушием к созданию метафизических систем. Этот переход, который состоялся 13 мая 1874 года, сыграл большую роль в становлении Каринского как философа. С.М. Лукьянов⁷ и А.Л. Катанский⁸ единогласно утверждали, что Каринский мотивировал это осторожностью, а также и некоторой неготовностью «выработать самостоятельную систему философии». М.И. Каринский преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии 25 лет, с 1869 по 1894 год, когда оставил преподавательскую деятельность в звании заслуженного ординарного профессора. В академии он читал, главным образом, курсы по древней и новой философии. Кроме того, с 1882 по 1889 год Каринский также читал лекции по истории философии, логике и психологии на Высших женских (Бестужевских) курсах, а в 1891–1892 учебном году и на Педагогических курсах.

Принадлежность Каринского к духовно-академической традиции определила и его интерес к гносеологическим проблемам и к логике: это также было характерно для духовно-академической философии. Если сравнивать, напри-

⁶ *Чистович И.А.* Санкт-Петербургская духовная академия за послед. 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 134.

⁷ *Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМ-НП. 1917. Январь. С. 14.

⁸ *Катанский А.Л.* Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль. С. 196–197.

мер, время профессоров духовных академий периода первых уставов и вплоть до 1868–1869 годов, то есть условно — до времени второго устава с «гоголевским периодом русской литературы»⁹, то академическое поколение конца 1860-х годов XIX века, поколение, к которому относился и Каринский, и чей творческий расцвет начался после принятия второго устава — этот ряд академических философов творил уже в «период Достоевского в русской литературе».

Необходимо отметить и определенный качественный уровень, заданный научной атмосфере сложившейся в академической науке и философии трудами профессоров философии Сидонского, Голубинского и Карпова, которые своими работами по философии заложили академический канон. В 1833 году Сидонский выпустил «Введение в науку философии», которое стало одним из первых духовно-академических учебников по философии¹⁰. Затем, с 1833 года кафедру философии петербургской духовной академии занял Василий Николаевич Карпов, который уже окончательно своими трудами построил теоретическое обоснование роли философии и ее предмета. В 1840 году Карпов, также как и Сидонский выпустил «Введение в философию», в которой дает описание характерной, с его точки зрения, черты русской философии: гармоничного сочетания внешних чувств, разума и веры. Этим трем типам познания у Карпова соответствовали и три типа бытия — физическое (чувственное), метафизическое и духовное¹¹. Концепция Карпова о трех видах познания легла в основание специфической черты русской философии: триединая идея познания согласовывалась с динамикой платоновской диалектики идей, и которая, в свою очередь, отображалась в идее христианского триединства, в Троице.

В.Н. Карпов, как представитель Петербургско-Московской школы «верующего разума», считал основанием философии сознание человека как факт внутреннего опыта, уже непосредственно известный, ясный и который поэтому не нуждается в каком-то особом виде доказательства. Мир и так воспринимается всеми людьми адекватно, то есть согласовано, и эти восприятия, в свою очередь, также действительны, поэтому нет необходимости принимать картезианскую точку зрения о каком-то сверхглубленном (аподиктическом) доказательстве как определенной демонстрации источника мышления о мире.

Каринский в дальнейшем продолжил идею Карпова в своем учении о самоочевидных истинах. Логика в академической философии традиционно вос-

⁹См.: Чернышевский Н.Г. Очерки гоголевского периода русской литературы // Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2-х тт. Т. I. М., 1986. С. 245–246; 262, 273.

¹⁰Цвык И.В. Духовно-академическая философия... С. 62.

¹¹Карпов В.Н. Введение в философию. СПб., 1840. С. 29–30.

принималась как исходное учение о богопознании, а затем уже о мире и человеке. Очевидно этим объяснялся интерес Каринского к логике, но постепенно русский ученый распространил логику и на исследование философских вопросов, придав логической науке первостепенное место как критической теории. В упомянутом выше конкурсном проекте Каринский отмечал значение изучения логики не только для исследований законов мышления, но и важность логической проверки при исследованиях текстов прошлого.

По новому уставу преподавателям академий разрешались заграничные командировки для знакомства и изучения самых передовых достижений в науках. Поэтому важной вехой в творческой биографии М.И. Каринского стала научная годичная командировка в Германию, в знаменитый Геттингенский университет (с 15 апреля 1871 года по 15 апреля 1872 года). По возвращении в Россию, Каринский написал и опубликовал самостоятельный труд, «Критический обзор последнего периода германской философии» (1873)¹², появление которого ознаменовало собой начало развития философской работы Каринского. Написание таких отчетов в годы пореформенного обновления духовных академий было обязательным, так как командировки оплачивались из казны. В 1872 году Каринский стал членом Совета академии, что было признанием научных достоинств его исследования, а 24 сентября 1873 года ему было присвоено звание экстраординарного профессора¹³.

Об органической включенности М.И. Каринского в философскую и научную деятельность в России второй половины XIX века говорит и его знакомство с В.С. Соловьевым, их совместная деятельность в Петербурге. Это знакомство, по нашему предположению, могло состояться после возвращения Каринского в Россию и после издания «Критического обзора последнего периода германской философии» в 1873 году. С весны 1874 года можно говорить не просто о знакомстве Каринского с Соловьевым, а о их плодотворном творческом общении и научном сотрудничестве, которое устанавливается окончательно после того, как литературная и служебная деятельность В.С. Соловьева оказалась связанной с Петербургом.

Кроме этого, важно отметить, что Каринский выступил официальным оппонентом на защите диссертации В.С. Соловьева. В своем труде С.М. Лукьянов

¹²Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.

¹³Шевцов А.В. Философские воззрения М.И. Каринского: Дис. канд. филос. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. 2014. С. 22–23. Эл. версия: URL: http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Shevzov_A.V._thesis.pdf. (Дата обращения: 03.11.2014).

привел весьма любопытные сведения о М.И. Каринском, которые могут послужить важными источниками, проясняющими образ этого мыслителя¹⁴. Освободившееся место на кафедре философии в Московском университете после смерти П.Д. Юркевича вызвало обсуждение на факультетском собрании 14 октября 1874 года, когда кандидатуру Каринского под литерой «А» впервые выдвинул и защищал профессор А.Н. Иванцов-Платонов. Вторым кандидатом, сыном ректора С.М. Соловьева, В.С. Соловьев не имел еще степени магистра, Каринский имел звание профессора, но не имел ученой степени (доктора). Хотя ученый совет тогда и высказался в пользу В.С. Соловьева, но в итоге на данную кафедру был приглашен профессор М.М. Троицкий из Варшавского университета.

24 ноября 1874 года, как об этом подробно писал С.М. Лукьянов, М.И. Каринский выступил одним из официальных оппонентов на защите диссертации В.С. Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874). Официальными оппонентами были Срезневский, Владиславлев, Каринский, а частными — Де Роберти, Лесевич, Вольфсон, Идельсон, причем оппоненты Де Роберти, Лесевич и Каринский выступали с критикой диссертации. «В довольно нелестном тоне отозвался также профессор духовной академии г. Каринский», — отмечал С.М. Лукьянов¹⁵. По свидетельству Н.Н. Страхова, (его статья была опубликована 2 декабря 1874 года в «Гражданине», редактором издания был Ф.М. Достоевский): «...проф. Каринский сказал несколько слов о том, что диспутант не обратил внимания на гносеологическую сторону позитивизма и, следовательно, не опроверг самой сильной его опоры»¹⁶. Как следовало из стенограммы защиты, Каринский остался не вполне удовлетворен ответами Соловьева, так как ясного ответа, что такое позитивная философия и как в этой философии выстраивается теория познания, не получил, но, в то же время, не стал на нем настаивать.

В будущем В.С. Соловьев и М.И. Каринский продолжали общаться на почве общих научных интересов. Например, в одном из опубликованных в журнале «Мысль и слово» писем Соловьев просил редактора «Православного обозрения» Преображенского напечатать статью М.И. Каринского «Явление и действительность». Эта статья М.И. Каринского увидит свет в 1878 году в «Православном обозрении» во многом и благодаря мнению В.С. Соловьева.

¹⁴ Лукьянов С.М. О Вл. С. Соловьеве... Т. 2. Кн. 2. Пг., 1918. С. 49, 63, примеч.

¹⁵ Лукьянов С.М. Там же. Кн. 1. Пг., 1916. С. 418.

¹⁶ Там же. С. 428.

Кроме того, оба мыслителя причастны к созданию Философского общества в Петербурге: М.И. Каринского и В.С. Соловьева объединяло общее стремление к развитию философского образования и институционализации философии в России. Как отмечал А.В. Соболев, исследователь истории религиозно-философского общества памяти В. Соловьева, «создать философское общество в России впервые попытались в Петербурге зимой 1879/80 г. после ряда предварительных обсуждений на квартире товарища министра финансов Ф.Г. Тернера. 15(27) февраля 1880 г. было созвано совещание учредителей будущего философского общества для выработки устава. Учредителями были Вл. Соловьев, Н. Страхов, Э. Радлов, М. Каринский, К. Бестужев-Рюмин, Д. Цертелев, А. Светилин и некоторые другие лица»¹⁷. Однако, как подчеркивал А.В. Соболев, первые попытки создания философского общества в Петербурге потерпели неудачу, поскольку тогдашний министр внутренних дел Д.А. Толстой посчитал это «праздной затеей и не утвердил устав». Более успешно создание такого общества прошло в Москве, там его удачно «закамуфлировали» безобидным словом «психология»¹⁸, 15 июля 1884 года устав Московского психологического общества был утвержден, а 24 января 1885 года общество собралось на свое первое заседание под председательством философа профессора Московского университета М.М. Троицкого. Справедливости ради, надо сказать, что психологическая наука тогда, в последней четверти XIX века только становилась, уточнялся ее предмет, базовые посылки и поэтому психологию, психологические предметы еще отчетливо не отделялись от философской теории познания, от когнитологии, теорий рефлексов. Предмет психологии числился по кафедре философии и читался философами: психологию в тот период воспринимали как часть теории познания, как науку о мышлении, стоявшей на перекрестии логики и медицины. Отметим также, что возрождение неокантианских познавательных открытий в научной сфере, которое имело место не только в Европе, но и в России, привело к всплеску и образованию из недр философии совершенно новых наук, например, идея макрокосмоса и микрокосмоса — прочтения человека как организма, находящегося в гармонии со Вселенной — привело к образованию биологии, поэтому возникновение в Москве «Психологического общества» было вполне обосновано методологически. В выпусках учрежденного журнала «Вопросы философии и психологии» видим регулярно публиковавшиеся спис-

¹⁷ Соболев А.В. К истории религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник' 92. М.: Наука, 1994. С. 102.

¹⁸ См.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 3. СПб., 1911. С. 260. Соболев А.В. К истории... С. 103.

ки членов-учредителей и действительных членов Психологического общества: в них присутствовали практически все философы и ученые России, это и Каринский, В.С. Соловьев, Сеченов, Мечников, Менделеев и многие другие.

И впоследствии, надо сказать, В.С. Соловьев высоко ценил М.И. Каринского как ученого, прислушивался к его мнению. Ю.А. Квасова приводит пример, когда Соловьев в 1890 году в своей статье о книге кн. С.Н. Трубецкого «Метафизика в древней Греции» выразил готовность, «не читая (отчасти ввиду рецензии Э.Л. Радлова), причислить монографию М.И. Каринского «Бесконечное Анаксимандра» к трудам самостоятельным и основательно продуманным»¹⁹.

Русский философ Э.Л. Радлов, считавший себя учеником М.И. Каринского, следующим образом выражал свое мнение о научной деятельности своего наставника: «Во всех своих работах он [Каринский] выказал одинаковую добросовестность, аналитическую способность и самостоятельность, и ежели доньше можно было утверждать, что хотя на русских философах и отразились самые разнообразные направления западноевропейской мысли, но русской философии нет, то теперь это уже неверно: вклад М.И. Каринского настолько значителен, что его имя будет упоминаться наряду с крупнейшими мыслителями, занимавшимися логикой и гносеологией»²⁰.

По смысловому единству и по временным границам, к историко-философским трудам Каринского первой половины 1870-х годов примыкает и довольно интересная критическая статья «К вопросу о позитивизме» (1875), главной идеей которой стал последовательно проведенный Каринским логико-философский анализ «основоположений» позитивизма. В результате, в данном исследовании Каринский показал, что в своих гносеологических предпосылках или основоположениях (*Grundzuege*, нем.) позитивной философии содержится изначальное скептическое недоверие опыту. Поэтому философ обозначал терминами «скептические направления» те из разновидностей философии, которые вносили в рассуждения дополнительные понятия, концептуальные сущности для обоснования своей «позитивности» по отношению к исследуемым фактам действительности, как нечто еще добавленное, дополнительное, кроме этой самой действительности. Каринский обозначал данные разновидности философии скептическими направлениями по их отношению к фактам реальности или истинной действительности. Например, очевидно, что философ трактовал в ка-

¹⁹ Квасова Ю.А. Жизнь и научное творчество М.И. Каринского... С. 25.

²⁰ Радлов Э.Л. Ученая деятельность профессора М.И. Каринского // ЖМНП. № 12. 1895. С. 53–54.

честве «скептицизма» особого рода в новом позитивизме набиравшую популярность феноменологию. Каринский полагал, что дополнительные понятия создаются вследствие недоверия к восприятию, к опыту, поэтому им делается вывод, что незачем вводить в философский дискурс новые термины, «феномены», «феноменальное», если есть привычные слова «явление», «явленности»²¹.

Ко второму периоду философской эволюции ученого относится временной отрезок, охватывавший конец 1870 годов, точнее 1878–1880 годы. В это время появилась знаковая статья «Явление и действительность» (1878)²², вышедшая в «Православном обозрении», в которой Каринский намечал новый предмет и критически оценивал саму возможность аподиктического познания действительных предметов. Но по своим идеям статья «Явление и действительность» восходила к работе «К вопросу о позитивизме» 1875 года, что указывает на интерес мыслителя и к проблематике современной ему философии.

По поводу терминологии Каринского отметим следующее: дело в том, что ко времени его стажировки в Германии в 1871/72 году, такие философские направления как эмпириокритицизм еще только образовывались, либо еще не сформировались вовсе как, например, классическая феноменология (Гуссерль), однако Каринский довольно отчетливо определил познавательные интуиции. Он интуитивно предполагал, как пойдет развитие мысли и поэтому для обозначения новых тенденций в философии использовал термины «новый эмпиризм», «новый», «новейший позитивизм», «новый скептицизм», поэтому его не устраивал ни рационализм, ни эмпиризм. Источником современной ему рациональной философии Каринский считал критическую теорию И. Канта. Но даже в самой критической теории, если правильно применить логическую проверку ее основоположений, обнаруживались не до конца проведенные исследования. Таким образом, оказывалось, что аксиомы рациональных теорий были только теоремами, а сама аксиоматика находилась в более глубоких пластах представлений. Каринский постоянно требовал всей строгости, прежде чем согласиться с какой-либо теорией. Поэтому логику Каринский рассматривал как своего рода строгую методологию, которой должен уметь пользоваться ученый при проверке знания и его структуры, прежде чем принять как аксиому. Так, например, при исследовании теории познания Тренделенбурга, Каринский принял у него за существенное знание только концепции цели и движения.

²¹ *Каринский М.И.* К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. 1875. № 10 (октябрь). С. 345–375.

²² *Каринский М.И.* Явление и действительность // Антология феноменологической философии в России / Под общ. ред. И.М. Чубарова. М., 1998. С. 18–52.

Каринский уже в своей работе о позитивизме высказал мысль об общей неясности логического исследования и вытекающих из этой непроясненности заблуждений в гносеологии. Так, Каринский установил и убедительно показал понятийную путаницу, связанную с заменой на понятийном уровне логических исследований психологическими обозначениями, то есть когда называлось логическим предметом то, что на самом деле было чисто психологическим объяснением. Извне могло показаться, что по своему смыслу психологическое и было на самом деле логикой. Философ показал, что называется «психологией» и что называется «логическими исследованиями». По Каринскому, это была типичная для его времени существенная методологическая ошибка, подмена понятий. Здесь Каринский привел наиболее сильный аргумент против «психологизма» в «новом позитивизме», который со всей очевидностью показывает, по нашему мнению, существо отношений ученого к проблеме смешивания логики с психологическими составляющими понятиями в умозаключении, и наоборот, все опасности при смешении, когда психические элементы опыта выдавали за логические факты и умозаключения: «психологические объяснения веры [убежденности в достоверности] нужно остерегаться смешивать с логическими объяснениями ее оснований»²³. Похожие опасения будет к началу XX века выдвигать и основатель классической феноменологии Э. Гуссерль («Логические исследования» Гуссерля, том I, выйдет только в 1901 году).

Надо сказать несколько слов о влияниях испытанных Каринским во время стажировки в Германии. У Каринского нет зафиксированного мнения о своих учителях в философии, нет указаний на научное руководство, поэтому при реконструкции взглядов философа необходимо руководствоваться анализом его текстов, например, «Критического обзора...» или упоминания мнений его учеников, Миртова²⁴, Радлова, Алексея Введенского, В. Серебренникова²⁵. Во время стажировки Каринского в Германии, в Геттингенском университете в 1871–1872 годы читал лекции Герман Лотце, который по единодушному признанию, встречающемуся у многих современников Каринского, не создал своей школы философии, но идеи и взгляды Лотце производили на слушателей существен-

²³ Каринский М.И. К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. 1875. С. 29.

²⁴ Миртов Д.П. М.И. Каринский и его философские воззрения // Мысль и слово (Философский ежегодник под ред. Г.Г. Шпета, 1917–1921 гг.). Т. 2. С. 8.

²⁵ Серебренников В.С. Новая книга о философии Канта (О Каринском и его теории) // Вопросы философии и психологии. 1894. № 23. Май. С. 409–423.

ное влияние. Причем, это отмечали и многие ученые и философы (это мнение мы встречаем и у Радлова, и Миртова²⁶).

Некоторые интересные факты из творческой биографии Каринского встречаются в работе современного отечественного психолога Ю.А. Квасовой²⁷. Квасова привела высказывания Каринского, отраженные им в «Критическом обзоре...», что из его немецких учителей выделялся своими лекциями Лотце. Каринский писал в этой связи, что «...лекции Куно Фишера в Йене были захватывающими, живыми и пленяющими аудиторию, но зато лекции по логике Лотце были привлекательны трудной умственной работой»²⁸. Из Геттингена Каринский совершил поездки в Йенский университет, где слушал в начале осеннего семестра 1871 года лекции К. Фишера по истории древней философии и Фортлаге по метафизике и логике. М.И. Каринский побывал также и в университете Гейдельберга, где он слушал лекции Эдуарда Целлера по психологии и философии права, Рейхлина-Мельдига по эстетике и Каспари по истории материализма. Можно заключить, что все прослушанные Каринским курсы философских наук повлияли на становление русского мыслителя, но наибольшее влияние на его творчество, на наш взгляд, произвели все же лекции Лотце в Геттингенском университете.

Высоко оценивал Каринский и значение Целлера для истории философии. Эдуард Целлер принадлежал к широко известной плеяде немецких историков-доксографов, ученых антиковедов: Шлейермахер, Кранц, Дильс, Брандис. Каринский в своих текстах посвященных греческой философии постоянно опирался на толкования и переводы Дильса и Целлера. Например, если судить по работе Каринского «Бесконечное Анаксимандра» (1890), где русский философ сделал самый сложный перевод, с постоянной сверкой с Целлером и Дильсом, то можно с уверенностью сказать, что по методике работы с древнегреческими текстами, Каринского можно причислить к ряду заслуженных доксографов. В этой работе, «Бесконечное Анаксимандра», Каринский проанализировал по фрагментам Анаксимандра его, Анаксимандра, представление о бесконечном (как телесной природы, появляющейся путем выделения), показал концепцию беско-

²⁶ См.: Миртов Д.П. Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном: (Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX в.). СПб., 1914.

²⁷ Квасова Ю.А. Жизнь и научное творчество М.И. Каринского. Научная и педагогическая деятельность М.И. Каринского // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев / под ред. В.А. Бажанова. М.: РОССПЭН, 2012. С. 15–81.

²⁸ Каринский М.И. Критический обзор... С. 194.

нечного и как она была представлена у Архелая и Аристотеля; при этом Каринский пользовался как самими древнегреческими источниками, так и переводами Дильса и особенно Целлера. Каринский показал, что Анаксимандр понимал бесконечность как *сома* (тело, древнегреч.) телесной природы, которая появляется путем выделения из ничего в моменте смешения всех видов (*то метадо алло генос*, древнегреч.) сразу и во все пространство²⁹.

На протяжении всего творчества Каринский занимался историко-философскими исследованиями. Интересные работы, написанные по историко-философской проблематике, характеризуют его как разностороннего ученого: «Египетские иудеи» (1870), «Подложные стихи в сочинении иудейского философа Аристовула» (1876), «Аполлоний Тианский» (1877), «О связи философских взглядов с физико-астрономическими в древний период греческой философии» (1883), «Бесконечное Анаксимандра» (1890) и другие тексты. Наследие М.И. Каринского как историка философии оказывается весьма значительным, с учетом рукописных изданий лекций ученого, которые были литографированы либо самим Каринским, либо его учениками, например, Миртовым, Радловым, Алексеем Введенским, В. Серебренниковым и другими.

Эти лекции группировались по учебным годам, а также по тематике — по истории древней философии (понятие философии, задачи истории философии, разделение, периодизация истории философии, периоды греческой философии, школы ионийской, пифагорейской и элеатской философии, философия Гераклита, Анаксимандра, Платона и Аристотеля). В другом курсе лекций, который М.И. Каринский отвел истории новой философии, он изложил обзор философских учений Бэкона, Декарта, Гейлинкса, Мальбранша, Спинозы, Локка, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Причем, курсы его лекций были записаны не только им самим в стенах духовной академии, но также и слушательницами Каринского на высших (Бестужевских) женских курсах в 1886–1888 годах.

Особо отметим заслугу М.И. Каринского как редактора при первом переводе на русский язык труда Целлера «Очерк истории греческой философии» (1886). Что еще раз подтверждает высокий профессиональный уровень русской духовно-академической философии, ученых этой школы³⁰.

²⁹ См.: Каринский М.И. Бесконечное Анаксимандра. СПб.: Типография В.С. Балашова, 1890.

³⁰ Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с нем. С.Л. Франка. М., 2012. С. 342. Примеч.

Кстати, известен также и такой показательный факт, что в один и тот же учебный год, 1871/72, вместе с Каринским лекции Лотце в Геттингене слушал и Готлоб Фреге, последний приехал из Йены, так как там не было специальной комиссии по математике. После прослушанного курса у Лотце, Фреге написал и защитил свою вторую диссертацию уже с изрядной компонентой философии. Что же представляла собой концепция Лотце. Эта теория во многом восходила к учению об идеях Платона, которое перешло к Лейбницу. Лотце задумывал свой главный труд, «Микрокосм», учение о человеке, состоявшим из трех частей, учения о душе, логике и антропологии. Но за смертью автора, были окончены только две части — Учение о душе (психология) и учение о человеке (антропология). Кстати, перевод Лотце был сделан Евгением Коршем, знакомым М.И. Каринского в 1867 году. И готовился перевод логики Лотце, отработку этого курса Германом Лотце в Геттингене и воспринимали студенты, в том числе М.И. Каринский и Г. Фреге. Интересный факт, сблизивший ровесников, Каринского и Фреге — и тот и другой были людьми верующими. Так, Фреге окончил церковную школу в Мекленбурге, а затем теологический факультет. Происходил Фреге из семьи верующих лютеран, пиитов.

В «Критическом обзоре...» Каринский определил свое отношение к послекантовской философии, применив критический же метод Канта, и пришел к ряду заключений, что не все послекантовские философии были действительно глубоко продуманными и достаточно прогрессивными. Так, Каринский поставил особняком теории Тренделенбурга, за предложенное им в его «Логических исследованиях» (1840) описание развития и движения к цели, телеологическое движение; концепции Лотце, за оригинальное мета-платоническое описание бытия. С большой долей вероятности можно утверждать, что Каринский именно Лотце ставил выше всего как наиболее близко подошедшего к существу дела теории философского познания. Обобщающие выводы русского философа были такими: во-первых, каждое из направлений, Тренделенбурга, Лотце, Гербарта, Шопенгауэра и Гартмана, пыталось найти путь к познанию истинной реальности, опираясь на результаты критической философии; во-вторых, «ни одно из мировоззрений, развившихся внутри этих направлений, не выдерживает критики; в-третьих, на почве критической философии невозможно построить прочного мировоззрения, которое не отрицало бы возможности предметного знания»³¹. По Каринскому, необходимо сочетать критико-рационалистический подход к проверке получаемых выводов, но и по возможности доверять, полагаться на оче-

³¹ *Радлов Э.Л.* Ученая деятельность профессора М.И. Каринского. С. 15.

видную реальность. Причем, у Каринского не только действительность, данная нам в ощущениях истинна, но и представления человека, в том числе о Боге — то же могут быть истинны, особенно, если при таких построениях исходили из истинных основоположений. Главной методологией своей философии в процессе анализа теорий прошлого и при построении нынешних теорий Каринский видел логику. Причем, логика есть истинное познание, она должна не только из истинных посылок выводить истинные же заключения, она должна доверять разуму человека тоже, который способен к постижению самоочевидных истин реальности. Концепцию философии М.И. Каринского можно назвать теорией онтологического реализма.

К положительным мыслителям, то есть к философам позитивистского направления, Каринский относил ряд ученых, как правило, впоследствии названных неокантианцами, которые усомнились в праве рассудка на вынесение «достоверного» знания без критической же проверки на истинность, на достоверность всякого подобного знания. Во времена Каринского термин «неокантианство» еще не утвердился, не закрепился терминологически в научной литературе. Например, Каринский особенно ценил Адольфа Тренделенбурга, Фридриха Ибервега, Фридриха Дробиша за направленные этими философами вопросы к самой логической методологии, вопросы о праве выстраивать логические суждения. Каринский писал, что наиболее близок к формальному пониманию логики был Дробиш, Каринский его концепцию ценил за едва ли не геометрическую пропорциональность соответствий мышления высказыванию. Но и Дробиш не достиг идеала в логике. Ибервег и его логика, по Каринскому, их концепции были фактическим развитием гегелевской философии метафизики.

В отношении неокантианцев, или «полукантианцев», Каринский, рассмотрев систему Фриза, заключил, что самым положительным моментом этой системы было признание им за Кантом и его «Критикой чистого разума», некоего приоритета, который имеет разум при вынесении регулятивных суждений: «...закон ума с его идеями имеет исключительно регулятивное значение в процессе знания»³². Однако, по заключению Каринского, допускаемые у Фриза отступления от Канта были незначительны, поэтому неудивительно, что Каринский выделил продолжателя дела Фриза — Апельта. Концепция Апельта приобрела уже законченный вид. Исходя из того, что нигде у Канта нет доказанного предположения, что истина основывается на причинном предположении об отношении предмета к представлению и что познание только настолько объективно, насколько предмет есть основание (суждение) о нем (по толкованию Каринским Апель-

³² Каринский М.И. Критический обзор... С. 243.

та), Каринский заключил далее, что мысль Канта о возможности и необходимости сама, очевидно, могла возникнуть только при условии ранее уже имевшихся предрассудков (предпочтений, родившихся из предыдущего опыта).

Таким образом, Каринский согласился с Апельтом, что «... в системе идей мы не можем иметь особую науку, — в ней мы имеем только систему пограничных понятий нашего знания, которая может лишь разъяснить, чем именно не должно быть истинно сущее»³³. Русский философ предложил такое решение: 1) так как мы знаем, что мир, данный в опыте, не может быть закончен, а поэтому не может удовлетворять требованию нашего ума, то отсюда, 2) истинно сущее должно быть не таково, каким является оно в нашем опыте. Но это же предвосхищение критического отношения к некоторого рода «предфеноменологии». При разборе концепции Апельта и Фриза Каринский через анализ, или мета-анализ понятий бесконечного, пространства и времени пришел к фундаментальному заключению, что здесь имелось противоречие — с одной стороны, очевидна необходимость мысленного признания истинности безусловных требований ума, а с другой стороны, признание законности сомнения в приоритете требований ума над действительностью. И Каринский это обозначил как неразрешимую дилемму между Кантом и Фризом. От этого заключения Каринский логично пришел к выводу, что «здесь дело не в новом предложении решения этого противоречия, а дело здесь в основной ошибке «Критики чистого разума»³⁴. Это все касалось критических портретов различных философий, которые Каринский очерчивал в своем «Критическом обзоре...» (1873).

Наиболее выверенные решения «загадок» философии, конечно на то время, но и на некоторую перспективу, Каринский представил в своей докторской диссертации «Классификация выводов» (1880). Итак, к условно второму периоду философских исследований Каринского относится и создание русским философом оригинального и вполне самостоятельного исследования по логике: труд «Классификация выводов» (1880) — докторская диссертация, которую Каринский успешно защитил в Петербургском университете. Этот факт тоже сам по себе удивителен, ведь считалось, что академические ученые в силу специфики своего богословского предмета просто говорят на другом языке и в научном познании безнадежно отстают. Поэтому открытая, публичная защита Каринским своей докторской диссертации и именно в Санкт-Петербургском университете продемонстрировала всем очень высокий уровень подготовки академических ученых.

³³Там же. С. 251.

³⁴Там же. С. 260.

Считая логику одной из главнейших дисциплин философии, с помощью которой возможно познание, не только как открытие нового, но и в качестве проверки уже открытого знания, что тематически восходило в итоге к идеям о логике Лейбница, Каринский представил в «Классификации выводов» некую сплавленную логическую систему. Дело в том, что он считал, что в основаниях современной философии, по крайней мере немецкой, в основном в истоках находилось учение Канта. Каринский отождествлял рационалистический тип философии с Кантом, но используя сам критический метод Канта, он попытался задать и ответить на самые существенные, фундаментальные вопросы: вопросы о предпосылках мышления, об «основоположениях».

В «Классификации выводов» М.И. Каринский проанализировал все типы вывода и обнаружил, что все имеющиеся системы дедуктивной теории нуждаются в обновлении, потому что со времени Аристотеля силлогизм иногда, по третьей фигуре может пониматься как индуктивное положение. Поэтому требовалось внести определенные корректировки. В своем исследовании Каринский, определив вывод как логическое право перенесения из одного суждения элементов на соответствующее им место в другом суждении, высказал идею, что одной из типичных ошибок в логике была неразличимость между «перенесением» и «замещением». При замещении, происходит замена одной сущности на другую сущность, что есть логическая ошибка. При переносе, считал мыслитель, «сличаются», сравниваются только предикаты, качественные характеристики предметов, но сущность сравниваемых предметов остается неизменной. Онтологии сравниваемых предметов остаются неизменными.

Каринский разработал логическое учение об отношениях между предметами, что нашло свое место в логиках, учитывавших отношения при сравнении предметов. Эта концепция была продолжена учениками Каринского (Л.В. Рутковским, Г.И. Челпановым, С.И. Поварниным) в конце XIX века и начале XX века. Вначале Рутковский, а затем Поварнин обозначат в качестве исходной концепцией логическое учение Каринского как логику отношений, имеющую вид aRb , где R отношение предмета a к предмету b . После возвращения логики в университеты согласно постановлению 1943 года, теория М.И. Каринского получила признание в трудах П.С. Попова, Н.И. Кондакова, который относил логику Каринского к алгебраическим, к алгебре логики. Классификацией выводов Каринского занимались и такие известные ученые, как В.Ф. Асмус, Е.К. Войшвилло, Н.И. Стяжкин, А.А. Зиновьев.

Значительный интерес представляет работа М.И. Каринского «Об истинах самоочевидных» (1893). В ней Каринский продолжил разработку своей логической теории в отношении учения об истине в познании. В этой работе он провел также исследование учения Канта о концепции пространства и времени.

Подчеркнем, что Каринский выстраивал глубоко продуманную философию, соединенную с критической методологией, которой являлась логика. Но это в то же время был совершенно лейбницеанский подход к универсализации наук в их единстве в Боге, некая энциклопедия наук вокруг одного ствола. Идея лейбницеанской философии, универсальной науки (логики) восходила к рецепции платонизма.

Каринский не считал, что в философских науках присутствует реальное разделение, некие реальные модификации — мыслителя не устраивал ни рационализм, ни сенсуализм (эмпиризм). Он считал, что любое знание нуждается в фундаментальной, то есть логической проверке своих основоположений, своих аксиом. Только в этом случае знание будет истинным, и к тому же оно будет фундировано на истинных аксиомах. Таким образом, у Каринского вопрос о позитивизме сближался с вопросом о научном знании. Анализируя рационалистические и скептические теории, Каринский пришел к выводу, что достоверность основных посылок знания, то есть «самоочевидных истин», ни рационализмом, ни скептицизмом (эмпиризмом) не доказана. Общим их заблуждением Каринский полагал, что оба эти направления считают внешнюю действительность, лежащей за пределами личного сознания, а поэтому полагают, что к исследованию этой действительности неприменимы те приемы, какие использует наука во всех других случаях. М.И. Каринский пришел к выводу о полемичности позиции представителей скептицизма (эмпиризма, нового позитивизма) при решении ими вопроса о внешнем бытии: философами этого направления была допущена неточность (по-отдельности) «в способах решать вопросы о существовании в области явления и в области действительности»³⁵.

Выводы М.И. Каринского, которые он изложил еще в «Критическом обзоре последнего периода германской философии» (1873) заключались в том, что «... Кант признал некоторые суждения всеобщими и необходимыми, не только до исследования о логическом праве их на такие свойства, но даже прямо предположив, что не может существовать *никакого понятного для мысли оправдания их по самому их содержанию*»³⁶.

³⁵ Каринский М.И. Явление и действительность... С. 38.

³⁶ Каринский М.И. Критический обзор... С. 332.

Итоговые выводы, к которым пришел М.И. Каринский в «Классификации выводов» (1880) были следующими: «... процесс умозаключения есть решение вопроса о праве перенести один из элементов одного суждения на соответствующее ему место в другом суждении, — решение, которое мотивируется или тождеством или противоречием между остальными элементами тех же суждений»³⁷. Таким образом, отсюда следовало, что «...мысли приходится соединять многие суждения с одним и тем же субъектом (т.е. усложнять предикат) ради достижения своей цели...»³⁸, которая есть единство мышления и самосознания. Закономерное развитие логического учения привели мыслителя к формулировке учения о самоочевидных истинах (1893): несмотря на то, что сознание всегда находится в постоянном процессе «перебора», или «сличения, сравнения», то есть стремиться «подобрать» элементы до тождества путем перебора признаков сравниваемых предметов, несмотря на этот постоянный процесс, он тем не менее завершается, так как мышление использует умозаключения от группы к агрегату. Из этого следовало, что М.И. Каринскому удалось совершить прорыв в логике и философии. Отечественный философ, собственно, и разработал логический инструмент для проверки результатов познания — учение о самоочевидных истинах.

Понятийным и методологическим ядром своего логического, а поэтому фундаментального учения, Каринский считал теорию агрегата. Под понятием «агрегата», согласно трактовке Каринского, следует понимать группу логических элементов А, В, С и так далее до $n+1$. Далее, на основании отдельной подгруппы значений, наиболее характерных, на основании восприятия выделенной части элементов из всей группы значений допустимо заключать обо всей группе значений или признаков при сличении субъектов, как агрегате от группы.

Чтобы отличить свое учение от аналогичных концепций других философов и логиков, Каринский предпринял самостоятельное критическое исследование других теорий и показал их близость и совершенную разность. Так например, Каринский показал, что Дж. Ст. Милль в своем учении по индуктивной логике не давал того большого значения суждениям по неполной индукции, какое придавал суждениям и умозаключениям от группы к агрегату Каринский, подчеркивая, что высказывания от агрегата наиболее близко относятся к описанию действительности. Каринский заметил, что Милль не придавал должного

³⁷ Каринский М.И. Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / под ред. П.В. Таванца. М., 1956. С. 176.

³⁸ Там же. С. 177.

веса разработке учения об ассоциативном познании, об ассоциациях и их роли в теории познания, Милль свел эту проблему к психологическим коннотациям. Каринский, вместе с тем, отмечал, что в рационалистической философии, начиная от Канта, не всегда выдерживалось заявленное самим Кантом критическое исследование и оценка фундаментальных выводных предпосылок, «основоположений» мышлению. Каринский писал, что только некоторые принципы были приемлемы у Дживонса, Дробиша, Тренделенбурга и Лотце.

Итак, для Каринского и он это показывал в своих трудах, мир — действителен, мысли человека о мире и Боге так же действительны, а скептицизм, который вносит различные дополнения (феномен, феноменализмы) для познания, не достигает своей цели. Под «скептицизмом» в философии Каринский понимал новые направления в философском знании, которые утверждали сомнения в реальности, аподиктичности действительности до введения новых, то есть излишних понятий, как например, вместо привычных «явлений» в виде особых сущностей вводились «феномены», «феноменальное» с дополнительными, то есть усложнявшими понимание метаописаниями. Каринский рассматривал в таком философском процессе опасность возникновения некоторого догматизма и, тем самым, следовательно, предвосхищал феноменологию. Философское учение Михаила Ивановича Каринского является цельной теорией и единой во всех своих многообразных тематических вариациях, свое учение он методологически выстраивал на фундаменте логики.

Источники и литература

1. *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.*: Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991.
2. *Горский-Платонов П.И.* Голос старого профессора по делу Лебедева. М., 1900. С. 15–16.
3. *Каринский М.И.* Бесконечное Анаксимандра. СПб.: Типография В.С. Балашова, 1890.
4. *Каринский М.И.* К вопросу о позитивизме // *Православное обозрение.* 1875. № 10. С. 59–71.
5. *Каринский М. И.* Классификация выводов. СПб., 1880.

6. *Каринский М. И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / под ред. П.В. Таванца. М., 1956.
7. *Каринский М.И.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873.
8. *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. 2-е изд. М., 2012.
9. *Каринский М.И.* Явление и действительность // Антология феноменологической философии в России / под общ. ред. И.М. Чубарова. М., 1998.
10. *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840.
11. *Катанский А.Л.* Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль. С.184–212.
12. *Квасова Ю.А.* Жизнь и научное творчество М.И. Каринского. Научная и педагогическая деятельность М.И. Каринского // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев / под ред. В.А. Бажанова. М.: РОССПЭН, 2012.
13. *Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМНП. Т. 2. Январь. 1918. С. 12–34.
14. *Миртов Д.П.* М.И. Каринский и его философские воззрения // Мысль и слово. Т. 2. М., 1917–1921.
15. *Миртов Д.П.* Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном: (Из истории борьбы с материализмом и опытов примирения веры и знания в философии XIX века). СПб., 1914.
16. *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии // *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.*: Очерки истории русской философии / сост., вступ. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991.
17. *Радлов Э.Л.* Ученая деятельность профессора М.И. Каринского // ЖМНП. 1895. № 12. С. 51–68.
18. *Серебрянников В.С.* Новая книга о философии Канта (О Каринском и его теории) // Вопросы философии и психологии. 1894. № 23. Май. С. 409–423.

19. *Соболев А.В.* К истории религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник' 92. М.: Наука, 1994.
20. *Чернышевский Н.Г.* Очерки гоголевского периода русской литературы // *Чернышевский Н.Г.* Сочинения в 2-х тт. М., 1986. Т. I.
21. *Чистович И.А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889.
22. *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002.
23. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / пер. С.Л. Франка. М., 2012.
24. Центральный исторический архив г. Москвы (ЦИАМ). Ф. 229. Оп. 4. Д. 1633.
25. *Шевцов А.В.* Философские воззрения М.И. Каринского: Дис. канд. филос. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова. 2014. Эл. версия: URL: http://new.philos.msu.ru/uploads/media/Schevzov_A.V._thesis.pdf (дата обращения: 03.11.2014).

К.М. Антонов

«Я, БЛАГОДАРЕНИЕ БОГУ, НЕ БОГОСЛОВ...»: СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И ИСТОКИ КОНЦЕПЦИИ ЗАПАДНОГО ПЛЕНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

В статье рассматривается вопрос о возникновении концепции западного пленения православного богословия и ее роль в развитии русской религиозной мысли XIX–XX веков. В первой части показано, что основным источником классической формулировки данной концепции у прот. Г. Флоровского являются идеи Ю.Ф. Самарина. Во второй демонстрируется проблематичность объяснения этой идеи из «славянофильства» Самарина и делается вывод о необходимости поиска ее истоков в русской культуре 20-х – 30-х гг. XIX века. В третьей части автор предлагает гипотезу, согласно которой данная концепция была инструментом самообоснования религиозно-философского дискурса переживших религиозное обращение представителей светской культуры пушкинской эпохи.

Ключевые слова: западное пленение православного богословия, русское богословие, русская религиозная философия, романтизм, славянофильство, Просвещение, синодальный период, Флоровский, Самарин.

1. «Сдача в плен»: Флоровский или Самарин?

«Кризис русского византизма в XVI веке был, вместе с тем и выпадением русской мысли из патристической традиции...»¹. Как следствие, произошедшая в XVII веке на Украине встреча с Западом закончилась «не только пленом, но именно сдачей в плен», приводящей к «псевдоморфозе православной мысли»². На этой основе уже в петровскую эпоху формируется «болезненный разрыв в самом церковном сознании... новое «двоеверие»,... двоедушие»³ — разрыв опыта и мысли, этот опыт осмысляющей в чуждых ему категориях: «Строится западная культура. Даже богословие строится западное...»⁴. В результате: «В порядке подражательном русское богословие перешло все главные этапы Западной религиозной мысли нового времени. Тридентское богословие, Барокко, протестантская схоластика и ортодоксия, пиетизм и масонство, немецкий

Константин Михайлович Антонов — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (konstanturg@yandex.ru).

¹Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 506.

²Там же. С. 56.

³Там же. С. 101.

⁴Там же.

идеализм и романтика, социально-христианское брожение времен после Революции, разложение Гегелевой школы, новая критическая и историческая наука, Тюбингенская школа и ричлианство, новая романтика и символизм — все эти впечатления так или иначе в свой черед вошли в русский культурный опыт. Однако, зависимость и подражание, это еще не было действительной встречей с Западом... Свою независимость от западных влияний Православное богословие сможет восстановить только через духовное возвращение к отеческим истокам и основаниям»⁵.

Примерно так можно кратко резюмировать известную концепцию «западного пленения православного богословия» и ее связь с концепцией «неопатристического синтеза», поскольку они представлены у крупнейшего православного мыслителя XX века о. Г. Флоровского, разработавшего их на огромном фактическом материале. Под его влиянием они, примерно в этой форме, стали своего рода паролем православного богословия второй половины этого столетия. Отмечу сразу, что между этими двумя концепциями существует, при такой постановке вопроса определенная логическая взаимосвязь: на вопрос: зачем нужен «неопатристический синтез»? мы отвечаем: в нем спасение от «западного плена». На вопрос: куда спастись от «западного плена»? отвечаем: к отцам. Одно предполагает другое и наоборот. Одновременно критичность в отношении западных концепций и подходов — будь то субстанциалистская метафизика XVII века или трансцендентализм немецкой классики — в силу отталкивания от тяготеющего над обоими со времен Якоби подозрения в «пантеизме» и «фатализме»⁶, склоняет мысль к персоналистско-теистической интерпретации святоотеческого наследия.

Я не собираюсь оценивать степень адекватности этой концепции. В этом отношении мне хотелось бы соблюсти в рамках данного рассуждения феноменологическое эпохэ. Для многих она до сих пор является основным ориентиром в мире богословских идей, другие — настойчиво стремятся к ее пересмотру и склонны пытаться продемонстрировать ее неадекватность или ограниченность. Я думаю, что в той мере, в какой эта концепция является штампом, оправдывающим пренебрежительное отношение к традиции духовно-академической мысли и западному богословию (у самого Флоровского, напротив, она выступает как стимул к изучению истории русской богословской мысли и сознательной, творческой и свободной встрече с Западом), — правда, несомненно, на стороне

⁵Там же. С. 512–513.

⁶См.: *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010.

вторых⁷. Вместе с тем, мне кажется, что простое отбрасывание этой концепции не даст позитивного результата: необходим скорее критический (в кантовском или соловьевском смысле) ее анализ, выявляющий как сферу ее обоснованных притязаний, так и границы этой сферы. И здесь, мне кажется, большую роль могло бы сыграть историческое рассмотрение причин ее возникновения, ищущее эти причины в особенностях истории русской культуры и русской мысли. Именно такой исторический анализ в максимальной степени позволяет осуществить «подвешивание» той идеи, на которую он направлен, помогает дистанцироваться как от позитивных, так и от негативных оценок, от утверждений об истинности или ложности этой идеи в целом.

Обращаясь к истории, первую отчетливую формулировку этой концепции мы находим у Ю.Ф. Самарина. Тот факт, что Флоровский нигде не ставит свое понимание «пленения» в связь с идеями Самарина, говорит о том, что к его времени эта идея сделалась своего рода «общим местом», неким само собой разумеющимся постулатом⁸. Тем не менее, сопоставление показывает явную связь и преемственность между Самариним и Флоровским и в самой постановке вопроса и в подходе к его решению.

Элементы указанной идеи легко обнаруживаются уже в первой значительной работе Самарина — его диссертации о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче, особенно важную роль играют здесь «Предисловие» и речь на защите. Если в Предисловии Самарин довольно абстрактно говорит о том, что «некоторые из ее (нашей Церкви — К.А.) членов подпали влиянию религиозных начал Запада и повторили в ней борьбу, совершавшуюся за ее пределами»⁹, то в речи он высказывается гораздо более определенно: описывая антикатолическую борьбу XVI–XVII веков, он утверждает: «в готовые формы западной нау-

⁷Наибольший интерес с этой точки зрения представляет работа: *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болеем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., ПСТГУ, 2013.

⁸О славянофильской критике академического богословия речь у него идет только в связи с Киреевским. См. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 259. На влияние Самарина на Флоровского указывает, но только в отношении характеристик Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, А.В. Черняев. См.: *Черняев А.В. Г.В.* Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010. С. 126. О.В. Марченко справедливо указывает на связь между концепцией Флоровского и пониманием истории русской мысли, намеченным В.Ф. Эрном. См.: *Марченко О.В.* «Первый русский философ» и пути русского богословия // *Litteraria Humanitas*. XVI. *Dialogo o slovanských literaturách: tradice a perspektivy*. Vrnò, 2012. S.123–130.

⁹*Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 15–408. С. 21.

ки вставлены были догматы нашей Церкви»¹⁰. Тем не менее, в самой односторонности и борьбе Стефана Яворского (филокатолик антипротестант) и Феофана Прокоповича (филопротестант антикатолик) Самарин, вполне по-гегелевски, усматривает позитивный смысл: в их спорах «без их ведома выражались односторонность того и другого воззрения. А между тем решительный удар нанесен был католицизму; преграда была поставлена влиянию протестантизма, и Церковь торжествовала в двойной борьбе»¹¹. Их идеи предстают здесь как частные моменты, получившие развитие в результате влияния извне, но «снятые» в целостном церковном синтезе.

В значительной степени эта схема сохраняется во втором ключевом для нашей темы тексте Самарина: «Предисловии к богословским сочинениям А.С. Хомякова», в котором, однако, можно видеть существенное смещение некоторых важных акцентов и оценок. Сама концепция представлена здесь в гораздо более обобщенной и продуманной форме, хотя очевидные переклички с текстом диссертации налицо.

Основные предпосылки остаются прежними: с одной стороны находится Церковь, с другой — католический и протестантский Запад, который после раскола находится вне Церкви. В Церкви — полнота жизни и учения, на Западе — противоборство «отвлеченных сторон», сфера инобытия, развивающаяся «совершенно в стороне от Церкви и без всякого ее в нем участия»¹². Активность Запада требует церковного ответа и провоцирует его, что приводит к переносу борьбы западных «отвлеченных начал» внутрь Церкви. Тем самым развитие церковной школы оказывается обусловлено внешним влиянием¹³. Принципиальное различие заключается в том, что в «Предисловии...» Самарин говорит не просто об отдельных членах Церкви и движениях церковной мысли, а о Церкви и школе

¹⁰Там же. С. 405. Ср. у Флоровского: «На опустевшем месте строится латинская и латинствующая школа, латинизации подвергается не только обряд и язык, но и богословие, и мировоззрение, и самая религиозная психология» (С. 49).

¹¹Там же. С. 408. Ср.: «Явивши в своей сфере две односторонности и сохранивши свою самобытность, Церковь обличила на себе их ложность и поставила себя бесконечно выше обеих» (Там же. С. 22). Присутствие гегелевской схематики у Самарина очевидно, мы не будем здесь касаться этого вопроса подробно, отмечу лишь, что в определенном смысле эта схема (св. отцы как тезис — западное пленение как антитезис, пребывание идеи в инобытии — неопатристический синтез) сохраняется и у Флоровского, причем в явном противоречии с сознательно исповедуемой им волюнтаристской философией истории.

¹²Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М., 2008. С. 34–73, 57.

¹³Ср.: Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. С. 21–22.

как целом. Не Стефан Яворский и Феофан Прокопович отвечают на вызов Запада, а церковная школа. Самарин здесь высказывает основополагающий тезис всей концепции, который изложение Флоровского во второй и четвертой главах «Путей...» только иллюстрирует, нигде не выходя за его пределы: тезис о раздвоении жизни и школы, как результате «сдачи в плен»: «Православие не пошатнулось, но это была заслуга не школы...»¹⁴. Школа в обоих случаях совершает роковую «трагическую ошибку», обусловленную недостаточно ясным самосознанием. Именно это составляет основной тезис концепции западного пленения: школа в своем столкновении с западной школой действует, как выразился Самарин, «невольнo и бессознательно». В «Предисловии...» Самарин очень ясно и отчетливо, на высоком уровне обобщения указывает и сущность этой ошибки, и ее основные следствия: школа «отбивалась» — пишет он. Недостаток сознания проявляется в том, что «она приняла к рассмотрению вопросы, которые задавали ей Латинство и Протестантство, приняла их в той самой форме, в какой ставила их западная полемика, не подозревая, что ложь заключалась не только в решениях, но и в самой постановке этих вопросов, даже в постановке более, чем в решениях»¹⁵. В результате православная школа раздваивается на антикатолическую, принявшую в себя протестантскую закваску, и антипротестантскую, принявшую в себя закваску католическую, и таким образом каждая победа одной из партий превращается в поражение противоположной. Но главный итог и, собственно, само содержание «пленения» заключается в том, что «западный рационализм просочился в православную школу и остыл в ней в виде научной оправки к догматам веры, в форме доказательств, толкований и выводов» (курсив автора — К.А.)¹⁶. И снова можно сказать, что Флоровский не выходит за пределы исторической конкретизации этих положений Самарина. Единственным дополнением с его стороны становится указание на психологические аспекты «пленения»: «перенимается психология и душевный строй» — неоднократно указывает он¹⁷.

Отметим существенное смещение акцента в оценке событий: если в диссертации констатировалась победа Церкви, несмотря на односторонность по-

¹⁴ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 57. Ср.: «это та самая почва, на которой и вы, наставники, и мы, ученики, стоим теперь, стояли всегда как члены Церкви, но с которой, к сожалению, вы дали себя сманить как ученые, как школа» (Там же. С. 72).

¹⁵ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 57–58. Ср. у Флоровского: «Изучение богословия по Феофану приучало все вопросы видеть и ставить по-протестантски». С. 102.

¹⁶ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 58.

¹⁷ См. напр.: Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 52, 102.

лемистов, то в «Предисловии...» отдельные победы в полемике не отменяют основного факта поражения школы, которое не является поражением Церкви только потому, что Церковь не может потерпеть поражение.

Итак, результатом этого поражения школы становится рационализация богословия и одновременно его дурная догматичность, при которых, с одной стороны, истины веры предлагаются в качестве выводов из силлогизмов, а с другой, рефлексия относительно смысла догматов ограничивается апелляцией к авторитету¹⁸. Результатом становится катастрофическое падение общественного авторитета не только школы, но и Церкви, массовое отпадение в атеизм: «Целые поколения, вами воспитанные прямо из-под ваших кафедр, ударились, очертя голову, в самое крайнее неверие, и при этом всего поразительнее не число отпавших от вас, а легкость отпадения»¹⁹. Я привожу здесь это обвинение, поскольку, на мой взгляд, оно, совершенно независимо от своей истинности, является необходимым риторическим заключением концепции западного пленения: плохи ведь не сами по себе условия содержания в плену, а налагаемые пленом ограничения и унижение, как его следствие. Именно это делает стремление к освобождению столь настоятельным.

Еще раз подчеркну, что все эти положения Самарина становятся как бы не обсуждаемым понятийным каркасом работы Флоровского, который в теоретическом смысле нигде не выходит за пределы этого каркаса, организуя на его основе огромный фактический историко-богословский материал.

Жесткость самаринских формулировок и одновременно неподлежащие сомнению благонамеренность, ум и церковность Самарина приводят нас к проблемной ситуации, в которой мы не можем объяснить возникновение этой концепции его дурными намерениями, «непониманием» или недостатком осведомленности и любви к церковной жизни. В тоже время, даже если мы откажем Самарину в одном из этих качеств или некоторых из них, мы все равно окажемся перед вопросом о том, почему эта концепция не осталась его личным достоянием, но была принята множеством последующих мыслителей. И этот вопрос вновь возвратит нас к объективным причинам ее возникновения и рецепции.

2. «Славянофильство»?

Причины эти следует, мне кажется, искать в развитии русской культуры первой половины XIX века, в том, как складывалось то интеллектуальное и культурное поле, которое представляло для мысли Самарина само собой разумеющийся, неподлежащий в силу этого пересмотру, фон. Особенно следует

¹⁸ Самарин Ю.Ф. Предисловие... С. 71.

¹⁹ Там же. С. 70.

подчеркнуть, что в данном случае нельзя ограничиваться только интеллектуальным, тем более, только философским фоном, необходимо учитывать гораздо более широкие процессы, касающиеся русской культуры в целом.

Пытаясь разобраться в указанных причинах, мы, прежде всего, наталкиваемся на «славянофильство» Самарина. Представляется естественным, что представитель партии, полагающей что «Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться самобытно, из самой себя»²⁰ — должен проблематизировать все возможные формы зависимости русской культуры от Запада. Подобно тому, как К.С. Аксаков проблематизировал их в своей концепции развития русской литературы²¹, Самарин осуществил то же самое в своей концепции развития русского богословия. Подтверждением этой точки зрения может служить известная статья Самарина «Два слова о народности в науке», где народность рассматривается диалектически: не только в качестве ограничения познания, но и как условие его возможности, которое «определяя как бы специальное назначение мысли в области науки, наводит ее на пути к открытиям, постепенно раздвигающим пределы общечеловеческого знания»²². Примером такой возможности служит Самарину как раз спор католицизма и протестантизма, в отношении которого «призвание православного мыслителя» заключается как раз в «обнаружении односторонности выработанных воззрений и примирении их путем возведения противоположностей в высший строй явлений»²³.

Очевидно, что здесь мы имеем дело с тем же рядом мыслей, который представлен в «Предисловии...» и под «православным мыслителем» подразумевается здесь А.С. Хомяков (м.б. не лично, но как определенный тип). Представляется, однако, что именно применительно к богословию этот ход мысли недостаточен и сам нуждается в пояснении. В самом деле, ведь согласно Самарину «вся система нравственных убеждений, правящих семейною и общественною жизнью русского человека»²⁴ *проистекает из* православной веры. Было бы естественно для него опереться на православное богословие как квинтэссенцию этой веры, ее понятийное «научообразное», как выражались в те времена, выражение.

²⁰ Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника», исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. С. 411–482. С. 482.

²¹ См. напр.: Аксаков К.С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 151–171.

²² Самарин Ю.Ф. Два слова о народности в науке // Самарин Ю.Ф. Избранные произведения. С. 483–493. С. 490.

²³ Там же. С. 491. Примером эффективной реализации этого подхода могут служить работы кн. Е.Н. Трубецкого, посвященные анализу «религиозно-общественного идеала западного христианства».

²⁴ Там же.

Вместо этого мы видим ровно противоположное: мало что вызывает в послепетровской русской культуре такое отторжение у славянофилов, как именно богословская мысль.

Поскольку мы отказались от рассмотрения вопроса о предметной истинности или ложности этого ряда славянофильских идей, нам остается вновь поставить вопрос о тех предпосылках, которые предрасполагали их видеть вещи именно в таком свете: почему славянофилы, вместо того, чтобы опираться на православное богословие в своей критике вестернизированных и секуляризованных элементов русской культуры, с таким усердием ищут элементы вестернизации в самом православном богословии?

Чтобы ответить на этот вопрос надо попытаться понять, что видели, а чего не могли видеть славянофилы в силу особенностей устройства самого их взгляда на вещи. С этой точки зрения, одним из наиболее значимых для дальнейшего развития русской философской и еще более общественной мысли открытий славянофилов был обнаруженный ими культурный раскол между вестернизированной интеллигенцией («публикой» — в терминологии К. Аксакова) и неза тронутым вестернизацией народом²⁵. Обнаружив его и сделав его предпосылкой всех последующих анализов русской жизни, они, как представляется, оставили в тени, на периферии своего зрения, другую существенную проблему: проблему культурного раскола между интеллигенцией и русской Церковью (в институциональном смысле). Точнее сказать, они видели его не как один, а как два разных конфликта, представлявшихся им аспектами первого раскола: 1) между европеизированной публикой и верным изначальным традициям русской культуры и в силу этого оказавшегося носителем церковного сознания народом²⁶; 2) как внутрицерковную проблему вестернизации. Произошло это в силу того, что этот второй раскол был для славянофилов не обсуждаемой предпосылкой их самосознания, сложившейся на очень ранних этапах их интеллектуальных биографий.

²⁵О возникавшей на этой основе болезненной «раздвоенности внутренней жизни» образованного класса, интеллигенции, см. напр.: *Хомяков А.С.* Разговор в подмосковной // *Хомяков А.С.* О старом и новом. М., 1988. С. 252–276. С. 255–256, 259. Эта идея оказалась очень влиятельной, несмотря на то, что ее предметное содержание мало помалу исчезало под влиянием, прежде всего, реальных общественных процессов, менявших социальную структуру России. Ею активно пользовались авторы «Вех» (особенно, Гершензон), в виде выхолащенного и потерявшего всякий смысл риторического штампа она до сих пор активно эксплуатируется в «патриотической» публицистике и соответствующем политическом дискурсе.

²⁶Ср. *Аксаков К.С.* Публика — народ. Опыт синонимов // *Аксаков К.С.* Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 402–403.

Он не мог мыслиться ими с достаточной ясностью и отчетливостью поскольку был как бы составной частью их видения вещей.

Из этого следует, что не только славянофильское объяснение концепции западного пленения представляется недостаточным, но и объяснение возникновения этой концепции из славянофильства само нуждается в дальнейшем объяснении.

Попытка такого объяснения заставляет заглянуть еще дальше в прошлое, в эпоху формирования людей, впоследствии ставших лидерами славянофильства как общественного движения и течения мысли. Речь идет о культурной эпохе 20-х — 30-х годов XIX века, когда, как показал А. Койре, складывались наиболее основополагающие убеждения и предрасположенности А.С. Хомякова и И.В. Киреевского — людей, чей авторитет был бесспорен для Самарина, воспринявшего не только их философские и богословские идеи, но и, что еще более важно, их систему ценностей и установок (в том числе, не обсуждаемых), их способ ориентироваться в мире культуры²⁷. Не найдем ли мы там действия неких факторов, заставивших славянофильскую мысль пойти именно по такому пути, пути конфронтации с академическим богословием?

Здесь я рискну предложить некоторое гипотетическое построение, которое вполне может не выдержать проверки фактами, но которое, тем не менее, некоторый свет на обсуждаемую проблему может пролить.

3. Гипотеза

Я бы хотел, прежде всего, обратить внимание на то, что фраза, вынесенная в заглавие, принадлежит отнюдь не славянофилу, а наоборот, их постоянному оппоненту, П.Я. Чаадаеву, представителю религиозного западничества. Чаадаев отнесся к диссертации Самарина с иронией и даже сарказмом²⁸, тем не менее, его собственное отношение к современному ему богословию, высказанное, в частности, в письмах кн. Мещерской и А.И. Тургеневу, было отнюдь не менее жестким²⁹.

Это говорит о том, что среди тех людей, которые стояли у истоков традиции русской религиозной философии, резко негативное отношение к духовно-академической традиции было нормой, оно существовало скорее на уровне некоего почти не обсуждаемого ощущения, ощущения чуждости, и именно сла-

²⁷ Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 5.

²⁸ Чаадаев П.Я. Письмо А.И. Тургеневу // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х тт. Т. 2. М., 1991. С. 168–171.

²⁹ Там же. С. 100, 134–137.

вянофильской рационализацией этого ощущения и была, прежде всего, концепция западного пленения.

Тогда встает следующий вопрос: в силу каких факторов складывалось само это ощущение чуждости? Определенную роль играли здесь, видимо, сословные различия, они, однако, никогда не были решающими именно в этом кругу (Погодин, Никитенко, бр. Полевые, Белинский, Голубинский и проч.). Гораздо более важную роль играли различия культурные (или, если угодно, субкультурные), но и не только они. Рассмотрение негативных отзывов русских религиозных философов на произведения русских академических богословов вскрывает, мне думается, еще один эмоциональный аспект указанного ощущения — кроме чуждости, здесь есть еще элемент разочарования³⁰. Не ставя вопрос о его «объективной» оправданности, зададимся вопросом о том, как он возникает.

Для этого обратимся к вопросу о возникновении русской религиозно-философской традиции.

Представляется очевидной, хотя и обойденной вниманием исследователей, сущностная связь этой традиции с феноменом религиозного обращения³¹. Не касаясь здесь вопроса о роли механизма религиозного обращения в становлении рефлексивных структур религиозных традиций вообще³², сосредоточимся на особенностях этого процесса в России в первой трети XIX века.

Обратимся, прежде всего, к культурной ситуации 20-х годов XIX века. Именно в это время действует кружок Любомудров (в разных формах и составах неизменно осуществлявший инкультурацию философского романтизма шеллингианского извода, своего рода философская *alma mater* лидеров славянофильства), в это время разворачивает оригинальное философствование П.Я. Чаадаев (создается корпус «Философических писем»).

³⁰Приведу наиболее показательные высказывания из откровенной переписки славянофилов: И.В. Киреевский: «Удовлетворительного богословия у нас нет», А.С. Хомяков: «Макарий провозил схоластику», «стыдно, что богословие как наука так далеко отстало...» (курсив мой — К.А.) См.: Киреевский И.В. Письмо к А.И. Кошелеву // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М., 1911. С. 258; Хомяков А.С. Письмо к А.Н. Попову // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 8. М. 1900. С. 188–189.

³¹Она лишь мельком упоминается у Зеньковского, но не в целом, как феномен, а в биографических описаниях отдельных мыслителей, и скорее иллюстрируется, чем анализируется у Зернова в «Русском религиозном возрождении XX века».

³²См.: Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // История мысли. Русская мыслительная традиция. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21; Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.

В более широком смысле — это время утверждения русского романтизма, пушкинская эпоха русской культуры, называемая также зачастую «золотым веком». Мне представляется, что ключ к решению проблемы можно видеть в очень важной интуиции Н.А. Бердяева о ренессансном характере сознания русской культурной общности первой трети XIX в.: «Элемент ренессансный у нас только и был в эпоху Александра I и в начале XX в.... Пушкин — единственный русский писатель ренессансного типа...»³³.

В самом общем виде моя гипотеза может быть сформулирована примерно так: ренессансное сознание возникает в русской культуре не *до*, а *после* эпохи Просвещения, в контексте романтизма. В стремлении к самообоснованию перед лицом вызова со стороны утилитарной рациональности Просвещения оно, не имея светского прецедента (каким было Возрождение по отношению к европейскому романтизму), обращается к религии. Однако, сталкиваясь в Церкви с совершенно иным культурным типом, сложившимся в рамках так наз. «синодального периода», оно оказывается вынужденным создавать собственный, релевантный связанной с нею субкультуре, религиозный язык. Обоснованием его введения в оборот, его экспансии во все более сложные и высокие области богословского знания и стала концепция «западного пленения» православного богословия.

Рассмотрим элементы этой схемы подробнее.

3.1. Экспозиция романтизма

Приведенное выше утверждение может показаться чрезмерно «историсофичным», однако, на мой взгляд, оно допускает вполне верифицируемую конкретизацию. С этой точки зрения ключевым событием истории русской культуры 20-х годов XIX века становится рецепция, с одной стороны, художественных форм и принципов культуры романтизма, а, с другой — философских техник и подходов немецкой классики.

Оценивая это событие, необходимо, на мой взгляд, иметь в виду принцип, высказанный в свое время В.М. Жирмунским: «...глубоко неправы те, кто рассматривают романтизм как чисто литературное направление, развившееся из принципа свободы творческого субъекта в искусстве, выставленного Гете и бурными гениями. Литературное (и философское — К.А.) новаторство было только результатом глубокого перелома в душевной жизни»³⁴. Сам этот принцип твор-

³³ Бердяев Н.А. Русская идея. СПб., 2008. С. 54–55.

³⁴ Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996. С. 10.

ческой свободы, роднящий романтизм с Возрождением, определялся новой системой переживаний, в основе которой лежало базовое мистическое «чувство присутствия бесконечного в конечном»³⁵. Этот взгляд Жирмунского на романтизм как на форму мистического чувства, высказанный около ста лет назад, получил признание современных исследователей³⁶.

Мне бы хотелось сразу отсеять напрашивающиеся здесь определения данного чувства как «пантеизма» и «гностицизма», еретичных или девиантных по отношению к нормативному христианскому «теизму». С одной стороны, и «теизм», и «пантеизм», и «гностицизм» — суть понятнейшие конструкции, возникшие в результате довольно сложных процессов, имевших место в европейской философской мысли XVIII–XIX веков, и не очень пригодные для оценки непосредственных переживаний, возникающих спонтанно в результате совершенно других процессов. С другой стороны, следует иметь в виду, что образы и концепты, которые традиционно характеризуются нами как гностические или пантеистические (восходящие, как правило, к платонической традиции) довольно рано были усвоены ортодоксальной христианской традицией, в особенности в ее мистическо-поэтическом варианте. Имел место и обратный процесс — вполне ортодоксальные, восходящие к Новому Завету, образы и идеи воспринимались и по-своему интерпретировались в гетеродоксальной религиозности. Тем самым, само по себе наличие тех или иных образов и коннотаций не может быть критерием для вынесения тому или иному мыслителю или ряду его идей однозначной оценки (а тем более, обвинительного приговора)³⁷.

В свете этого привычная ассоциация теизма с персонализмом и пантеизма с безличностным представлением об Абсолюте и человеке нуждается в коррекции. Указанное переживание присутствия бесконечного в конечном не раство-

³⁵ Жирмунский В.М. *Немецкий романтизм...* С. 5.

³⁶ Вайскопф М. *Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма*. М., 2012. С. 10. Здесь же обзор рассмотрения религиозных аспектов романтизма в западной, главным образом, англоязычной, литературе.

³⁷ Так, например, будет небезынтересно указать на то, что первым русским христианским персоналистом был, по-видимому, И.В. Киреевский, прошедший школу романтической культуры у такого ее столпа как В.А. Жуковский, а школу немецкой классики — в кружке Любомудров и университетах Германии. С другой стороны, ни мистическое чувство, очевидно описанное Чаадаевым в ряде мест «Философических писем», ни его критика идеи личности, нисколько не мешает ему отстаивать и принципиальную трансцендентность Бога по отношению к миру, и антропологическую и гносеологическую значимость идеи первородного греха и его последствий. См. Чаадаев П.Я. *Философические письма // Чаадаев П.Я. Собрание сочинений и писем в 2-х тт.* Т. 1. М., 1991. С. 361–364, 375–376, 377–378.

ряло человеческую личность в безликом Абсолюте, но, напротив, открывало ей бесконечные перспективы внутренней жизни, придавало этой жизни и ее частным проявлениям и моментам бесконечный, абсолютный смысл³⁸.

Перечислим основные специфические черты антропологии романтизма, совокупность которых ярко выделяет его на фоне предшествующих и последующих культурных эпох: персонализм, «гениоцентризм», установка на непосредственность переживания, антирационализм, культивирование сложности и противоречивости внутреннего мира человека. Человек романтиков — не только гений-творец, реализующий присутствие бесконечного в конечном, но и бесконечно-сложная личность, в которой осуществляется принцип *coincidentia oppositorum*.

С этим комплексом черт связано становление специфической и сложной поэтики романтизма, его особенного литературного языка. Культивированию сложной внутренней жизни, идее духовного становления, соответствовала сложность поэтической техники и стилистики, особенности литературного языка, сюжетной структуры романтического романа³⁹.

Наконец, существенным элементом романтического мироощущения, не просто тесно связанным с романтическим пониманием личности, рациональности, творчества, культуры, религии, но придающим ему совершенно особый неповторимый характер следует признать эротизм. Творческий акт описывается романтиками по аналогии с любовным соединением, результатом которого становится новое бытие. Романтики не просто «подчеркивают мистическое значение любви»⁴⁰, они делают любовь базовой метафорой своего понимания жизни, мира, человека и Бога. Здесь мы сталкиваемся с центральным переживанием, накладывающим отпечаток не только на поэзию, но и на все жанры и виды творчества, в т.ч. философское и богословское творчество романтиков. Несмотря

³⁸См. у Жирмунского: «...каждая мелочь жизни, каждая индивидуальность получает высшее оправдание...» // *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм... С. 22; у Берковского: «Романтизм познал до него едва ведомые звучания и отзвуки в человеческой душе, сквозь обычное в ней достиг необычного» // *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. СПб., 2001. С. 130. Отсюда повышенный интерес русской религиозной мысли к аскетике, ощущение ее «избирательного сродства» с романтизмом и, начиная с И. Киреевского, попытки противопоставить ее схоластическому курсу.

³⁹«Сущность и идея стиля Жуковского, его поэзии в целом — это идея романтической личности. Жуковский открыл русской поэзии душу человеческую, продолжив психологические искания Карамзина в прозе и решительно углубив их». *Жуковский Г.А.* Пушкин и русские романтики. М., 1965. С. 42.

⁴⁰*Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм... С. 76, слл.

на то, что этот эротический момент в романтизме, как правило, сильно сублимирован и завуалирован, именно он обеспечивает ту особую притягательность, которой обладают лучшие проявления романтического творчества.

Я не имею возможности в рамках данного текста представить более основательную экспозицию романтического творческого самосознания, вполне на уровне современной библиографии, раскрыть антропологию, поэтику немецкого и русского романтизма и связи между ними, тем не менее, представляется, что определенное родство романтического и возрожденческого понимания творчества может быть обнаружено, а это ставит нас перед следующим существенным моментом гипотезы: возрожденческий элемент в русской культуре возникает после того, как эта культура пережила эпоху Просвещения, связанную в России с петровскими преобразованиями, он не предшествует Просвещению, как в Европе, а следует за ней.

3.2. Романтизм contra Просвещение

Тем самым становится неизбежным конфликт между ним и основными духовными тенденциями Просвещения: постулирование самоценности творческого акта вступает в противоречие с утилитаризмом Просвещения во всех его формах и вариантах: «То, что не желает соответствовать мерилу исчислимости и выгоды, считается Просвещением подозрительным». А потому: «Искусство еще должно доказать свою полезность»⁴¹.

Как следствие, романтическое творческое самосознание неизбежно вступает в конфликт с основными просветительскими проектами эпохи: просвещенным абсолютизмом, борющимся против него освободительным движением, становлением массовой коммерческой литературной продукции. Характерным примером здесь может служить судьба Пушкина и его литературного окружения, включая Любомудров: они не нашли в итоге общего языка ни с бюрократией Николая I, ни с декабристами, ни с книгопродавцами, с презрением отвергли коммерческие предприятия Булгарина и весь его моралистический пафос.

Однако такое столкновение духовных сил и ценностей подразумевало не только внешнее размежевание, но и внутреннее противостояние. На стороне

⁴¹Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 19, 33. В гораздо более дифференцированной и позитивной характеристике эпохи Просвещения Кассирер также говорит о «сенсуалистском нивелировании», как, по крайней мере, одной из тенденций, и о более общем стремлении эстетической теории этой эпохи «идти по тому же пути, на который вступили и который до конца определили математика и физика». Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004. С. 310, 390. Об утилитаризме Просвещения см. там же. С. 272–273.

Просвещения оказывались такие ценности как патриотизм, политическая свобода, народное благо. Творческое самосознание, как уже было сказано, не имело в истории русской культуры светского прецедента, к результативности которого ему можно было бы апеллировать. Таким в истории европейской культуры была для романтизма эпоха Возрождения, однако, последовательность культурных эпох в России была иной, чем в Европе. По авторитетному мнению Д.С. Лихачева и прот. И. Мейендорфа, «восточноевропейское Предвозрождение не перешло у нас в настоящее Возрождение»⁴². При этом различие между предвозрождением и возрождением оба исследователя усматривают главным образом именно в сугубо религиозном, церковном, характере предвозрожденческой культуры (опосредованное влияние славянофильства).

Как следствие, русские романтики именно в религии чаще всего искали наиболее прочные основы своего творческого самосознания. Отсюда — распространенность и характерность для русской культуры того времени феномена религиозного обращения. Именно в этом контексте можно, мне представляется, говорить о биографической основе пушкинского «Пророка» — это не запись мистического опыта, но, скорее, рефлексия относительно осознания религиозных оснований самоценного творчества.

3.3. Романтизм contra синодальная Церковь

Однако переживание религиозного обращения в России первой половины XIX века неизбежно означало соприкосновение с Русской Православной Церковью и характерной для нее повседневной и богословской культурой.

Здесь мне вновь хотелось бы акцентировать безоценочность моего подхода. К сожалению, большинство существующих оценок и характеристик «синодального периода» или «синодального типа благочестия»⁴³ либо несут на себе невычитаемые следы идеи «западного пленения», либо напротив, окрашены в цвета мифологемы «потерянного рая». Не обольщая себя надеждой полностью преодолеть эти предпосылки, я считаю важным, по крайней мере, поставить такую задачу — выйти в пространство, находящееся по ту сторону определяемых

⁴²См.: Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южно-славянского влияния в России // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7–56. С. 45; Мейендорф И., прот. Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и в современной истории // Мейендорф И., прот. Православие и современный мир. Минск, 1995. С. 79–111. С. 99.

⁴³См.: Ореханов Г., прот. Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М.: ПСТГУ, 2010. С. 36–37; 89–101. К сожалению, автор смотрит на эпоху в значительной степени глазами Самарина и вообще славянофилов. Отсюда описания в терминах «искажений», «формализма», «несвободы Церкви», понимания Церкви как учреждения и т.п.

ими точек зрения. Для этого мне представляется важным проводить сопоставление романтического и академического богословия не в терминах «достоинств» и «недостатков», а в терминах «сходств» и «различий».

Ключ к решению проблемы взаимного непонимания следует искать в области истории языка и истории образования. Несколько обостряя ситуацию, можно сказать, что в тот момент, когда молодые русские философы-шеллингианцы пытались осмыслить явление Пушкина и его значение для России, в духовных академиях еще колебались относительно необходимости перевода преподавания на русский язык и отказа от вольфианских учебников метафизики, философии и логики Баумейстера.

Сложившееся во второй половине XVIII в. благодаря усилиям Ломоносова и Тредиаковского, а также государственному контролю как над церковными институтами, так и над сферой культуры, языковое единство духовной и светской литературы оказалось непрочным⁴⁴.

Его распад происходил в несколько этапов. Карамзин осуществляет новую реформу языка, апеллируя к речи европейски образованного дворянина, исходя из принципа естественности интонаций, «легкого логического членения речи, естественной связи и последовательности мыслей»⁴⁵. А затем примирение двух тенденций — «ориентацию на церковно-славянский язык и ориентацию на разговорное употребление» — достигается в творчестве Пушкина и литераторов его круга⁴⁶. Иными словами — в рамках романтизма, на основе романтического опыта творческого самосознания. У Пушкина исследователи обнаруживают сочетание синтаксической простоты и «сжатости фразы» с огромной эмоциональной и идейной нюансированностью описания⁴⁷. Лермонтов, продолжая эту традицию, ставит задачу «создать оригинальный эмоциональный сплав из соединения самых разнообразных выражений, образов и оборотов как русской, так и западноевропейской поэзии (преимущественно романтической), наполнить новый стиль глубоким идейным содержанием и экспрессивной выразительностью, придать ему необыкновенную силу и остроту красноречия и в тоже время национальной русской характерности... приспособить русский литера-

⁴⁴ Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996. С. 425–426.

⁴⁵ Подробную характеристику карамзинской реформы см.: Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX веков. М., 2002 (4). С. 221–223.

⁴⁶ Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка. М., 1994. С. 168.

⁴⁷ Виноградов В.В. Очерки по истории... С. 325

турный язык к выражению сложных психических коллизий и раздумий сильной рефлектирующей (т.е. романтической — К.А.) личности»⁴⁸.

При этом если светский литературный пуризм имел, прежде всего, чисто эстетические основания, то мотивация пуризма в духовной литературе была более сложной: «вырабатывается идеал духовного языка, и несоответствие ему воспринимается в духовном сочинении как оскорбительное для его священного содержания»... «Духовный пуризм осмыслялся непосредственно в религиозных терминах, отступления от нормы понимались здесь не только как стилистические погрешности, но и как проявления неблагочестия»⁴⁹. Попытки внесения элементов светского языка в язык духовной литературы рассматривались как своего рода кощунство. В результате за небольшим исключением первой половины второго десятилетия XIX в., основные принципы языковой политики таких выдающихся иерархов, как св. Филарет, вели язык духовной литературы в сторону ровно противоположную той, в которой развивалась литература светская. Нормативным образцом для нее служил даже не «архаизм» Шишкова или Катенина, но предшествовавший полемике «архаистов» и «новаторов» «словенороссийский» язык середины и начала первой половины XVIII в., язык Ломоносова и Тредиаковского с имманентно заложенными в него ценностями Просвещения, прежде всего, с характерным для последнего утилитаризмом в отношении высокой культуры. В то время как язык светской литературы претерпел несколько очень значительных трансформаций, язык литературы духовной скорее консервировался, если менялся, то в сторону большей архаизации лексики и синтаксиса. В результате даже с переходом на русский язык в преподавании, духовно-академическая среда оставалась оторванной от общелитературной.

Столь же значимым было расхождение основных принципов образовательных систем. Немецкая эстетико-философская система образования⁵⁰, на которую ориентировались представители культурной общности пушкинского века, в которой ориентация на классику, античность и Возрождение, соединялась с ориентацией на актуальное искусство и последнее слово филосо-

⁴⁸ *Виноградов В.В.* Очерки по истории... С. 332, 336.

⁴⁹ *Живов В.М.* Язык и культура ... С. 473, 486.

⁵⁰ О ее формировании и основных принципах см. напр.: *Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993. С. 4–22; *Андреев А.Ю.* Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М., 2009. О ее проникновении в образовательную систему России, в связи с деятельностью гр. С.С. Уварова см.: *Андреев А.Ю.* Российские университеты...; *Виттекер Ц.* Граф С.С. Уваров и его время. СПб., 1999.

фии, вступала в противоречие с гораздо более основательной и систематичной, но чуждой этой несколько лихорадочной «актуальности», ориентированной на «ученость», *eruditio*⁵¹, доскональное знание древних языков, текстов, исторических источников академической системой. В последней не оказывалось места для культивирования характерных для романтизма духовной динамики, ценности духовного переживания и личностной уникальности. В противоположность этому романтический по своему происхождению Гумбольдт-Университет ставил задачу воспитания личности через приобщение ее к ценностям культуры и научное исследование выступало здесь как основной инструмент приобщения к этим ценностям. Философия и искусство выступали как основной духовный стержень и средоточие всего процесса⁵². Академическая «ученость» не несла

⁵¹ *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 167. Автор отчетливо противопоставляет такую цель «духовного просвещения» «новым путям» построения системы образования.

⁵² См.: *Гумбольдт К.-В.* О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // *Неприкосновенный запас*. 2002. № 2(22). Эл. версия: URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/gumb.html>; дата обращения: 15.07.2014. Разумеется, в России не существовало образовательного учреждения, подобного Гумбольдт-Университету, однако, как представляется можно говорить о том, что университетская культура первой трети XIX в. двигалась у нас в сходном направлении. Параллельно развитию русского языка шло развитие философско-эстетической и философско-исторической мысли, общим знаменателем которых выступала антропология. На этой почве возникало тесное переплетение литературы и университета, взаимно поддерживавших друг друга. Олицетворение этого переплетения — такие университетские деятели и профессора 20-х – 30-х гг. как Прокопович-Антонский, Мерзляков, Надеждин, Давыдов, Максимович, Погодин, Шевырев, Павлов, которые одновременно выступали и как литераторы (т.е. поэты, писатели, деятели Общества любителей русской словесности и издатели крупнейших русских журналов того времени). Многие из них зачастую соединяли в своем творчестве приобщенность как к литературной культуре романтизма, так и к философской культуре немецкой классики, и транслировали ее представителям молодого поколения. См. о них: *Петров Ф.А.* Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX века. М., 2002. Под их влиянием сформировалась и компенсирующая слабость университета идея самообразования романтической личности в рамках таких институций как кружок, литературный салон, энциклопедический журнал. Яркий пример воплощения такой идеи — памятное слово И.В. Киреевского о Д. Веневитинове: *Киреевский И.В.* Обзорение русской словесности 1829 года // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 55–79. С. 66–68. Своего рода миф о гармонически объединяющей в себе все противоположности мироздания, любящей и вызывающей любовь личности поэта, предназначенного к созданию национальной философии, долженствующей преобразовать всю целостность национальной культуры. См.: *Петров Ф.А.* Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX века. М., 2002.

такой нагрузки и рассматривалась вполне утилитарно, как средство. Исходя из цели «образовать благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия», воспитание было направлено, главным образом, на «укоренение начал христианской нравственности» через «духовные упражнения», формирование «привычки к повиновению» и систематический контроль («надзор») над «добрым употреблением времени и непрерывной деятельностью» учащихся, исключавших всякую «праздность»⁵³. Ценностям эстетической культуры и философии поэтому не придавалось того значения, которым они наделялись в шиллеровских «Письмах об эстетическом воспитании» и фихтевском «Наставлении к блаженной жизни», зато большое внимание уделялось развитию риторической и логической техники⁵⁴.

Возникающее на этой почве языковое и культурное отчуждение⁵⁵ не могло не повлечь за собой вереницы взаимных непониманий и недоразумений: никакое стремление приблизить богословие «к употреблению в жизни»⁵⁶ (о котором так радел св. Филарет Московский) со стороны духовно-академических ученых не могло победить ощущение схоластичности, неизбежно возникавшее у «светского» читателя; никакое стремление к традиционности со стороны литераторов не могло победить подозрение в модернизме, столь же неизбежно возникавшее у читателя, прошедшего церковную школу. Эти ощущения и подозрения возникали до сознательного анализа, определяя собой предпонимание текстов, определяющее выводы и оценки. На этом фоне попытки выстроить правильную систему церковного управления представляли как бюрократизация, попытки вы-

⁵³Проект устава духовных академий. Ч. 1–3. СПб., 1823. С. 1–5. Подробная регламентация надзора, вызывающая ассоциации с просвещенческим идеалом паноптикума представлена в Уставе в отделении 2: Проект... С. 30–42. Как «святые и возвышенные правила воспитания русского юношества» эти принципы рассматриваются в историографии уже 1860-х гг.: *Аскоценский В.И.* История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863. С. 7–9, 12–15. Чуждость подобного идеала романтической культуре, равно как и влияние идей просвещения на эту интерпретацию принципов духовного образования, вполне очевидна.

⁵⁴Чистович пишет о требовании «преподавать в системе прикладную часть эстетики, или практические правила словесности». *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 295. О значении придававшемся «умению писать» см.: *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: ПСТГУ, 2006. С. 84–85.

⁵⁵Оно может быть охарактеризовано сказанными по другому поводу словами карамзиниста П. Макарова: «вышедшие из употребления слова кажутся странными; ни у кого не станет терпения дослушать период до конца» (Московский Меркурий. 1803. Декабрь. С. 180–181). Цит по: *Виноградов В.В.* Очерки по истории... С. 221.

⁵⁶*Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 2. СПб., 1885. С. 208.

строить схему церковно-государственных отношений — как подчинение Церкви государству, превращение ее в департамент духовных дел, попытки построения системы церковного образования — как насаждение схоластики. Табуировались как попытки говорить на духовные темы на светском языке (случай Гоголя и Чаадаева)⁵⁷, так и с другой стороны, попытки вовлечения светской проблематики в духовный дискурс (случай Бухарева)⁵⁸. В основе — конфликт просвещенческого и романтического видения дела, понимания места человека в системе отношений Церковь — общество — государство.

Как следствие, представители духовенства не просто отнеслись с безразличием к огромной духовной работе, проделанной великими русскими писателями и поэтами — Карамзиным, Пушкиным, Лермонтовым, Гоголем — по созданию русского литературного языка и связанному с этим становлению светской культуры «золотого века». Скорее, они отнеслись к ним резко негативно, как к работе по развитию своего рода «индустрии развлечений», притом «очень вредной», направленной на то, чтобы «поколебать убеждения веры и нравственности»⁵⁹. Здесь, конечно, сказалось влияние утилитаристских установок эпохи Просвещения. Впрочем, верно и обратное влияние — русские литераторы в большинстве игнорировали заботу духовенства об одновременном сближении богословия с жизнью и нуждами общества и сохранении чистоты языка духовной литературы⁶⁰.

⁵⁷ Жесткая, вплоть до объявления автора «сумасшедшим», реакция на публикацию первого философического письма может объясняться не столько его критически-публицистическим содержанием, сколько избранным автором жанром духовного поучения. Подобное обвинение, после публикации «Выбранных мест из переписки с друзьями» выдвигалось и в адрес Гоголя. Говорить о том, «что есть духовная жизнь и как на нее настроиться», имело, в глазах как правительства, так и образованной публики, право только духовенство.

⁵⁸ Судьба архим. Федора показывает, что, с другой стороны, духовенство имело право говорить только о духовной жизни. Попытки перейти четко очерченную границу пресекались с обеих сторон.

⁵⁹ *Филарет (Дроздов) свт.* Собрание мнений... Т. 4. С. 296. С большой вероятностью, речь в отзыве идет о «Губернских очерках» М.Е. Салтыкова-Щедрина (1856), однако под характеристику св. Филарета легко подходят произведения Грибоедова и Гоголя. Речь, опять-таки, не идет о правильности или неправильности такого рода суждений, но об условиях, определяющих направленность видения вещей их авторов.

⁶⁰ В отношении нашей проблематики показательным отношением к Догматике митр. Макария. Достаточно сравнить приведенные выше отзывы Киреевского и Хомякова с отзывом св. Иннокентия Херсонского, который видел особую заслугу преосв. Макария перед богословием в том, что у него оно «разоблачено совершенно от схоластики и латинского языка, и таким образом введено в круг русской литературы и предложено ко всеобщему употреблению всех любителей бого-

Славянофилы были единственным в тот момент общественным движением, сознательно ставившим своей задачей установление диалога церковного и светского сегмента общества, т.е. разрушение этих табу они рассматривали как свою жизненную задачу, основания которой они находили именно в романтизме и немецкой классической философии. Русский литературный язык и как бы вписанные в него ценности романтической культуры не просто представлялись им чем-то само собой разумеющимся, неустрашимым и позитивным достижением русской культуры на пути к ее самоосознанию и самоосвобождению, достижению ею внутренней цельности, но и были необходимым инструментом их интеллектуальной работы. Отказ от этого багажа был для них равносителен возврату к эпохе Просвещения с ее жестким противопоставлением разума и веры в рамках утилитаристски истолкованной рациональности.

Описанный комплекс расхождений предопределял, как мне представляется, неудачу переживавших религиозное обращение представителей культурной общности пушкинской эпохи в их попытках обретения жизненных оснований и языка самоописания в академическом богословии первой половины XIX века. Тот факт, что это богословие обладало также церковным авторитетом, добавлял к описанному выше переживанию его чуждости также и элемент разочарования и тесно связанную с ними потребность эту авторитетность поколебать. Возникающую ситуацию можно описать также как произошедший в русском богословии институциональный разрыв между сообществом авторов и сообществом-аудиторией⁶¹. На этой основе в рамках сообщества-аудитории возникало осознание необходимости не просто поиска новых путей религиозной мысли, учитывающих новые культурные достижения, но и создания нового языка, естественной основой которого становились русский литературный язык, романтическая поэтика и разработанные в рамках немецкой классики философские техники. Предполагалось, что именно в рамках такого языка феномен обращения может найти свою адекватную концептуализацию. Иными словами, возникала потребность выделения из себя нового сообщества авторов, альтернативного тому, связь с которым предполагалась утраченной и легитимизации этого сообщества. Лингвистическая недоступность духовно-академического дис-

словских познаний». *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. С. 281. Нас здесь интересует не правота той или другой оценки, а сама противоположность эти оценок, наглядно показывающая степень различия ожиданий и исходный позиций представителей двух «субкультур», делавшую взаимное непонимание практически неизбежным.

⁶¹В терминах Б. Лонергана: нарушение коммуникативной функции. См.: *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010. С. 382–396.

курса воспринималось здесь как его обмирщенность, а это, в свою очередь заставляло мысль обратившихся искать предельных оснований своего религиозного опыта и порождало специфическую форму его осмысления — религиозную философию⁶². Стандартные фигуры романтической самокритики европейской культуры, вроде обвинения в «рационализме», естественным образом действовались здесь в целях демонстрации неадекватности богословской мысли своему предмету. Источником этой неадекватности объявлялись используемые ею стандартные формы рациональности, воспринятые, естественно, с Запада. Тем самым, концепция западного пленения становилась необходимой и само собой разумеющейся составляющей религиозно-философского дискурса.

Выводы

Попытка проследить истоки концепции западного пленения ведет в историю русской мысли и культуры глубже славянофильства; эти истоки следует искать в противоречиях и расхождении светской и духовной культуры 20-х — 30-х годов XIX в. — времени духовного становления и формирования основоположников славянофильства, впитавших в себя опыт переживаний, реализованный в литературной технике романтизма и философской — немецкой классики; неприятие этого опыта церковной культурой того времени, имевшее своим следствием развитие консервативных тенденций в ее литературном языке и системе образования, повлекло за собой ряд концептуальных расхождений и недоразумений, ставших исходным пунктом формирования рассматриваемой концепции. Тем самым, можно говорить о наличии неясных для самих ее авторов исторических предрасположенностей и заинтересованностей, повлиявших на направленность и избирательность их подхода.

Не подлежит сомнению, что концепция западного пленения, в свое время сыграла значительную роль в становлении самосознания отечественной богословской традиции. Однако следует признать, что в настоящее время она в значительной степени исчерпала свой эвристический потенциал. Она зачастую может служить прикрытием и оправданием романтически-инфантильного бегства от рациональности и связанных с ее использованием в религиозной сфере фундаментальных экзистенциальных проблем.

⁶²См. Антонов. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур... С. 100.

Источники и литература

1. Аксаков К.С. Взгляд на русскую литературу с Петра Первого // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 151–171.
2. Аксаков К.С. Публика — народ. Опыт синонимов // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 402–403.
3. Андреев А.Ю. Российские университеты XVIII — первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. М., 2009.
4. Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и его значение в истории русской мысли // История мысли. Русская мыслительная традиция. Вып. 2. М., 2003. С. 4–21.
5. Антонов К.М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // Религиоведение. 2009. № 4. С. 90–102.
6. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб., 2008.
7. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. СПб., 2001.
8. Вайскопф М. Влюбленный демиург: Метафизика и эротика русского романтизма. М., 2012.
9. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993.
10. Виноградов В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX веков. М., 2002.
11. Виттекер Ц. Граф С.С. Уваров и его время. СПб., 1999.
12. Гуковский Г.А. Пушкин и русские романтики. М., 1965.
13. Гумбольдт К.-В. О внутренней и внешней организации высших научных заведений в Берлине // Неприкосновенный запас. 2002. № 2(22). Эл. версия: URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/gumb.html>; дата обращения 15.07.2014.
14. Живов В.М. Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.
15. Жирмунский В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996.
16. Кассирер Э. Философия Просвещения. М., 2004.

17. *Киреевский И.В.* Обзорение русской словесности 1829 года // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 55–79.
18. *Киреевский И.В.* Письмо к А.И. Кошелеву // *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2. М., 1911. С. 257–259.
19. *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003.
20. *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южно-славянского влияния в России // *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7–56.
21. *Лонерган Б.* Метод в теологии. М., 2010.
22. *Марченко О.В.* «Первый русский философ» и пути русского богословия // *Litteraria Humanitas. XVI. Dialogy o slovanských literaturách: tradice a perspektivu.* Brno, 2012. S.123–130.
23. *Мейендорф И., прот.* Св. Григорий Палама, его место в Предании Церкви и в современной истории // *Мейендорф И., прот.* Православие и современный мир. Минск, 1995. С. 79–111.
24. *Ореханов Г., прот.* Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М., 2010.
25. *Петров Ф.А.* Формирование системы университетского образования в России. Т. 2. Становление системы университетского образования в России в первые десятилетия XIX века. М., 2002.
26. *Самарин Ю.Ф.* Два слова о народности в науке // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 483–493.
27. *Самарин Ю.Ф.* О мнениях «Современника», исторических и литературных // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 411–482.
28. *Самарин Ю.Ф.* Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // *Самарин Ю.Ф.* Православие и народность. М., 2008. С. 34–73.
29. *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // *Самарин Ю.Ф.* Избранные произведения. М., 1996. С. 15–408.
30. *Сухова Н.Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.
31. *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка. М., 1994.

32. *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов Филарета, митр. Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Тт. 2, 4. СПб., 1885, 1886.
33. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
34. *Хомяков А.С.* Письмо к А.Н. Попову // *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 8. М. 1900. С. 188–189.
35. *Хомяков А.С.* Разговор в подмосковной // *Хомяков А.С.* О старом и новом. М. 1988. С. 252–276.
36. *Хондзинский П., прот.* «Ныне все мы болееем теологией»: из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., ПСТГУ, 2013.
37. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997.
38. *Чаадаев П.Я.* Письмо А.И. Тургеневу // *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х тт. М., 1991. Т. 2. С. 168–171.
39. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма в 2-х тт. Т. 1. М., 1991. С. 320–440.
40. *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010.
41. *Черняев А.В.* Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М., 2010.
42. *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.

Н.Н. Павлюченков

К ВОПРОСУ О БОГОСЛОВСКОМ ЗНАЧЕНИИ ТРУДОВ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

В статье обращается внимание на одну очень важную особенность религиозно-философского наследия священника Павла Флоренского — его стремление утвердить и сохранить как в философии, так и в богословии христианскую истину об обожении как реальном, онтологическом преобразении человека. На примере участия Флоренского в имяславческой полемике, его критики учения А.С. Хомякова и подготовки лекций периода 1917–1922 гг. показано, что учёный связывал защиту этой истины с противодействием попыткам абсолютизировать значение человеческого творчества в церковной и личной духовной жизни.

Ключевые слова: священник Павел Флоренский, Хомяков, Церковь, имяславие, символ, энергия, обожение, имманентизм.

Несмотря на некоторые восторженные мнения и свидетельства искреннего почитания¹, отношение к свящ. П. Флоренскому в православной богословской среде остается весьма настороженным, для чего, конечно, есть свои причины и основания. В своей деятельности на стыке (а, вернее, с позиций синтеза) религиозной философии, богословия и науки, Флоренский не отверг ни одного православного церковного догмата и не создал ни одной концепции, которая слишком явно шла бы в разрез с традиционным христианским мировоззрением². Но при этом на раннем этапе он пытался, если можно так выразиться, «оправославить» («оцерковить») соловьевскую софиологию³, некритически воспринял

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат богословия, кандидат философских наук, старший преподаватель, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ) (npavl905@mail.ru).

¹Только из наиболее известных клириков Русской Православной Церкви как почитателей о. П. Флоренского можно упомянуть прот. Сергия Правдолюбова и прот. Валентина Асмуса. Автор настоящей статьи встречался и с другими священниками, которые свидетельствовали, что пришли в Церковь под влиянием трудов о. Павла и выражали уверенность в необходимости его общецерковного прославления в лике новомучеников и исповедников российских.

²Таковы, например, аксиома наличия в человеке «божественного элемента» в антропологии В.С. Соловьева, или идея «нетварной свободы» Н.А. Бердяева

³См. главу «София» (*Флоренский П.А., свящ.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 1 (1). М., 1990. С. 319–392).

философию «всеединства»⁴, а в более поздний период разработал свою оригинальную концепцию «символического миропонимания», которую также, без достаточно убедительных оснований, представил как полностью идентичную христианской церковной традиции⁵.

Имя Флоренского в негативном контексте звучало в процессе софиологической полемики, развернувшейся в русской эмиграции в конце 1920-х–1930-х гг.⁶, но более всего, как представляется, восприятие богословского значения трудов этого русского мыслителя до сих пор определяет однозначный (как и во многих других случаях) «вердикт» прот. Георгия Флоровского: «Есть очень явственный налет богословской прелести на всех построениях Флоренского»; «И не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем»⁷. С тех пор (а это конец 1930-х гг.), если не считать обзорную диссертацию игумена Андроника (Трубачева)⁸, существенного интереса к Флоренскому как к богослову, насколько известно, не проявлялось, даже в историческом контексте⁹.

Между тем, по крайней мере, в истории русского богословия, Флоренский оставил заметный след. Он одним из первых в России начала XX века указал на необходимость «возврата» к свидетельствам живого святоотеческого опы-

⁴См., главным образом, главу «Геенна» (там же. С. 205–259).

⁵В этом отношении более всего можно выделить такие статьи-лекции о Павла 1918–1922 гг., как «Иконостас», «Имяславие как философская предпосылка», ряд мест в цикле лекций по «Философии культа». Попытку их критического осмысления см.: Павлюченков Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М., 2012. С. 113–143, 159–213.

⁶*Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935. С. 163–169. Стоит, однако, отметить, что большая часть критики учения Флоренского (там же. С. 199–215) связана с ошибкой: архиепископ Серафим приписал самому о. Павлу слова, которые в тексте «Столпа и утверждения Истины» приведены как цитата из В.С. Соловьева (см.: Флоренский П.А., священ. Столп и утверждение истины... С. 390). И потому, на самом деле, не о. Павлу, а В.С. Соловьеву должны быть адресованы такие обвинения владыки Серафима, как уклонение в «пантеизм», «человекобожие» и т. д.

⁷*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494, 497.

⁸Выпускная кандидатская работа игумена (тогда — иеромонаха) Андроника (Трубачева) была защищена в МДА в 1984 г., а опубликована только полтора десятилетия спустя: Андроник (Трубачев), игум. Теодицея и антроподицея священника Павла Флоренского. Томск, 1999.

⁹По мнению автора данной статьи, поверхностный набор обличений, содержащийся в книге Н.К. Гаврюшина, проявлением существенного интереса назвать трудно. См. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005. С. 232–274.

та¹⁰, стал разрабатывать тему обожения как причастия человека нетварному божественному свету¹¹, увидел глубокое *богословское* значение крайне простой по форме беседы прп. Серафима с Н.А. Мотовиловым¹². Далее, в числе прочего, можно указать на феномен широкой разработки в русском богословии наследия свт. Григория Паламы, в котором участвовали, помимо прот. С.Н. Булгакова, прот. Георгий Флоровский, архим. Киприан (Керн), В.Н. Лосский, прот. Иоанн Мейендорф. Истоки этого феномена, несомненно, ведут к имяславческой полемике 1908–1913 гг., а более конкретно — к свящ. П.А. Флоренскому¹³.

Но при этом следует выделить и еще одну особенность о. Павла, которая значима уже не только в историко-богословском отношении. Проявляя подчас полную свободу в своей опоре на источники нетрадиционного для христианской Церкви характера, не останавливаясь даже перед введением в философско-богословский оборот представлений, взятых из области магии и оккультизма, Флоренский, очевидно, имел в виду стойкость и непоколебимость той Истины, которую человек обретает в Церкви. Эта Истина не боится любого исследования, осуществляемого с привлечением любых, даже самых «нетрадиционных» данных, потому что обретение ее не является плодом человеческих усилий. Человек не «доходит» до нее путем накопления сведений, через развитие своих познавательных или каких-либо духовных способностей. Истина сама открывает себя ему и, после встречи «лицом к лицу», стоит в нем непоколебимым столпом, требуя только своего дальнейшего уяснения, а отнюдь не каких-либо принципиально новых открытий.

Есть, конечно, опасность ошибок и нововведений, несогласных с Откровением, но они достаточно легко раскрывают себя при главной ориентации исследу-

¹⁰Флоренский П.А., свящ. Догматизм и догматика // Флоренский П.А., свящ. Христианство и культура. М., 2001. С. 459–460.

¹¹Флоренский П.А., свящ. Столп и утверждение истины... С. 96–108.

¹²Там же. С. 101–102; Ср.: «Одно место из беседы преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым раскрывает нам лучше всяких богословских трактатов, в чем состоит эта уверенность, это познание (гносис) единения с Богом»; «Этот рассказ об одном опыте содержит в своей простоте все учение восточных отцов о “гносисе” — познании благодати...» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 171–172, 173).

¹³О. Флоренский открыл для себя «паламизм» в процессе переписки с о. Антонием (Булатовичем) примерно в конце 1912 г. (см. Переписка свящ. П.А. Флоренского с М.А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 81–82). Можно показать, что в этом отношении о. Павел оказал определяющее влияние на прот. С.Н. Булгакова, концепции которого, в свою очередь, стали причиной обращения к свт. Григорию Паламе богословов русской эмиграции.

дователя на опыт *встречи* с открывающей себя Истиной. Очевидно, что уклонения такого рода не беспокоили о. Флоренского; они не могут быть устойчивыми, т. к. не выдерживают проверки конкретным религиозным опытом, который хранится и постоянно воспроизводится в церковном Предании. Но есть «модернизм» особого свойства, который, в первом приближении, именно человеку (общине, «соборному сознанию» и т. д.) отводит решающую роль в поиске и обретении Истины. А далее, в своем логическом завершении, он по сути, отрицает *реальность* самой встречи с Истиной как проявление прямого, непосредственного религиозного опыта. И такой «модернизм» тем более опасен, чем более эта его суть прикрыта многими совершенно правильными и богословски выверенными высказываниями. Помимо обозначения «модернизм», о. Павел, в разных контекстах, называл это еще утратой «онтологичности» в мировоззрении, «имманентизмом», «протестантствованием» и т. п. и к борьбе с такими тенденциями, в конечном итоге, сводил все свои как ранние, так и поздние работы. Вот на эту, практически не замеченную в богословии, особенность о. Флоренского, и хотелось бы обратить особое внимание.

В данном случае не ставится задача дать оценки справедливости или несправедливости той критики, с которой о. Павел выступал в каждом конкретном случае (это может и должно стать темой специального исследования). Здесь хотелось бы сконцентрироваться только на самой реакции о. Флоренского на те моменты, когда, по его выводам, проявляла себя «боязнь» или открытое отрицание «вторжение трансцендентного в имманентное»¹⁴, т.е. самой возможности реального присутствия Бога в мире и в человеке. Из всех подобных случаев, конечно, наиболее известна критика Флоренским учения о Церкви Алексея Степановича Хомякова. Но критике Хомякова, прозвучавшей в 1916 году, предшествовало негласное участие о. Павла в имяславческой полемике (1911–1913 гг.), а после, уже в первые годы нового политического режима в России, о. Флоренский представил цикл лекций по философии культа, в котором, в числе прочего, попытался всесторонне раскрыть то, чего, по его мнению, избегала признать мысль Хомякова – «конкретность и непосредственность духовного мира», открывающегося в церковном богослужении¹⁵. В данном контексте эти три этапа деятельности о. Флоренского и следует рассмотреть.

¹⁴ Павел Флоренский, *свящ.* Около Хомякова // Павел Флоренский, *свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 305.

¹⁵ Там же.

1. На стороне имяславия

Имяславческая полемика (1908-1913 гг.), как известно, представляла собой весьма сложный феномен. Далеко не все «имяславцы» заслуживали наименования «имябожников», как и с другой стороны, не все т. н. «имяборцы» отрицали святость и реальную силу имени Божия. Записи о Флоренского, относящиеся к периоду имяславческой полемики, свидетельствуют о том, что в отрицании имяславческого тезиса («Имя Божие есть сам Бог») он увидел, прежде всего, попытку пересмотреть церковное учение о реальности соединения Бога с человеком. По сути, именно это учение он называет «древней священной тайной Церкви» и отождествляет его с «Имяславием»¹⁶, но не в смысле возникшего на Афоне движения, а в качестве онтологического принципа, утверждающего реальное присутствие божественных энергий в материальном мире. В каждом, даже самом осторожном выступлении против имяславия о. Флоренский искал и, как ему казалось, находил признаки «имманентизма».

В этом отношении, в частности, характерны его пометки, сделанные на письме Федора Дмитриевича Самарина, написанного М.А. Новоселову 26 мая 1913 года. Например, Ф.Д. Самарин пишет о молитве как общении человека с Богом и вполне «ортодоксально» замечает, что испытываемые человеком во время молитвы чувства (раскаяния, благодарности и т. п.) «вызываются в нас самим Богом и являются ощущением его действия на нас». Это слово «на» (нас) Флоренский подчеркивает тремя чертами и сбоку делает приписку: «В этом-то “на” корень всех заблуждений. Не “на”, а “в”»¹⁷. Далее Ф.Д. Самарин, по видимости, именно это, хотя и вызываемое Богом, но все же человеческое, *ощущение* признает решающим фактором преобразования души и сближения ее с Богом: «Это ощущение, — пишет он, — чем чаще оно повторяется..., тем более воспитывает и пересоздает нашу душу, постепенно сближая ее с божеством..., мало по-малу претворяя греховную нашу природу и преображая ее». Здесь о. Павел делает две приписки, согласно которым не ощущения души сближают ее с Богом, а то обстоятельство, что она «проникается» божественной энергией, или, что то же, самим Богом. «Не душа приближается к Богу, — пишет о. Флоренский, — а божественная энергия (Бог) приближает к Себе ту душу, в которой вселяется». Даже фраза Ф.Д. Самарина о том, что спасительным является

¹⁶См. черновик письма свящ. П.А. Флоренского И.П. Щербову от 13 мая 1913 г. (Переписка свящ. П.А. Флоренского с М.А. Новоселовым... С. 100).

¹⁷См. письмо Ф.Д. Самарина М.А. Новоселову от 26 мая 1913 г. (Там же. С. 108).

стремление души к Богу вызывает у о. Флоренского соответствующую реакцию и он замечает: «Спасителен лишь Бог, а не стремление»¹⁸.

Но самое главное из того, что лежит в основе позиции о. Павла, в данном случае, как представляется, обозначено им в ответ на замечание Федора Дмитриевича о смысле молитвы. Ф.Д. Самарин пишет: нужно «усвоить себе волю Божию, войти в нее и добровольно ей подчиниться»¹⁹. Здесь никак не разъясняется, что должно последовать за этим «усвоением» и добровольным подчинением. Конечно, можно сказать, что такого разъяснения в данном контексте и не требовалось, но о. Флоренский, очевидно, однозначно воспринимает это как указание именно на *конечную* цель молитвы. И, опять же, соответствующим образом реагирует: «В том-то и дело, — пишет он, — что сущность молитвы ни в “подчинении” себе воли Божией, ни в “подчинении” своей воли — воле Божией, ибо и то указывало бы на *нравственное*, а не онтологическое значение молитвы. Суть молитвы в изменении *реальности* нашей и, потому, нравственной воли нашей, как выражающей изменяющуюся реальность, а не в простом изменении воли при той же реальности». Иначе говоря, о. Флоренский настаивает на онтологическом значении христианского понимания преображения, когда человек, по сути, получает бытие *нового* качества. «Общение с Богом, — продолжает он, — есть не касание его сил, а одухотворение, приобщение Духу Его Святому, и воля молитвенника не есть его воля, подчиняющаяся Божией, а есть срастворенная с Божией волей, изнутри ею очищаемая син-энергетическая воля, воля дву-единая. Бог не лишает свободы, а дарует высшую свободу». И, в качестве вывода, за всем этим следует приписка: слова Федора Дмитриевича «буквально повторяют слова Спинозы»²⁰.

Конечно, в этих заметках 1913 года уже видна формирующаяся (и окончательно сформированная к началу 1920-х гг.) у о. Флоренского онтология символа, согласно которой «символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю»²¹. Вся реальность, по его мнению, устроена таким, «символическим» образом и в таком своем устройении имеет многоуровневый характер. Здесь можно говорить о «син-энергетическом» взаимодействии на различных тварных уровнях бытия (бытии

¹⁸ Там же.

¹⁹ См. письмо Ф.Д. Самарина М.А. Новоселову от 26 мая 1913 г. (Там же. С. 106).

²⁰ Там же. С. 110–111.

²¹ *Флоренский П.А., свящ.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 287.

«высшем» и бытии «низшем»). Но точно также можно рассматривать и осуществление связи бытия тварного (в данном случае — «низшего») с нетварным («высшим»). Эта связь также есть «взаимооткровение»; она «сама есть нечто реальное и, не отрываясь от центров, ею связуемых, она и не сводится к ним... Она не стоит в тождественном равенстве ни с одним из бытий, будучи *новым* в отношении каждого из них; но она *есть* каждая из них, поскольку... вне и помимо своей энергии, притом энергии усвоенной, бытие остается неоткрытым, не-явленным и, следовательно, непознанным»²².

Иначе говоря, для такой онтологии не имеет никакого значения одно лишь *явление, откровение* высшего бытия в низшем (божественного — в тварном мире), если оно (это откровение) не сопровождается реальным, онтологическим усвоением явленного. Здесь нужно довольно четко выделить, по крайней мере, два момента. Во-первых, если высшее бытие не усваивается низшим, то это означает, что первого *для* второго вовсе не существует. Как представляется, Флоренский очень удачно поясняет это на примере электромагнитного контура, ненастроенного на соответствующую волну: волна идет мимо такого контура и остается им никак не «замеченной». «Усвоена же некоторая энергия бытия может быть лишь энергией бытия усваивающего». Так, электромагнитный контур «должен проявить деятельность отклика и поглощения падающей энергии. И тогда эта деятельность уже не будет только *его* деятельностью...: резонанс есть уже... со-деятельность цепей. В резонаторе колеблется не *его* только энергия, и не энергия только вибратора, а синергия того и другого, и наличием этой последней две цепи, хотя и разделенные пространственно, делаются *одною*»²³.

К этому остаётся добавить, что только так и возможна подлинная религия как восстановленная *связь* человека с Богом. Если между человеком и Богом не происходит такого онтологического взаимодействия, когда не метафорически, а реально (хотя и без полного отождествления) два становятся одним, то религия, как таковая, еще не осуществлена.

Во-вторых, в процессе образования новой, «син-энергетической» реальности, активная роль принадлежит только высшему бытию. Электромагнитный контур полностью пассивен; его задача состоит только в том, чтобы быть настроенным на проходящую волну. Хотя о. Флоренский и говорит о *деятельности* низшего бытия, но эту активность он целиком полагает в *восприятии*.

²²Флоренский П.А., *свящ.* Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А., *свящ.* Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 286.

²³Там же.

Низшее бытие — «воспринимающее»; это «усваивающая среда», организованная в виде «встречного потока», но и как таковая, всю свою ценность и само свое существование она получает от бытия высшего²⁴. Тварное бытие, даже на самом своем высоком уровне, если можно так сказать, онтологически не способно достичь бытия нетварного. Движений «снизу вверх» может быть сколько угодно, но все эти поиски не смогут ничего обнаружить, если высшее само не сойдет «вниз», на «встречу».

Правда, все эти выводы теряют свою однозначную определенность, если учитывать, что изначально и некритически воспринятый о. Флоренским платонизм требует в его концепциях аксиомы признания уже реализованной в идеальных основаниях «встречи» высшего с низшим, в том числе и обоживающей «встречи» Бога с миром и человеком. Именно эта концепция (обозначенная в «Столпе и утверждении истины» как «вечное предсуществование» твари) является фундаментальной во всех, как ранних, так и поздних построений русского мыслителя, увлеченного соловьевской философией «всеединства». Но если знать этот важный нюанс, чаще всего неявно присутствующий в «символизме» о. Флоренского, то, при несогласии с такой мировоззренческой позицией, можно делать соответствующие поправки, не препятствующие во всем остальном воспринимать его концепции как весьма ценную апологию церковного христианства. Во всяком случае, из его пометок на письме Ф.Д. Самарина можно видеть, насколько бескомпромиссно он пытается отсечь все, что, так или иначе, может вести к ошибочному представлению об онтологической обособленности твари от Творца. После Христа в Церкви явлена новая реальность, в которой такой обособленности больше нет; о. Флоренский резко протестует против крайности, фактически отрицающей эту реальность, но, как представляется, уходит в крайность другую, признавая (в точном соответствии с философией «всеединства») эту реальность новой только на уровне эмпирического мира, а на самом деле - извечной, глобальной²⁵. Но в данном случае важно, что со своих, хотя и далеко небесспорных позиций, о. Павел, в конечном счете, отстаивает христианскую истину: благодатное преобразование человека — это не просто действие каких-либо его *собственных* внутренних процессов, хотя бы и вызванных божественным воздействием, не только очищение от «греховной скверны» и обретение первозданной непорочности. Это именно *восприятие* и *усвоение* нетварных божественных энергий или, самого Бога.

²⁴Там же. С. 286–287.

²⁵Попытку критического анализа идеи «вечного предсуществования» см.: Павлюченков Н.Н. Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского... С. 97–112.

Обожение как онтологическое изменение в человеке, не может быть реальным, если трансцендентный Бог остается таковым и Своей творческой волей лишь поддерживает мир в его бытии и развитии. Но Бог действительно, онтологически «вторгается» в мир (а иначе невозможно Боговоплощение и само христианство). Именно здесь обретается источник существования всякой святости на Земле и в самой Церкви как среды, в которой осуществляется процесс освящения, онтологического преображения человека и всего мира. В безусловном утверждении этой истины о. Флоренский полагает существо «онтологизма», которое есть также, — как он настаивает, — и «существо православия». Это — «принятие реальности от Бога, как данной, а не человеком творимой», из чего следуют, прежде всего, «смирение и благодарение». Этому противостоит воспринятый в протестантстве «имманентизм» как «замысел человечества из себя, вне и помимо Бога, воссоздать из ничего всякую реальность, и в особенности реальность святости, — воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовной реальностью»²⁶. Можно сказать, что это — попытка изгнать Бога из самой религии, как бы парадоксально это не звучало. XX век показал примеры, как подобного рода тенденции могут быть доведены до своего логического завершения, а тогда, в преддверии всех этих перемен, о. Флоренский отмечал, что «при современной напряженности протестантства, модернизма, прагматизма и тому подобных имманентистских ересей» многие *отрицания* «давно уже ждут себе свободы»²⁷. Достаточно ослабить хотя бы некоторые, веками выработанные Церковью нормы и вероучительные термины, и «это растворение канонов в пучине альтруизма» представит сугубую опасность²⁸.

2. Критика А.С. Хомякова

Все это сказано о. Павлом в связи с учением о Церкви А.С. Хомякова и, конечно, под влиянием исхода имяславческой полемики, жестко, без дополнительного богословского обсуждения, прерванной Синодальным посланием 1913 года. В восприятии о. Флоренского это была победа «имяборчества», не просто отрицающего присутствие Бога в Его имени, но, прежде всего, пренебрегающего опытом преображающего, обоживающего действия молитвы²⁹. В наследии Хомякова, к которому все чаще обращались наиболее яркие и активные бого-

²⁶ Флоренский П.А., *свящ.* Около Хомякова... С. 294–295.

²⁷ Там же. С. 303.

²⁸ Там же. С. 289.

²⁹ В данном случае здесь не обсуждается степень адекватности такого восприятия. Это тема отдельного исследования.

слова начала XX века³⁰, о. Флоренский разглядел логически следующий шаг: за отрицанием участия в обожении нетварной святыни следует попытка человека создать себе «святыню» в соответствии со своими собственными вкусами и желаниями, оправдывая это всем набором красивых фраз о полученных от Бога дарах свободы и творчества. Тот, кого Ф.Д. Самарин назвал «Учителем Церкви», по существу, определяется Флоренским как авторитетный источник, на который опираются и будут опираться все виновники угрожающей церковному богословию «догматической разрухи». Они идут «по пути, проложенному Хомяковым» и, рано или поздно, перед ними встанет выбор — либо возвращаться к строжайшим вероучительным канонам, либо открыто отвергнуть саму суть Церкви и христианства³¹.

Вся эта критика могла показаться неожиданной, тем более что при первой же попытке сопоставить учение о Церкви, зафиксированное в трудах Хомякова и о. Флоренского (главным образом, в «Столпе и утверждении истины»), обретается ряд параллелей, причем не в деталях, а в самых основополагающих моментах. Например, Хомяков подчеркивает очень важную для о. Павла идею о том, что истина доступна только «общему согласию» и «общему собору» членов Церкви, связанных любовью³². У о. Флоренского также отдельное, замкнутое само на себя «я» неминуемо испытывает глубокое внутреннее разложение в «сброд несоответствующих друг другу и само-действующих организмов»³³. Чтобы обрести себя в подлинном бытии, «я» должно отрешиться от своей замкнутости и вступить в живое общение с другими личностями. Осуществляемое в любви, такое общение дает познание Истины³⁴.

Из таких личностей, совершивших подвиг самоотдачи и в этом подвиге (по «высшему закону тождества») обретших себя, в «Столпе и утверждении ис-

³⁰ О. Флоренский свидетельствовал, что с начала XX века «русская богословская мысль в лице наиболее талантливых своих представителей, приняла, так или иначе, учение Хомякова»; «все свежее в богословии, так или иначе, преломляет хомяковские идеи». В качестве достаточного примера он назвал имена митрополита Петроградского Антония, архиепископов Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского), а к последнему, когда речь зашла об использовании хомяковских идей в полемике с католичеством, присовокупил и М. А. Новоселова (Там же. С. 288). К этому можно добавить, что обостренное внимание к наследию Хомякова в начале XX в. подтверждается фактом выхода именно в это время его сочинений: Полное собрание сочинений: Т. 1–8. М., 1900–1904; Сочинения. Кн. 1–6. Пг., 1915.

³¹ Флоренский П.А., *свящ.* Около Хомякова... С. 303.

³² Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Изд. 3-е. М., 1886. С. 5.

³³ Флоренский П.А., *свящ.* Столп и утверждение истины... С. 174–175.

³⁴ См.: Там же. С. 60, 74, 87.

тины» формируется живой организм Церкви³⁵. На первый взгляд, практически тоже самое утверждает Хомяков: «Любовь есть венец и слава Церкви»³⁶, «Выше всего Любовь и Единение», «выше же всего единение Святости и Любви»³⁷. Но при этом, что бы здесь, в конечном итоге, ни понималось под «Святостью», «Любовью» и «Единением» на самом деле, размышления Хомякова способны перевести восприятие этих реальностей в некую психологическую плоскость, навести на мысль, что единство Церкви обусловлено личным свободным выбором самих людей, пребывающих в ней.

Можно обратить внимание на то, как, в отличие от Хомякова, о. Павел, когда речь идет о любви как основе единства, на нескольких страницах в «Столпе» усиливается пресечь возможную психологизацию этих понятий. Он настаивает на том, что эта любовь «самым решительным образом» должна быть изъята из области психологии и переведена в область онтологии³⁸. Это — онтологическая реальность, которая держит в бытии весь мир и всему тварному дает жизнь не только в эмпирии, но и в самой божественной вечности. Вся метафизика «Столпа» может быть выражена словосочетанием «Любовь-Вседержительница»; это — сама божественная сущность, т. к. Бог, — настаивает здесь о. Флоренский, — есть Любовь в самом онтологическом смысле этого выражения ап. Иоанна Богослова³⁹. Свой «онтологизм» о. Павел в данном случае доводит до крайности, т. к. из «Столпа» создается впечатление, что никакой тварной любви как онтологической реальности практически не существует. Есть только Любовь как сущность Божия и, если тварная личность «любит», то лишь потому, что она своим свободным произволением впустила в себя Любовь божественную⁴⁰. Только эта самая Любовь «скрепляет» личность и делает ее способной к самоотдаче, благодаря которой, «подымаясь над границами своей природы, Я выходит из пространственно-временной ограниченности и входит в вечность». «Там весь процесс взаимоотношения любящих есть единый акт» и это «едино-сущное целое» и есть, согласно о. Флоренскому, «Церковь или Тело Христово»⁴¹.

³⁵ Там же. С. 26–28.

³⁶ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 6.

³⁷ Там же. С. 23–24.

³⁸ Флоренский П. А., *свящ.* Столп и утверждение истины... С. 83.

³⁹ Там же. С. 84–85.

⁴⁰ См., напр.: там же. С. 92–94; ср.: там же. С. 349.

⁴¹ Там же. С. 93–94.

Эта же реальность у Флоренского далее обозначена как София — «Идеальная Личность твари» и т. д.⁴², но вся эта софиология, как нетрудно, в конце концов, убедиться, по преимуществу служит лишь внешним оформлением основной концепции. Сама София свое бытие и единство получает только благодаря причастию Любви — божественной сущности; в «Столпе» нет никакой «божественной» Софии: есть София изначально обоженная, но тварная, что для о. Флоренского оказывается очень важным подчеркивать⁴³, очевидно, для того, чтобы совместить софиологию с христианским миропониманием. Но, как бы там ни было, здесь важно именно то, как он всю реальность Церкви возводит единственно и всецело только к Богу. Члены Церкви только входят в нее, но никак не вносят и не могут ничего внести от себя в ее организацию и образ бытия как в вечности, так и в эмпирии. Присутствие Софии в «Столпе» как раз и призвано оформить (как «Вечную Женственность») идею исключительной *восприимчивости* твари. Тварь только *принимает* от Творца: принимает само свое бытие, свою жизнь, свое единство (извечно реализованное, по о. Флоренскому, в ее идеальных основаниях). И только при наличии способности *принимать*, в твари может быть реализована и способность *отдавать*, в том числе и осуществлять акты подлинного свободного творчества.

После своего знакомства с богословием свт. Григория Паламы и в процессе разработки философии символа о. Павел фактически вывел Софию из рассмотрения и обожение стал трактовать как причастие божественной энергии, а не сущности. Но суть его онтологии принципиально не изменилась и также, как ранее, все определяла благодать — божественная сущность, теперь все стала определять благодать — божественная энергия, по-разному, на разных уровнях бытия, «срастворяемая» с энергетикой тварного мира. И как ранее не было никакой тварной любви как онтологической сущности, теперь тварная энергетика, куда входят и вся деятельность человека, и сами проявления, несомненно для о. Флоренского, подлинной, реальной человеческой свободы, также не имеет никакого самостоятельного значения. Она обусловлена присутствием и действием благодати. И это, по убеждению о. Павла, не только не отменяет тварную свободу, но, напротив, устанавливает (или восстанавливает) ее в своем самом подлинном, высшем достоинстве. Попытка твари самоутвердиться, не принимать творческое участие в реальности, данной от Бога, а создавать реальность свою собственную, разрушает символ и создает бытие мнимое — чистую види-

⁴²Там же. С. 326.

⁴³См., напр.: там же. С. 349.

мость, «феномен» без «ноумена», — в философской терминологии о. Флоренского. Такого рода манифестации могут иметь внушительный вид и масштаб, но, по сути, это миражи, не имеющие в символическом устройстве бытия никакого онтологического значения. Именно здесь обретаются те глубокие мировоззренческие основания, по которым для о. Флоренского был неприемлем «имманентизм».

Но и противоположный этому «трансцендентализм», вопреки критике Н.А. Бердяева⁴⁴, оказывается чуждым о. Павлу даже еще более очевидным образом, поскольку, так или иначе, оставаясь на почве философии «всеединства», он вообще не мыслит божественную благодать вне мира, в том числе и материального. Божественные энергии, хотя и на разных уровнях «напряженности», включены во все сферы бытия, иначе, опять же, реальность символа разрушается и реальное бытие превращается в мираж.

Нужно повторить, что «символическая онтология» Флоренского, если ее рассматривать с богословских позиций, не может избежать серьезной критики. Однако, как представляется, это характерный пример, когда личный христианский церковный опыт о. Павла приводил к тому, что, основываясь на собственных, далеко неоднозначных философских концепциях, он решительно и энергично вставал на защиту общехристианской истины. Бог по отношению к миру трансцендентен и имманентен одновременно; это реальность христианского религиозного опыта, которая нуждается лишь в более или менее адекватном *объяснении* средствами богословия и философии; подтверждать или опровергать этот *факт* равным образом бессмысленно. И точно также, на основании того же опыта, можно утверждать, что цель существования всего тварного — не во всецелой «имманентизации» Бога в мире (как, фактически, у Бердяева), а, напротив, в такой «трансценденции» мира к Богу, когда мир, оставаясь миром тварным, становится миром обоженным, обретающим в себе вечные, нетварные черты.

При использовании всех диалектических приемов, в попытках объяснить этот опыт, сама эта реальность, открываемая в опыте, должна быть неизменно руководящей. И именно этого о. Флоренский не находит у Хомякова. У Хомякова, — пишет он, — «водопад идей и тем»⁴⁵, «редкая по силе диалектика», которая придает его положениям «такую гибкость и такую убедительность,

⁴⁴ *Бердяев Н.А.* Хомяков и священник Флоренский // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001. С. 382.

⁴⁵ *Флоренский П.А., свящ.* Около Хомякова... С. 294.

при которых самое сомнительное и самое опасное кажется притупившим острые углы»⁴⁶. «Хомяков сам подает повод к двойственному толкованию себя, и, при том или другом желании, его можно толковать на-двое»⁴⁷. Но общая «равнодействующая» хомяковской мысли для о. Павла несомненна: она «уклончиво бежит от онтологической определенности, переливаясь перламутровой игрой»⁴⁸. Хомяков борется с «онтологическим моментом в религии»⁴⁹ и, прежде всего, строит систему «чрезвычайно гибких и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности»⁵⁰.

Согласно о. Флоренскому, у Хомякова все сводится к тому, что «увеличивается значение человеческого согласия или несогласия», как будто в Церкви достаточно «всеобщее согласие в любви» («*consensus omnium in amore*») и этот консенсус *сам собой* дает познание Истины⁵¹. Общеизвестно, что само понятие «соборности» Хомяков связывает с Церковью и с действием в Церкви Святого Духа. Однако о. Флоренский находит здесь и иную, с его точки зрения, более определяющую тенденцию, которая оставляет впечатление, что Церковь не *открывает* Истину, получая ее от Бога, а «*сочиняет*» ее, «как если бы Истина была имманентна человеческому разуму», хотя бы и соборному⁵². В конечном итоге получается, что благодать в такой «соборности» имеет лишь декоративное значение⁵³. «Церковь, — настаивает о. Павел, — полагает основу свою в том, что *вне* человечности», а для Хомякова дороже всего «свободное самоутверждение человека, — бытие, имманентное человеку, — проявляющееся в организации любви»⁵⁴.

Можно не настаивать на утверждении, что в своей критике учения А.С. Хомякова о Церкви о. Флоренский прав в оценке *всех* обсуждаемых им частных моментов. Но общая тенденция и возможность двойного толкования принципиально важных положений в высказываниях А.С. Хомякова, как нам кажется, подмечена им вполне справедливо. А.С. Хомякова действительно можно понимать так, как его понял о. Флоренский, о чем свидетельствует, хотя

⁴⁶Там же. С. 296.

⁴⁷Там же. С. 290.

⁴⁸Там же. С. 296.

⁴⁹Там же. С. 299.

⁵⁰Там же. С. 289.

⁵¹Там же. С. 297.

⁵²Там же. С. 296.

⁵³«Из общего *смысла* системы ниоткуда не видно, чтобы благодать Божия имела у Хомякова существенное жизненное значение, а не декоративное» (Там же. С. 297).

⁵⁴Там же. С. 299.

бы, пример Н.А. Бердяева. Этому философу, с его проповедью новой религии «антропологического откровения», естественно было найти у А.С. Хомякова «имманентизм», связать его только с религией «свободы и свободных» и тем самым однозначно поддержать его⁵⁵. И, по сути, точно так же, как о. Флоренский, Н.А. Бердяев прочитывает у А.С. Хомякова схожий с протестантизмом упор на «субъективно-духовную сторону» церковных таинств в ущерб их «объективно-космической природе», связанной с «космическим преображением»⁵⁶. Иными словами, о. Павел, может быть, подчас излишне резок в прилагательных к учению А.С. Хомякова эпитетах («софистика», «виртуозное пустословие», «блестящее оригинальничание», «ядовитые формулы» и т. д.), но он раскрыл в этом учении вовсе не какие-либо надуманные, а реальные и очень серьезные опасности, грозящие введением ряда разрушительных новшеств в православную еклесиологию и в богословие в целом. И нельзя не заметить, что накануне 1917 года о. Флоренский среди крупных русских богословов был единственным, кто это сделал печатно и, фактически, в общецерковном масштабе⁵⁷. Для многих других идей А.С. Хомякова оказались эффективными для выпалывания «плевелов», но ими же можно «вырвать из почвы и пшеницу православия, хотя бы, например, ... отрицанием авторитета в Церкви, ... а вместе с ним, следовательно, начала страха, начала власти и обязательности канонического строя»⁵⁸.

В этой связи получает у о. Флоренского соответствующую оценку и «легенда о Великом Инквизиторе» (что, конечно, едва ли не является прозрачным намеком на «антионтологизм» известного почитателя Ф.М. Достоевского — владыки Антония (Храповицкого)). О. Павел и здесь, по существу, первым на таком уровне утверждает, что данный сюжет Ф.М. Достоевского «приводит религиозное сознание к бесконечным трудностям», т. к. ни Инквизитор, ни пред-

⁵⁵ *Бердяев Н.А.* Хомяков и священник Флоренский... С. 384.

⁵⁶ Там же. С. 386. Ср.: «У Хомякова эмоциональное ударение падает на слово *вера* в таинство, а не на само таинство как предмет веры». А.С. Хомяков хочет поставить вопрос «так, чтобы было исключено понятие о Святой Евхаристии самой по себе и осталось лишь понятие восприятия ее, поклонения ей, благоговейного размышления о ней» (*Флоренский П.А., священник. Около Хомякова...* С. 300).

⁵⁷ Статья «Около Хомякова» была опубликована о. Флоренским в академическом «Богословском вестнике» в 1916 году и в тот же году вышла в Сергиевом Посаде отдельным изданием. По своему значению она, конечно, сразу превзошла уровень критической рецензии (на работу о А.С. Хомякове профессора В. Завитневича), на котором первоначально готовилась.

⁵⁸ Там же. Ср.: «...Весьма легко, под видом борьбы со «схоластикой» и «папизмом» подкопаться и под основы нашего собственного вероучения» (Там же. С. 309).

ставленный в легенде «Христос» не являют чистое выражение духа Христова. Здесь нужно выбирать между «да» и «нет» там, где «дано третье». Разумеется, Инквизитор не от Христова духа, но член Церкви также не может отвергнуть и «авторитет, чудо и тайну» или хотя бы что-нибудь одно из этого⁵⁹.

3. После критики

Конечно, нуждаются в более основательном исследовании те причины, по которым критика о. Флоренским А.С. Хомякова практически не получила видимой поддержки. Вероятно, никто в этой связи не вспомнил давний отзыв С.Н. Трубецкого, писавшего, что «богословие Хомякова и его последователей не соответствовало древним нормам православия и заключало в себе уклонение от них, чрезвычайно богатое неожиданными последствиями»⁶⁰. Публично признал (в газете «Колокол» от 14 и 22 октября 1916 года) очень ценными суждения о. Флоренского лишь далекий от богословской проблематики В.В. Розанов. Но он при этом тут же попытался «оправдать» и А.С. Хомякова, который, по В.В. Розанову, писал в очень жестких духовных условиях своего времени, когда, прежде чем пить «сгущенное православное вино» нужно было вновь учиться «физиологическому приему жидкости», начиная хотя бы с «протестантской водицы». Судя по всему, В.В. Розанов вообще не углубился в суть обозначенной о. Флоренским проблемы и выразил уверенность, что А.С. Хомяков, если бы смог прочесть подобную критику, «переменил бы вовсе свою аргументацию»⁶¹.

Можно предположить, что в данном случае более значимым для о. Павла был одобрительный отзыв его коллеги, профессора МДА Ф.К. Андреева, сделанный, правда, лишь в частном письме и самым общим образом. Ф.К. Андреев сообщал, что статья «Около Хомякова» «ужасно понравилась» не только ему и В.В. Розанову, но и И.П. Щербову — преподавателю Санкт-Петербургской семинарии, также близкому к кружку М.А. Новоселова⁶².

⁵⁹ Флоренский П.А., *свящ.* Около Хомякова... С. 295.

⁶⁰ Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1907. С. 446.

⁶¹ Розанов В.В. П. А. Флоренский об А.С. Хомякове // П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 368–374.

⁶² См. письмо Ф.К. Андреева свящ. П.А. Флоренскому от 16 января 1916 г.: «Недавно дядошка... подарил мне песни Киреевского, но т. к. они у меня есть, то не хочешь ли их на свою славянофильскую полочку (тебя с нее, впрочем, наследники оных славянофилов гонят за “Около Хомякова”, а мне статья твоя, Розанову и И. П-чу ужасно понравилась» (Архив свящ. П. Флоренского).

Но в целом, статья о Флоренского получила отрицательный резонанс, причем именно в той среде, которую, по признанию Н.А. Бердяева, он возглавлял и вдохновлял — в «московском кружке возрожденных православия»⁶³. Ведущая роль здесь принадлежала представителям того же «богословия мирян», которое представлял и сам А.С. Хомяков. Они (как и сам Хомяков) могли не иметь систематического богословского образования, но их деятельность имела свою богословскую значимость; достаточно указать хотя бы на ориентацию на святоотеческое «опытное богопознания» М.А. Новоселова или на попытки осмысления «Фаворского света» кн. Е.Н. Трубецким. Почти все «московские философы» чуть ранее практически единодушно выступили на стороне имяславцев, в процессе чего, собственно, и обнаружилось среди них идейное лидерство свящ. П.А. Флоренского. Тогда борьба его против «протестантствующего» Синода была поддержана ими именно как идейное знамя борьбы за подлинную мистическую суть православия, которую «официальное» (или «синодальное») богословие в русской Церкви, как им казалось, уже готово было утратить. Теперь, по сути, та же борьба о Флоренского против «протестантствующего» А.С. Хомякова встретила достаточно резкое неприятие и осуждение.

И, конечно, можно этот видимый «парадокс» объяснить уже сложившимся авторитетом А.С. Хомякова и резкостью нападков на него о Флоренского. Но, как представляется, это было бы существенным упрощением ситуации. «Онтологизм» последнего принимали, когда он был направлен на утверждение онтологической реальности обожения, когда он выступал против фактического придания религиозному опыту субъективной и психологической окраски. Но берется под подозрение и в конечном итоге отвергается *тот же* «онтологизм», который, как внешне могло показаться, ниспровергает вообще все значение *человеческой* инициативы в устройении путей к обожению, т. е. в устройении той среды, где это обожение должно совершаться — Церкви.

Очевидно, дает о себе знать почти всеобщее заражение идеей «прав человека», человеческой свободы и *самостоятельности* человеческого творчества. И везде, где провозглашается реальность, независимая от человека, — будь то монархическое устройство государства или церковные каноны, — это воспринимается как ущемление свободы. Переходя в область богословия, такие идеи принимают красивое оформление в концепциях богодарованной свободы

⁶³ «Учитель Церкви неославянофилов, глава и вдохновитель московского кружка возрожденных православия совершил акт отречения от учителя Церкви старых славянофилов — Хомякова» (Бердяев Н.А. Хомяков и священник Флоренский... С. 378–379).

человека как Образа Божия, его призвания к творчеству или со-творчеству с Богом и т. д. Но, подчас незаметно для своих носителей, эти убеждения приводят к фактическому устранению *синергии*: действие Божие, как фактор, независящий от человеческих волеизъявлений, фактически отвергается.

До конца справедливо или нет, но о. Флоренский в реакции «московского кружка» на его критику А.С. Хомякова увидел проявление именно такого, ставшего всеобщим, революционного увлечения свободой и «правами» человека. О. Павла, как известно, «осудили» на собрании кружка, которое состоялось без его участия в доме М.А. Новоселова в Москве 8 декабря 1916 года. Узнав об этом, он написал С.Н. Булгакову о своем решении освободиться от «внутренних обязательств» в отношении этой группы. Сохраняя, как он писал, «признательность, уважение и любовь» к членам кружка, он решает не считаться с их «намерениями и действиями». О. Флоренский пишет (письмо от 12 декабря 1916 г.), что неоднократно указывал М.А. Новоселову на сомнительность попыток организовать нечто вроде «церкви в церкви», — «какой-то не то орден, не то организацию — что-то подпольное и вместе игнорирующее или точнее, глядящее мимо, куда-то вдаль от законной власти и законной церковной организации»⁶⁴.

Таким образом, о. Павел вскрывает глубокую внутреннюю логику того факта, что А.С. Хомяков, тяготевший к некоей религиозной «либеральной демократии», для членов кружка оказался иконой, посягательство на которую уже воспринимаются как ересь.

Через несколько месяцев, весной 1917 г., революционные события уже не только на идейном, но и на физическом уровне, захлестнули Московскую духовную академию. В ней был проведен ряд «демократических» реформ; в числе прочего, был снят с должности ректор, еп. Феодор (Поздеевский), а вместо о. Флоренского редактором «Богословского вестника» оказался М.М. Тареев, почти сразу же, и теперь уже открыто, обозначивший свои проекты как «новое богословие». Будучи убежденным в том, что «апостольско-патристическое учение... заслоняет от нас простоту евангельской истины»⁶⁵, М.М. Тареев настаивал, что обращение в богословии к авторитету св. Отцов (т. н. «принцип Отечества») свойственно лишь системе «чуждого православию подавления духовной самостоятельности авторитетом власти, подавления духовной свободы административным произволом»⁶⁶. С этих позиций равным образом обвинялись

⁶⁴ Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 117.

⁶⁵ Тареев М.М. Христос. Изд. 2-е. М., 1908. С. 7.

⁶⁶ Тареев М.М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Октябрь–декабрь. С. 212.

в «замаскированном протестантстве» как А.С. Хомяков, так и о. Флоренский⁶⁷, что также свидетельствовало о невосприятии самой сути того, на что, прежде всего, о. Павел обращал внимание в своей критике А.С. Хомякова.

В черновике, датированном 15 августа 1917 г., о. Флоренский пишет С.Н. Булгакову: «... Теперь всюду прет имманентное. Церковное управление, таинства, смысл догматов, сам Бог — все иммантезируется, лишается не-в-на-сушего бытия, делается модусом нас самих. Все заняты срытием вершин, затуманиванием твердей земных, вонзающихся в лазурь небесную»⁶⁸. И уже менее, чем через год, к маю 1918 г., о. Павел готовит первые лекции по философии культа, которые начинаются с разговора об онтологическом значении страха Божия и далее разворачивают перед слушателями целый многочисленный ряд положений, из которых следует, что сам человек, само его существо, всецело определяется «феургией» — задачей «богоделания». Это очень емкое понятие, включающее в себя, прежде всего, осуществляемое через человека обожение всего эмпирического мира. Это и есть, по сути, высшее творчество и высшее проявление человеческой свободы на земле. Но осуществляется эта подлинная свобода, прежде всего, в смиренном предстоянии пред Богом в богослужении и в принятии от Бога всех творческих заданий.

В «Иконостасе», первоначально, по замыслу, — одной из завершающих лекций по философии культа (1922), — эта же мысль находит свое очень удачное пояснение на примере иконописного канона, который основан на данных от Бога свидетельствах духовного опыта⁶⁹ и является тем даром, который не стесняет, а, напротив, «высвобождает творческую энергию художника к новым достижениям, к творческим взлетам»⁷⁰. Нельзя не отметить, что в таких основополагающих убеждениях проявила себя именно та церковность о. Флоренского, которой так не доставало Н.А. Бердяеву и, — по-своему, — А.С. Хомякову.

⁶⁷ Там же. С. 212–214.

⁶⁸ Там же. С. 131.

⁶⁹ Флоренский П.А., *свящ.* Иконостас // Флоренский П.А., *свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996. С. 102.

⁷⁰ Там же. С. 111. Ср.: «Художник, по невежеству воображающий, будто без канонической формы он сотворит великое, подобен пешеходу, которому мешает, по его мнению, твердая почва и который мнит, что, висая в воздухе, он ушел бы дальше, чем по земле. На самом же деле такой художник, отбросив форму совершенную, бессознательно хватается за обрывки и обломки тоже форм, но случайных и несовершенных, и к этим-то бессознательным реминисценциям притягивает эпитет “творчества”» (Там же. С. 111–112).

До осуществления соответствующего всестороннего исследования, конечно, следует воздержаться от проведения каких-либо прямых параллелей между некоторыми тенденциями в православном богословии XX–начала XXI вв. и той ситуацией, которую описывал о. Флоренский в середине 1910-х гг. Однако могут быть весьма показательными уже сами многочисленные ссылки на труды А.С. Хомякова, которые присутствуют, в том числе, и в современных богословских работах. Эти статьи и книги подчас становятся замечательным явлением и имеют большую научную и апологетическую ценность, т. к. раскрывают многие стороны церковного святоотеческого христианства, совершенно неизвестные современному секулярному (или увлеченному псевдорелигиозными учениями и практиками) миру. Но их авторы, в числе прочего, вовсе не подходят к наследию А.С. Хомякова с той осторожностью, которая должна была бы возникнуть при учете критики, прозвучавшей в начале XX века со стороны о. Флоренского.

Имея ряд убеждений, на самом деле, частного характера, о. Павел, тем не менее, стремился утвердить в философии и в богословии бесспорную христианскую истину об обожении как о реальном, онтологическом преобразении человека. И он, по крайней мере, одним из первых в начале XX века увидел и попытался раскрыть тонкую связь между сокровенным, фактическим отрицанием этой истины и стремлением абсолютизировать значение человеческой свободы и человеческого творчества в личной и общественной религиозной жизни.

Источники и литература

1. *Андроник (Трубачев), игум.* Теодицея и антроподицея священника Павла Флоренского. Томск, 1999.
2. *Бердяев Н.А.* Хомяков и священник Флоренский // П.А. Флоренский: Pro et contra. Антология. Изд. 2-е. СПб., 2001.
3. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
4. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
5. *Павлюченков Н.Н.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М., 2012.
6. Переписка свящ. П.А. Флоренского с М.А. Новоселовым. Томск, 1998.
7. Переписка свящ. П.А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 117.

8. *Розанов В.В.* П.А. Флоренский об А.С. Хомякове // П.А. Флоренский: Pro et contra. СПб., 2001.
9. *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935.
10. *Тареев М.М.* Христос. Изд. 2-е. М., 1908.
11. *Тареев М.М.* Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Октябрь–декабрь.
12. *Трубецкой С.Н.* Собрание сочинений. Т. 1. М., 1907. С. 446.
13. *Флоренский П.А., свящ.* Догматизм и догматика // *Флоренский П.А., свящ.* Христианство и культура. М., 2001.
14. *Флоренский П.А., свящ.* Иконостас // *Флоренский П.А., свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996.
15. *Флоренский П.А., свящ.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.
16. *Флоренский П.А., свящ.* Около Хомякова // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1996.
17. *Флоренский П.А., свящ.* Столп и утверждение истины // *Флоренский П.А., свящ.* Сочинения. Т. 1 (1). М., 1990.

В.Б. Колмаков

ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА В.С. СОЛОВЬЕВА

В статье анализируется вопрос о понимании ценности жизни в философии всеединства В.С. Соловьева. Автор исследует метафизические основания, лежащие в основе взглядов В.С. Соловьева на ценность жизни, для чего рассматривает такие ключевые понятия его философии, как София, Богочеловечество, органицизм и эволюционизм.

Ключевые слова: Русская религиозная философия, В.С. Соловьев, ценность жизни, София, Богочеловечество, органицизм, эволюционизм.

Русская философия всегда тяготела к анализу фундаментальных смыслов и проблем, к которым относится ценность жизни. Проблема ценности жизни затрагивалась практически всем спектром русской философской мысли, но при этом возникновение аксиологической проблематики в русской философии имело свою особенность. В России сложилась своя аксиология, в которой само понятие ценность жизни применялось не всегда — чаще русские мыслители говорили о смысле жизни, назначении и достоинстве человека, а иногда понятие ценности жизни заменялось такими понятиями, как добро, красота или святость.

Почти до конца XIX в. в русском научном языке понятие ценность было синонимом стоимости — термина, заимствованного из политической экономии. Лишь на рубеже XIX–XX вв. понятие ценности обретает аксиологический смысл, и появляются первые публикации, посвященные проблемам аксиологии¹. Так, известный русский философ Д. Цертелев писал: «Вся человеческая жизнь, личная и общественная, основана на идее ценности»². Основной вектор изучения ценности жизни был устремлен в метафизическую сферу. В начале прошлого века русский философ В.М. Хвостов справедливо отмечал, что «мерила для ценности жизни мы должны искать не в тех свойствах, которые общи человеку с животными, но в тех, которые поднимают его над животным ми-

Вадим Борисович Колмаков — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания факультета философии и психологии Воронежского государственного университета (kolmakov@phipsy.vsu.ru).

¹ Столович Л.Н. Аксиология // Русская философия. Словарь. М., 1999. С. 9.

² Цертелев Д. Идея ценности // Журнал министерства народного просвещения. 1902. № 9. С. 70.

ром...»³. Под ценностью жизни русские философы понимали, прежде всего, ее метафизическую значимость, возникающую на основе связи человека с Богом.

Проблема ценности жизни занимает центральное место в философии всеединства, которую разрабатывал великий русский философ В.С. Соловьев. Его философия — уникальное явление в русской философской мысли, ее своеобразный итог и в то же время плодотворное и насыщенное идеями основание для последующего развития. Философия В.С. Соловьева была первой попыткой системостроительства в русской философии, и, невзирая на то, что система осталась незавершенной, В.С. Соловьев остается непревзойденным мыслителем, показавшим возможности богословско-философского познания человека и указавшим на новые возможности веры и разума.

Наиболее полно позиция В.С. Соловьева в вопросе о ценности жизни была сформулирована им под конец жизни в работе с длинным названием «Три разговора о войне, прогрессе, конце вселенской истории со включением краткой повести об антихристе и приложениями», написанной в 1899–1900 гг. «Повесть об антихристе» проникнута глубочайшими прозрениями о ценности человеческой жизни. Суть повести вкратце в том, что зародившееся в глубинной Азии движение панмонголизма привело к тому, что бесчисленные орды азиатов завоевали Китай, а затем Россию и Европу. Установившееся иго длилось примерно полвека, после чего началась освободительная война, в ходе которой монголы были изгнаны. Когда, наконец, был восстановлен status quo, выяснилось, что мир является весьма неустойчивым вследствие того, что люди, обретшие свободу, по-прежнему жаждут наслаждений. И тут появляется некто — великий реформатор, эгоист по натуре, но с внешним желанием облагодетельствовать всех. «Самолюбивое предпочтение себя Христу будет оправдываться у этого человека еще таким рассуждением: «Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был исправителем, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества»⁴.

От неизбывной гордыни этот некто, названный В.С. Соловьевым «грядущим человеком», тайно олицетворяет себя с Иисусом Христом, со страданием понимая, что сравнение явно не в его пользу. Поэтому с горя бросается в пропасть, но от падения его удерживает непонятная сила. И внезапно голос, исхо-

³Хвостов В.М. Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М., 1998. С. 17.

⁴Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе, конце вселенской истории со включением краткой повести об антихристе и приложениями // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 741.

дящий от светящейся фосфорическим туманом фигуры, говорит ему: «Я бог и отец твой». С этими словами «острая леденящая струя вошла в него и наполнила все существо»⁵. Но это не Христос, это антихрист, уловивший слабую душу и вознамерившийся через этого человека установить на Земле свой порядок. Вдохновленный антихристом, «грядущий человек» написал книгу, какой еще не знало человечество — книгу о добре, но без упоминания Христа, и тогда слава о нем облетела весь мир.

В это же время в Берлине созывается учредительное собрание союза европейских государств, на котором «грядущий человек» был выбран главой исполнительной власти и стал президентом Евразийских Соединенных Штатов. Ему удалось достаточно быстро завоевать всемирную поддержку — он установил «равенство всеобщей сытости», а затем дал всему человечеству то, чего оно всегда жаждало — «post panem требовало circenses»⁶. Для организации зрелищ он привлек чудадея, сочетавшего новейшие научные знания с традиционной мистикой Востока. После насыщения материальными благами и зрелищами последним вопросом остался вопрос религиозный. К этому времени в мире сохранилось около 45 млн. христиан. Именно среди них стали читаться евангельские и апостольские тексты, «говорившие о князе века сего и об антихристе»⁷. Почувствовав опасность, «грядущий человек» предложил провести в Палестине всемирный собор под своим председательством. Он решил обратиться христианам, чтобы они признали его, а не Христа «истинным вождем». Прельстившись разного рода обещаниями, на сторону «грядущего человека» перешла большая часть Собора, а остальные признали в нем антихриста и удалились. Оставшиеся верными Иисусу христиане молились около пустынных высот Иерихона, а затем представители трех конфессий, объединившись, отправились «к Божией горе, к Синаю...»⁸. Произошло соединение церквей, презревших разногласия перед лицом антихриста. В этот момент «явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, а на главе ее венец из двенадцати звезд»⁹.

Смысл «Повести об антихристе» однозначно указывает на то, что ценность жизни В.С. Соловьев видел в мире метафизическом и утверждал ее в про-

⁵ Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе. С. 743.

⁶ Соловьев В.С. Краткая повесть... С. 747. «Post panem ... circenses» (лат.) — после хлеба ... зрелищ.

⁷ Там же. С. 749.

⁸ Там же. С. 759.

⁹ Там же. С. 759.

тивовес идее «равенства сытости». Полагая, что ценность жизни следует искать в мире трансцендентных явлений, он отвергал имманентный подход, распространявшийся среди образованных классов во второй половине XIX века, принявших ориентацию на вещи за единственную цель жизни.

Рассмотрим, как развивалась мысль великого философа в решении проблемы ценности жизни. В молодости, как известно, В.С. Соловьев испытал влияние пантеизма, будучи увлечен учением Б. Спинозы. В дальнейшем его интерес к пантеизму выразился во внимании, что он уделял учению Н.Ф. Федорова. Справедливости ради следует сказать, что страсть В.С. Соловьева к идеям Н.Ф. Федорова быстро остыла — он сумел распознать «ужасающе недуховный характер его учения о воскрешении покойников»¹⁰. Указывая на следы пантеизма в его позиции, видный историк русской философии В.В. Зеньковский писал: «Метафизика Соловьева есть метафизика «всеединства», и в ней поэтому... Абсолютное не мыслится отдельным от мира»¹¹. Говоря о временном увлечении В.С. Соловьева пантеизмом, А.Ф. Лосев отмечал, что В.С. Соловьев «всегда был и оставался христианином, и притом православным»¹².

Исходным принципом анализа ценности жизни в философии В.С. Соловьева, скорее всего, следует считать принцип софийности, организующий, упорядочивающий и устанавливающий иерархию жизни. Такой подход по мысли В.С. Соловьева помог бы избежать субъективности, потому что ценность жизни коренится в метафизическом мире, она относится к ценностям надындивидуального порядка, и «не может, как он писал, совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода»¹³. Справедливости ради следует заметить, что принцип софийности не занимает доминирующего положения в философии В.С. Соловьева, тем более что в 90-х гг. позапрошлого века он от него отказался, признав его недостаточным. «Смысл софийного пути Соловьева, — пишет С.С. Хоружий, — в финальном отказе строить учение о Софии»¹⁴.

¹⁰ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. М., 2009. С. 70.

¹¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 1. С. 34.

¹² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. М., 2009. С. 74.

¹³ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 86. В.С. Соловьев был убежден, что индивидуальный смысл жизни не всегда совпадает с надындивидуальным. Можно полагать, что одной из причин пессимизма достаточно давно стало осознание этого расхождения.

¹⁴ Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 225.

Софию В.С. Соловьев понимал как душу мира, совокупность идеальных сущностей, своего рода опосредующее звено между Богом и многообразным миром вещей. София двойственна — она имеет отношение и к Богу, и к Его инобытию — сотворенному природному миру. «София, — отмечает В. Кравченко, — художница по воле Бога, и она же творческая идея, осуществляемая Им, и она же — осуществленная идея...»¹⁵.

Исследователи называют различные источники происхождения понятия Софии. А.Ф. Лосев полагал, что оно было заимствовано русским философом из каббалистической литературы, которую он изучал в Британском музее во время командировки в Англию¹⁶. Другие исследователи (и здесь существует своя устойчивая традиция, основанная на определенном тяготении В.С. Соловьева к католицизму) усматривают родство между софиологией и антропософией Р. Штайнера, называя их общим истоком католицизм, в котором деву Марию понимают как особое существо (Марию–Софию), вознесенное над человеческим родом, как посредницу между Богом и человеком¹⁷. Третьи склоняются к мысли, что идеал Софии есть результат личного мистического опыта великого русского философа. Е.Н. Трубецкой отмечал, что идея Софии неопределенна, и она поддается познанию лишь при помощи мистического созерцания, присущего некоторым людям¹⁸. Отчасти это верно, так как в позиции великого русского философа имеется мистически-визионерская сторона, определявшаяся личным опытом, который, как справедливо указал С.С. Хоружий, была отъединена от сферы аскезы, что отличает ее от церковной мистики¹⁹.

София — это понятие, в которое В.С. Соловьев вкладывал свой сокровенный смысл, указывавший на нечто непостижимое разумом, но доступное вере. При этом понятие Софии является усложненным, если не сказать избыточным. С точки зрения канонического Православия учение о Софии — допол-

¹⁵Кравченко В. Владимир Соловьев и София. М., 2006. С. 19.

¹⁶Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. С. 49.

¹⁷Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 80, 96–97.

¹⁸Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 268. К. Мочульский также утверждал, что учение о Софии у Соловьева скорее выросло из личного мистического опыта, нежели из богословского наследия или философского дискурса. // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 120.

¹⁹См. Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. С. 217. С.С. Хоружий пояснил, что мистика софийного визионерства, присущая Соловьеву, являлась основой для построения философии лишь для него самого, но не для тех, кто занимался изучением его мысли. С. 217.

нительный элемент, о котором умалчивает Символ веры. Возможно, оно возникло как попытка выйти из-под влияния пантеизма, преодолеть его и создать вопреки «бритве Оккама» новую сущность. Возможно, был прав А.Ф. Лосев, писавший, что образ Софии притягивал и пленял В.С. Соловьева «как более человеческое понимание божественной непостижимости»²⁰. Сам В.С. Соловьев рассматривал Софию как воплощение красоты и вечной женственности и как богословско-философское понятие. В работе «Смысл любви» он писал: «Для Бога его *другое* (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий»²¹.

И в этом неканоническом концепте В.С. Соловьев усматривал скрытые смыслы. Говоря о Софии, он сравнивал ее с «чистым и полным человечеством» и писал, что «это высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Богом, и соединяющая с ним все, что есть»²². София, по Соловьеву, есть мировая душа, одновременно она есть единое вечное человечество и одновременно она равна реальному великому существу как синтетической совокупности всех индивидуальных человеческих существ как родившихся, так и не родившихся²³. Так, он писал, что «София есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек»²⁴. Продолжая свою мысль, он утверждал: «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе»²⁵. Как понять мысль В.С. Соловьева, что София есть совершенное человечество? Е.Н. Трубецкой полагал, что София как Божественная Премудрость человечна, она не призрак, а реальность в земном мире, ее следует понимать как наличное человечество. Но одновременно она есть идея этого человечества, что придает ей идеальный характер²⁶. За всем много-

²⁰ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. М., 2009. С. 222.

²¹ Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 534.

²² Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 577.

²³ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. II. С. 260.

²⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения. Т. II. М., 1989. С. 113.

²⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 113-114.

²⁶ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. I. М., 1995. С. 344-345.

образом мира объектов, включая человека, В.С. Соловьев видел «независимые сущности», так как сами объекты суть только обнаружение этих сущностей. Эти подлинные сущности связаны с Софией как с вечной душой мира. То есть во всяком духовном организме есть два единства: единство производящее и единство произведенное, «или единство как начало (в себе) и единство в явлении»²⁷.

В Абсолютном, т.е. в Боге, В.С. Соловьев видел не только безусловно-сущее, но также и содержание, сущность, или идею. Выражение первого «мы найдем в Логосе, а второго — в Софии, которая, таким образом, есть «выраженная, осуществленная идея»²⁸. Иными словами, «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началами божественного единства»²⁹. К этой характеристике Софии В.С. Соловьев сделал примечание, что «тело» и «материя» он употребил как относительные категории, неприменимые к вещественному миру. София есть не только зиждительное начало, но и интегрирующее, это универсальная субстанция, или «все в единстве»³⁰. Мысли В.С. Соловьева очень точно подытожил В. Кравченко: «Как соборное человечество и вся материальная природа София следует за Иисусом к полному преображению мира»³¹. В интуициях В.С. Соловьева София представляет собой связующее и посредствующее звено между двумя мирами — земным и небесным. И вместе с тем, она связана с идеей всеединства, при помощи которой В.С. Соловьев стремился раскрыть сущность бытия. Всеединство становится возможным благодаря тому, что София незримо соединяет множественное бытие мира сотворенного и единство Бога. Поэтому ценность жизни В.С. Соловьев видел в восстановлении всеединства как полноты бытия, и задача эта, по его мнению, возложена на человека.

Учение В.С. Соловьева о Софии, оказавшее беспрецедентное влияние на последующее развитие русской философии, литературы и особенно поэзии, не было признано соответствующим Православию. Если у В.С. Соловьева София рассматривается как некое Божественное начало, имеющее отличие от Христа, то в православной традиции София-Премудрость Божия всегда отождествляется с Христом. Поэтому вполне правомерным стал вопрос, который задавал историк русской философии В.В. Зеньковский: «Если София, как идеальное человечество, есть действующая сила истории, почему и в какой мере отдельный человек ответствен за свое участие или неучастие в истории?»³².

²⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 108.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. С. 243.

³¹ Кравченко В. Владимир Соловьев и София. С. 333.

³² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 1. С. 71.

И ценность жизни В.С. Соловьев видел в том, что человек «своею глубочайшей сущностью коренится в вечном, Божественном мире»³³. Человек есть «заключительное звено органического развития на земном шаре»³⁴, связующее звено между Божественным и природным миром. Из того, что София как вечная душа мира причастна к Богу и в то же время включает в себя всю множественность живых душ, вытекает ее непреходящая ценность, которая сообщает ценность человеческой жизни и жизни вообще. Мир, т.о. рассматривался В.С. Соловьевым как ценность, имеющая софийную основу.

Наряду с концептом Софии весомую роль в понимании ценности жизни в философии В.С. Соловьева сыграли принципы органицизма и эволюционизма. Согласно принципу органицизма мир в философии всеединства есть упорядоченный гармоничный космос, своего рода высокоорганизованный и упорядоченный организм. Все его компоненты необходимы, отчего обладают особенной или даже повышенной ценностью³⁵. В таком построении мысли некоторые критики усматривают заметную ноту пантеизма. Может показаться, что в основе определений жизни, которые можно встретить в сочинениях В.С. Соловьева, лежит принцип органицизма. В работе «На пути к истинной философии» (1883) он писал: «Жизнь есть самое общее и всеобъемлющее название для полноты действительности везде и во всем»³⁶. Отталкиваясь от этого определения, можно полагать, что ценность жизни имманентна ей, потому что жизнь обладает целостностью и полнотой. Но на самом деле эти свойства являются результатом активности зиждительного начала, Софии, которая «содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души»³⁷. Через шесть лет он привел определение жизни, в котором был сделан акцент на целостности бытия: «Жизнь по самому широкому определению есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом»³⁸.

Эволюционный принцип, в понимании В.С. Соловьева, в свою очередь, предполагал наличие последовательных ступеней развития бытия, таких как ми-

³³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 119.

³⁴ Там же. С. 115.

³⁵ Суворова О.С. Идея ценности жизни в отечественной философии всеединства // Жизнь как ценность. М., 2000. С. 53.

³⁶ Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 330.

³⁷ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 131.

³⁸ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 367.

неральное, растительное, животное, человеческое и богочеловеческое царства. При этом каждая последующая ступень оценивается выше, чем предыдущая. Человеческая ступень развития обладает максимальной ценностью в силу ее близости Софии и к Богу. Эволюция есть процесс собирания вселенной, создающий условия для возникновения Царства Божия как наделенного бесконечной ценностью. По сравнению с Царством Божиим царство человека наделено меньшей ценностью. При этом укорененность человека «в вечном божественном мире», как писал В.С. Соловьев, создаст основу для ценности человеческого мира³⁹. Так как жизнь человека не обладает абсолютной ценностью, то он к ней стремится. Это выражается в том, что человеку хочется преодолеть фрагментарность и расщепленность бытия. Полнота бытия по В.С. Соловьеву равна абсолютной ценности, и есть абсолютное добро: «Добро само по себе, — писал В.С. Соловьев, — ничем не обусловлено, оно собою все обуславливает и через все осуществляется»⁴⁰.

В.С. Соловьев считал, что Логос как слово Божие задает ритм и направление вселенной, он «образует в виде животных и растительных организмов определенные и устойчивые формы жизни, которые, восходя постепенно все к большему и большему совершенству, могут наконец послужить материалом и средою для настоящего воплощения всеединой и неделимой цели»⁴¹. В отличие от теософов он полагал, что эволюция завершается на человеке, который может лишь беспредельно совершенствоваться, оставаясь при этом тем же, или, как писал В.С. Соловьев, «быть формой совершенного всеединства, или Божества»⁴². Человека В.С. Соловьев рассматривал как вершину эволюции природы, как «заключительное звено органического развития на земном шаре»⁴³.

Наряду с Софией другим основанием для анализа ценности жизни у В.С. Соловьева была идея Богочеловечества, содержащая смысл соединения Бога и человека, когда смысл жизни и ее ценность человек получает от Бога. Идея Богочеловечества по мысли Соловьева была синтетической, самой совершенной, как писал Е.Н. Трубецкой, формой религиозного сознания⁴⁴. Другие религии не соответствовали принципу всеединства. В религиях Востока (ислам) Бог исключает человека, а человекобожие Запада склоняется к антропоморфиз-

³⁹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 119.

⁴⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. Т. I. М., 1988. С. 96.

⁴¹ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения. Т. II. М., 1988. С. 371.

⁴² Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения. Т. II. М., 1988. С. 631.

⁴³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 115.

⁴⁴ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. I. С. 323.

му. Они по сути дела исповедуют веру в человека как высшее и безусловное начало. Е.Н. Трубецкой писал, что вера в человека нелепа прежде всего потому, что он смертен. Вера в человека «имеет смысл только в том предположении, что человек — возможный обладатель бессмертия — вечной и полной жизни»⁴⁵. Безусловностью человек может обладать только в единении с Богом.

В.С. Соловьев был убежден, что исторический процесс как стремление человека к полноте бытия в форме всеединства ведет к торжеству добра, т.е. к состоянию максимальной ценности жизни. «Космический процесс в природе материальной» оканчивается, по словам Соловьева, «рождением натурального человека», и следующий за ним исторический процесс подготавливает «рождение человека духовного»⁴⁶. Именно его жизнь и будет обладать максимальной ценностью. Результатом станет «высшая форма духовной собирательной жизни», в основе которой лежит безусловное нравственное начало⁴⁷.

Для Соловьева ценностью обладал не эмпирический человек, а некий «вечный человек», т.е. человек в единении с Богом, человек, обладающий «сверхвременной» сущностью. Это означало, что ценность жизни не в земном, но и не в неземном существовании. Она в единстве, в единении человека с Богом. При этом В.С. Соловьев вполне реалистично определял, чем определяется конкретная ценность жизни. Практически она выражается во вселенской солидарности, или христианском мире. Последний предполагает запрет насилия в виде войн и завоеваний, а также запрет гражданского и экономического рабства⁴⁸. В подобном порядке социального мира он усматривал «земную социальную утвержденность божества», связанную с «предельным проявлением и осуществлением божественной мудрости»⁴⁹. Иными словами, солидарность веры, лежащая в основе гражданской солидарности, обеспечивает ценность жизни.

Источники и литература

1. *Бонецкая Н.К.* Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 79–97.
2. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 1. 255 с.
3. *Кравченко В.* Владимир Соловьев и София. М., 2006. 381 с.

⁴⁵Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. I. С. 324.

⁴⁶Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 154.

⁴⁷Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 340.

⁴⁸Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 244.

⁴⁹Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. С. 345.

4. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 2009. 601 с.
5. Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. 606 с.
6. Русская философия. Словарь. М., 1999. 654 с.
7. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 47–548.
8. Соловьев В.С. На пути к истинной философии // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 324–338.
9. Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 351–389.
10. Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 493–547.
11. Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. II. М., 1988. С. 626–634.
12. Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах Т. II. М., 1988. С. 562–682.
13. Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе, конце вселенской истории со включением краткой повести об антихристе и приложениями // Соловьев В.С. Сочинения в двух томах Т. II. М., 1988. С. 635–762.
14. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // В.С. Соловьев. Сочинения. Т. II. М., 1989. С. 3–172.
15. Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999. 1586 с.
16. Суворова О.С. Идея ценности жизни в отечественной философии всеединства // Жизнь как ценность. М., 2000. С. 51–66.
17. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. I. 604 с.; Т. II. 622 с. М., 1995.
18. Хвостов В.М. Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М., 1998. 161 с.
19. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. 455 с.
20. Цертелев Д. Идея ценности // Журнал министерства народного просвещения. 1902. № 9. С. 69–92.

Священник Сергей Шкуро

К ВОПРОСУ О ПЛАТОНИЗМЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Статья посвящена общей характеристике платонических источников русской религиозной мысли. Особое внимание уделено судьбе Ареопагитского корпуса в России. На основе сопоставительного анализа имеющихся в литературе точек зрения выявлены две важнейшие платонические традиции (восточная и западная), оказавшие существенное влияние на отечественную религиозную философию. Сделан вывод о том, что названные традиции различались как хронологически, так и содержательно.

Ключевые слова: русская религиозная мысль, православное богословие, философия Серебряного века, платонические источники, византийский неоплатонизм, *Corpus Areopagiticum*, патристика, святоотеческое наследие, немецкий идеализм, шеллингианство.

Введение

Русская религиозная философия, вне всякого сомнения, может и должна рассматриваться в контексте (нео)платонической традиции. «Историческое развитие русской философской культуры было неразрывно связано с платонизмом и неоплатонизмом, понимаемыми предельно широко, как некоторое духовное устремление...»¹. О каких же источниках платонизма следует говорить в первую очередь применительно к тому или иному периоду существования русской религиозной мысли? Очевидно, что, если мы будем рассматривать то или иное сочинение, которое можно считать фактом русской религиозной мысли, по отношению к нему могут быть выявлены совершенно конкретные тексты, послужившие в данном случае источником платонизма (и таких текстов-источников может быть великое множество). Однако в настоящей работе не ставится цель производить текстологический и сопоставительный анализ отдельных памятников. Напротив, предпринимается попытка дать общую характеристику платони-

Священник Сергей Шкуро — кандидат богословия, заведующий кафедрой богословия и философии Казанской духовной семинарии (schkuro@yandex.ru).

¹Русская философия: словарь / под общ. ред. М. Маслина. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. С. 378.

ческих источников по отношению к отечественной религиозной мысли. Думается, не будет натяжкой сказать, что важнейшим и древнейшим из этих источников нужно признать *святоотеческое наследие*.

Греко-византийская патристика как источник платонизма

Платонизм, особенно в его позднем, неоплатоническом варианте, был воспринят русской мыслью в самые ранние времена — на рубеже I и II тысячелетия, в период христианизации Киевской Руси. Именно в этот период, кстати сказать, на Руси начали появляться и первые собственно философско-богословские труды (например, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона), которые можно считать истоком русской религиозной мысли в целом. Это связано, как известно, не только с фактом принятия Русью христианства, но и с созданием общеславянской письменности и распространением переводов Священного Писания, важнейших богослужебных и богословских текстов по всему славянскому миру. Мощным потоком обрушилась греческая премудрость на зарождающееся древнерусское религиозное самосознание, явив собой первый авторитетный источник платонизма.

В первую очередь на Русь проникли, разумеется, не философские сочинения самого Платона, а труды отцов Православной Церкви («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Богословие» Иоанна Дамаскина и пр.), которые в своих богословских размышлениях во многом опирались на неоплатонические идеи и представления. Одним из наиболее значимых платонических источников следует признать *Corpus Areopagiticum*, воспринимавшийся древнерусским читателем фрагментарно, часто через посредство других патристических текстов, что не мешает, однако, исследователям сделать вывод «о достаточно глубокой укоренённости традиции Ареопагитик в отечественной культуре»². Особенно серьёзным стало воздействие Ареопагитик на отечественную религиозную мысль после 1371 г., когда афонский старец Исайя сделал славянский перевод всего Ареопагитского корпуса. Именно неоплатонизм в его христианской разновидности, лежавший в основе средневековой мистики Дионисия Ареопагита, распространился вместе с текстом столь популярных в славянских православных культурах патристических сочинений, каковыми по праву можно назвать Ареопагитики.

²Мильков В.В. Ареопагитики: древнерусская традиция бытования // Древнерусские Ареопагитики / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. III (1). М.: Кругъ, 2002. С. 15.

В научной литературе выделяются две прямо противоположные точки зрения относительно характера влияния византийского неоплатонизма на русскую философию. Одни исследователи (например, А.И. Абрамов, В.В. Сербиненко) считают это влияние основательным и не подлежащим сомнению, другие (например, А.Г. Тихолаз) отказывают неоплатонизму в сколько-нибудь заметном влиянии на отечественную мысль вплоть до Серебряного века. Рассмотрим обе позиции.

Говоря о распространении идей платонизма в отечественной культуре, сторонники первой из упомянутых позиций также упоминают о важном платоническом источнике — проникновении «на Русь “Ареопагитик”, оказавших не прямое, но мощное неоплатоническое влияние на весь строй русской мысли»³. В своей статье «Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании)» Абрамов недвусмысленно утверждает, что «философским содержанием второго болгарского влияния был христианизированный платонизм и неоплатонизм “Ареопагитик” Псевдо-Дионисия, “Диоптры” Филиппа Пустынника, а также исихастская идеология Афона»⁴.

Для характеристики «русского неоплатонизма» приверженцы этой позиции обращаются к византийским истокам. Так, Абрамов следующим образом обосновывал неизбежность неоплатонической окраски христианской (и в том числе — православной, русской) религиозной мысли: «Христианский монотеизм... нуждался в концепции идеального мира и в обосновании бессмертия души, а с другой стороны — в теории воплощения идей в материи и в символическом истолковании действительности»⁵. Именно поэтому стал возможен синтез языческой по сути неоплатонической доктрины и христианского вероучения: «Задача символического постижения мира... поставила представителей раннехристианского богословия перед необходимостью христианизации платонизма»⁶.

³Тихолаз А.Г. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX—начала XX веков. Киев: ВиРА «Инсайт», 2003. С. 22.

⁴Абрамов А.И. Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 138.

⁵Абрамов А.И. К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. М.: РАГС, 2002. С. 67.

⁶Сербиненко В.В. К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьева (памяти А.И. Абрамова) // Соловьевские исследования. Вып. 4. Иваново, 2002. С. 7.

Если полагать, что «неоплатонические... принципы занимают в итоге поистине “господствующее” положение в самом христианском учении», можно с уверенностью, подобно А.И. Абрамову, говорить и о фундаментальном неоплатонизме святоотеческой мысли, которая, впрочем, «смогла избежать крайностей... встав на путь последовательного религиозно-философского символизма»⁷. И так, «христианизированный платонизм» повлиял на русскую философию ровно в той мере, в какой на нее повлияла сама патристика, как ранняя, так и поздняя: вместе с православием восприняла русская философия и его теоретический фундамент.

Благодаря переводу Исаяи с Ареопагитиками познакомились славянские народы, что не могло не оставить определенного духовного следа. По мнению В.В. Милькова, после победы паламитов в Византии «переведенные на славянский язык творения Ареопагита стали одним из духовно-мировоззренческих каналов, по которому на Русь распространялось влияние исихазма. <...> Итогом и одновременно вершиной освоения Ареопагитик в древнерусскую эпоху можно считать идейную апологию трактатов Псевдо-Дионисия, развитую в творениях протопопа Аввакума»⁸.

Рассмотрим и аргументы сторонников второй из названных позиций по вопросу о роли платонизма (и Ареопагитик в частности) в истории русской философско-богословской мысли. Современный украинский исследователь А.Г. Тихолаз придерживается, казалось бы, аналогичного мнения о значимости платонической традиции в России, однако акценты он расставляет по-иному. Именно его точка зрения противостоит общепринятой в оценке результатов рецепции платонизма на Руси.

С одной стороны, Тихолаз утверждает, что Платон «оказывается главным живительным ферментом русского философствования»⁹ и что «в русской философии мы имеем дело со случаем ассимиляции платонизма и христианского “доразвития” его с опорой на опыт православного умозрения, не имеющим аналогов в других философских культурах»¹⁰. Но эти утверждения относятся прежде всего к расцвету русской религиозной философии — к периоду Серебряного века.

Что же касается предшествующей этому периоду философии, то здесь украинский ученый предельно категоричен. Он отказывает византийскому нео-

⁷ Там же. С. 10.

⁸ Мильков В.В. Ареопагитики: древнерусская традиция... С. 10, 25.

⁹ Тихолаз А.Г. Платон и платонизм... С. 15.

¹⁰ Там же. С. 8.

платонизму (и Дионисию Ареопагиту в том числе) в каком бы то ни было существенном влиянии на русскую мысль допетровской эпохи, полагая, что Русь «получила “Ареопагитики” почти на полтысячелетие позднее латинского Запада, получила в неаутентичной форме и в переводе на язык, который уже к моменту проникновения перевода на Русь был там мало понятен. Не удивительно, что отыскать в литературном наследии Руси с XIV по XVII век оригинальный текст, несущий на себе явственные следы *философского* ареопагитического влияния, невозможно»¹¹.

Однако Тихолаз вовсе не говорит об отсутствии влияния как такового. Позволим себе привести пространные и очень выразительные цитаты из работы этого оригинального украинского мыслителя: «...Переводом “Ареопагитик” домонгольская Русь не располагала, и об их прямом влиянии речи быть не может. Это, естественно, не означает, что идеи христианского неоплатонизма (которые ни в коей мере не могут быть сведены к идеям ареопагитического корпуса) не могли распространяться на Руси косвенным образом. <...> Для платонического влияния не существует ни культурных, ни конфессиональных границ. Важно, чтобы... в нем ощущалась духовная потребность. Видимо, именно отсутствие такой потребности на Руси и обернулось “неуместностью” платонизма в продуктах ее культурного творчества»¹².

Тем не менее, Тихолаз убежден, что влияние Ареопагитик на Руси не просто было, но было «максимальным... до катастрофических последствий. <...> Соединение интеллектуальной невинности с апокалиптическим максимализмом, свойственным русскому мышлению, после ареопагитической прививки привело к таким радикальным результатам, на которые автор “Ареопагитик” никак не мог рассчитывать. <...> Проглядев в “Ареопагитиках” весь катафатический, диалектический, интеллектуально-дисциплинирующий прокловский путь, ведущий к мистическому богопознанию, русские отцы Зосимы лишь буквально приняли окончательные выводы за практическое руководство к действию и прямо погрузились в божественный мрак. <...> Дионисий Ареопагит еще не родившую русскую мысль контузил, Григорий Палама — добил. Такие последствия ареопагитического влияния были обусловлены исключительно собственным выбором духовного пути, сделанным Русью, пути тысячелетнего молчания»¹³.

¹¹ Там же. С. 46.

¹² Там же. С. 46–48.

¹³ Там же. С. 52–53.

Разумеется, такая позиция отличается крайностью и преувеличенной резкостью, однако эту оценку можно в общих чертах признать справедливой: о *философском* влиянии Ареопагитик на средневековую русскую мысль говорить действительно сложно. Но и утверждение о «тысячелетнем молчании» можно принять только в том смысле, что на Руси не писались чисто философские сочинения, в рафинированной «западной» традиции. Отечественная мысль со времен появления книжности существовала всегда в неразрывном единстве с православным богословием и нередко делала акцент на аксиологическом, нравственном мировоззренческом компоненте (в различных поучениях, посланиях, житийной литературе, летописях и т. п.). Писатели русского Средневековья воспринимали неоплатонизм творчески, используя философские теории, в частности, для интерпретации событий отечественной истории¹⁴. Не удивительно, что украинский ученый не увидел растворенного в богословии (особенно в случаях его морально-практической направленности) и исторических размышлениях строго философского содержания древне- и среднерусских источников.

Итак, в исследовательских кругах налицо две позиции по вопросу о влиянии платонизма на отечественную мысль от принятия христианства до эпохи Петра Великого. Еще раз подчеркнем, что обе они имеют рациональное зерно.

С одной стороны, прав А.Г. Тихолаз, пишущий об отсутствии серьезного *философского* влияния платонизма на русскую мысль, поскольку говорить о самобытной русской философии как таковой по отношению к домонгольскому и средневековому периодам не приходится. Истинно философская рецепция платонизма относится к более поздней эпохе — к творчеству Г.С. Сковороды (XVIII в.), к спору славянофилов и западников в XIX столетии, к расцвету философии Серебряного века на рубеже XIX и XX веков и развитию ее достижений в трудах мыслителей XX–XXI вв. (к примеру, у А.Ф. Лосева).

С другой стороны, прав и А.И. Абрамов, заявляющий о мощном неоплатоническом воздействии на русскую мысль начиная с древнейших времен¹⁵. Ведь платонизм (в том числе ареопагитический) вовсе не ограничивается философией как таковой — он составляет философскую, мировоззренческую основу христианского богословия, а следовательно, можно и нужно помнить о его *богословском* влиянии на русскую религиозную мысль с самых истоков христианской эпохи.

¹⁴См. об этом в: *Ионайтис О.Б.* Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии: Дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2003. 391 с.

¹⁵См. также: *Ламакина О.Ю.* Платонизм в древнерусской религиозно-философской мысли: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2004. 169 с.

И в этом смысле все богословские сочинения, гимнографические и агиографические тексты, созданные на Руси, так или иначе несут на себе след греко-византийского платонизма, даже если их авторы не читали ни Платона, ни Прокла, ни Дионисия (а так оно, вероятно, и было). Само по себе православное представление о тварном мире, о сущности Божества, о всепроницаемости иерархического принципа, об апофатизме богопознания и т. п. базируется на важнейших (нео)платонических идеях. Более того, это мировоззрение существовало и существует не изолированно, оно возросло на почве впитавшей и усвоившей неоплатонизм авторитетной святоотеческой традиции, именно в платоническом ключе осмыслившей и Божественное Откровение. И по этой причине практически любой отечественный православный текст — от сочинений митрополита Илариона и Владимира Мономаха до произведений самых современных православных авторов — может быть назван неоплатоническим по существу.

Немецкий идеализм как источник платонизма

В то же время нельзя говорить только об одном, византийском источнике платонизма русской мысли. На позднем этапе, в XIX — начале XX века, мощным фактором, воздействовавшим на русскую философию, был *немецкий идеализм*. Он представляет собой западный вариант развития философии платонизма, который естественным образом отличается от восточного, православного варианта. Западный платонизм немецкой идеалистической философии (представленной в первую очередь концепциями Шеллинга и Гегеля) во многом определил и русло развития отечественной религиозной философии.

В самом главном — представлении об идеальной Первосущности бытия — немецкая идеалистическая философия являет собой творческую разработку и логическую детализацию идей Платона и неоплатоников. Влияние Платона на немецкую мысль Нового и Новейшего времени трудно переоценить: «От Платона до немецкого классического идеализма может быть прослежена двойственная и противоречивая линия развития и преемства. К Платону восходят кантовская идея антиномичности (необходимой противоречивости) разума, диалектика Фихте, Шеллинга и Гегеля. Но к Платону же восходят и многие учения новейшей идеалистической метафизики. Если в начале XIX в. платоновской диалектикой вдохновлялся Гегель, то в начале XX в. учение Платона внушило Эдмунду Гуссерлю некоторые идеи его метафизики явления и смысла и его учения о сущностном созерцании»¹⁶. Во второй половине XIX — начале XX ве-

¹⁶Асмус В.Ф. Платон. М.: Едиториал УРСС, 2005. С. 150.

ка (нео)платонизм придёт к русскому читателю и через другое посредничество, ибо «на учении Платона об идеях построил свою эстетику и отчасти теорию познания Шопенгауэр», «к неоплатонизму восходит интуитивизм Бергсона»¹⁷ и т. п. Однако в первой половине XIX столетия сущность платоновского идеализма была воспринята отечественными любителями философствования в первую очередь именно в новомодной гегелевской интерпретации.

Стройная система абсолютного идеализма Гегеля, опиравшегося в своих построениях на принципы платонической диалектики, была весьма популярна в кругах российской интеллигенции XIX столетия. «Наивысший уровень интереса к гегелевской философии относится к 30–40-м годам XIX века», хотя этот интерес «сохранился на протяжении всего XIX века и с определенными интервалами возрождался и затихал в XX веке. <...> Интерес к гегелевскому учению, положительный или отрицательный, испытали почти все течения русской мысли XIX и XX веков. <...> Изучение философии Гегеля было обязательным для историко-философских курсов академий и университетов»¹⁸. Важнейшую роль в популяризации и осмыслении гегельянства в России сыграли П.Г. Редкин, В.Г. Белинский, Н.В. Станкевич, А.И. Герцен, Н.П. Огарёв, Н.Н. Страхов, Б.Н. Чичерин, И.А. Ильин и пр.

Однако не менее плодотворным источником платонизма послужила для русской религиозной мысли немецкая классическая философия в ее *шеллингианском* варианте: «Платонические мотивы с наибольшей отчетливостью нашли выражение как раз в том ее направлении, которое оказало наибольшее влияние на русскую философскую мысль XIX века, а именно в шеллингианстве»¹⁹. Духу греческого неоплатонизма и русской религиозной мысли как его наследницы больше соответствовала философия Шеллинга, сумевшего избежать гегелевских «холодных» абстракций и сохранившего в своей «положительной философии» животворную, органическую связь с религиозной мистикой, с христианским Откровением. Известное разделение русских мыслителей XIX века на западников и славянофилов во многом соответствовало именно их увлечению соответственно гегельянством или шеллингианством.

Уже в натурфилософских трудах Шеллинг высказывает неоплатоническую по своей сути идею иерархической, ступенчатой структуры мироздания, предвосхитившей, по мнению В.С. Соловьева, эволюционизм Ч. Дарви-

¹⁷ Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. С. 538.

¹⁸ Русская философия... С. 109–110.

¹⁹ Сербиненко В.В. К вопросу о традиции... С. 12.

на. Именно концепция Шеллинга оказалась наиболее близкой к нравственно-философским исканиям славянофилов: «Киреевский утверждал, что славянофильство представляет собой реализацию идей Шеллинга о положительной философии»²⁰. Согласно Киреевскому, западный рационализм, далекий от нравственной проблематики, достиг тупика и не имеет перспектив развития: «Западная философия теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно рациональному пути она уже не может, ибо сознала односторонность отвлеченной рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной рациональности»²¹.

С учением Шеллинга напрямую связана и платоническая по существу философская система Владимира Соловьева: «У позднего Шеллинга заимствовал Соловьев свои аргументы против Гегеля, философия которого, с его точки зрения, доводит до абсурда абстрактный рационализм. <...> Вслед за Шеллингом Соловьев называл свое учение философией *всеединства*»²².

Неоплатоническая идея иерархического построения тварного мира обнаруживается у Шеллинга о. Сергием Булгаковым, который дал немецкому философу весьма позитивную оценку. Он считал, что «то здоровое зерно, которое имеется в эволюционизме, еще задолго до Ч. Дарвина мы находим у Шеллинга в качестве необходимого метафизического постулата, согласно которому “существует градация ступеней жизни в природе”. Шеллинг на философском языке своего времени выразил одну из основных истин христианства, одинаково далекого и от материализма, и от субъективного идеализма. Христианство, снимающее противоположность плоти и духа в своем учении о человеке как воплощенном духе, есть в этом смысле тоже философия тождества. <...> По словам Булгакова, философия тождества Шеллинга засыпает непроходимую пропасть, существующую между субъектом и объектом в критической философии, а признание существования целого мира за пределами сознания означает философскую революцию, совершенную именно Шеллингом»²³. По отношению к философскому творчеству самого Булгакова представляется очевидным тот факт, что «для его мысли большое значение имеют Платон и Шеллинг»²⁴.

²⁰Русская философия... С. 614.

²¹Киреевский И.В. О характере просвещения Европы // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 270.

²²Русская философия... С. 614

²³Там же. С. 615.

²⁴Бердяев Н.А. Русская идея // Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. С. 234.

Таким образом, наложившаяся на неоплатонические традиции православного богословия философия немецкого идеализма с ее западным рационализмом (у Гегеля), опорой на платоническую диалектику и метафизику, с ее мистикой и нравственными поисками (у Шеллинга) оказалась по отношению к русской мысли благодатной почвой для выращивания оригинальных основанных на платонизме концепций (например, учения Вл. Соловьева).

Платонизм русской мысли рубежа XIX–XX веков

Итак, отечественная культура в течение веков впитала платоническую традицию в двух ее разновидностях — восточной (византийской, святоотеческой) и, позже, западной (через посредство немецкого идеализма), поэтому в отношении конца XIX столетия можно говорить о совместном серьезном влиянии двух равновеликих по значимости источников платонизма – богословского (восточного) и философского (западного). Это в какой-то степени соответствовало отмеченной еще Н.А. Бердяевым специфике российского менталитета: «Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное»²⁵. Таким образом, степень влияния обоих названных мощных платонических источников на русскую мысль представляется в этом свете вполне понятной и объяснимой. А рубеж XIX–XX веков, когда в России заявила о себе серьезная традиция отечественного философствования, оказался эпохой, наиболее подходящей для синтеза восточного и западного начал, что было принципиально важно в первую очередь для религиозной философии.

Именно поэтому наиболее ярко платоническая традиция проявилась, очевидно, в эпоху расцвета религиозно-философской мысли в России — в творчестве философов Серебряного века: «Всему свое время, и через без малого тысячу лет после крещения Руси Россия, пройдя нормальный путь философского созревания, путь, которого не удавалось избежать ни одному народу, подарит миру собственную философию, прославящую ее. Это будет русская религиозная философия, которая в творчестве Вл. Соловьева, С. и Е. Трубецких, С. Булгакова, П. Флоренского, В. Эрна, С. Франка, Л. Карсавина приобретет блестящие формы христианского платонизма, который... превратится в подлинный каталогизатор их философствования»²⁶.

На рубеже XIX и XX столетий царил убеждение в исключительной важности платонической традиции и в особом статусе русской философии, спо-

²⁵ *Бердяев Н.А.* Русская идея... С. 14.

²⁶ *Тихолаз А.Г.* Платон и платонизм... С. 50.

собной по-новому интерпретировать платонизм и осознать его непреходящую значимость. Так, П.И. Новгородцев в своих лекциях следующим образом оценивал философию Платона: «Знаменательность и поучительность этого явления состоит в том соединении глубокого знания с глубочайшими мистическими стремлениями, которое оно представляет. <...> Прошли века, а платонизм по-прежнему служит неиссякаемым источником живой мысли... сохраняет свою жизненность и, надо думать, сохранит ее навсегда, пока люди не утратят своих бесконечных стремлений и лучших надежд»²⁷. Н.Я. Грот в 1891 г. писал, что учение Платона «неизбежно должно будет найти надлежащую оценку в судьбах будущего идеализма, в особенности в русской философии, которая наиболее чужда веками сложившимся и тормозящим дальнейшее развитие идеализма предрассудкам философии западноевропейской»²⁸.

Можно, разумеется, поспорить с Гротом относительно влияния на русских мыслителей западноевропейской философии, ибо при всей самобытности русской философии она очень многое почерпнула у западных корифеев. И всё же приверженность отечественных философов идеализму (и, соответственно, платонизму) представляется неоспоримой. Более того, именно восточный, святоотеческий платонизм (наряду с близким ему шеллингианским вариантом западного платонизма) определяет духовно-нравственную направленность философских поисков российских мыслителей Серебряного века, их ориентацию на православную теологию и аксиологию: «Русские религиозные философы — от славянофилов и В. Соловьева до С. Франка, С. Булгакова, Г. Флоровского — были глубоко убеждены в том, что фундамент человеческого общества составляет начало духовное. <...> Тема духа, веры, нравственности оказалась в центре внимания русской мысли... проблемы социальные, политические, правовые, экономические, волнения и заботы текущего дня обсуждались здесь с точки зрения вечных, непреходящих оснований бытия»²⁹.

С точки зрения ориентации философии на духовное, идеалистическое начало в первую очередь следует говорить, вероятно, именно о платонической традиции, поскольку она лежит в основе идеализма как такового, а для русской религиозной философии неизменно связана с православным богословием и святоотеческим наследием. Несмотря на языческие истоки, неоплатонизм

²⁷ *Новгородцев П.И.* Сократ и Платон // *Новгородцев П.И.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 250–251.

²⁸ *Грот Н.Я.* Очерк философии Платона. М.: КомКнига, 2007. С. 185.

²⁹ *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 7–8.

уже в первые века существования христианства был воспринят и переработан богословами-современниками, наполнен новым, христианским содержанием и в таком виде стал философским фундаментом православного мировоззрения. Еще Августин писал о том, как «чтение некоторых книг платоников (прежде всего Плотина и Порфирия) открыло ему глаза на подлинный смысл Евангелия, хотя, конечно же, от него не могло укрыться и различие между христианским откровением и греческой философией»³⁰.

В связи с этим и русские религиозные философы упоминали о величайшей важности платонической традиции для их творчества и всей отечественной философии. У С.Л. Франка читаем: «Основа всей моей мысли есть та *philosophia aeternis*³¹, которую я усматриваю в платонизме, в особенности в той форме, в которой он в лице новоплатонизма и христианского платонизма проходит через всю историю европейской философии, начиная с Плотина, Дионисия Ареопагита и Августина вплоть до Баадера и Владимира Соловьева»³². В предисловии к труду «Предмет знания» Франк декларирует свою сознательную принадлежность к платонической школе: «И если нужно непременно приписаться к определенной философской “секте”, то мы признаем себя принадлежащими к старой, но еще не устаревшей секте платоников. С этой точки зрения для нас даже вся “трансцендентальная философия” есть лишь этап в истории платонизма»³³.

Элементы платонизма обнаруживаются не только в светских философских построениях, но и у мыслителей духовно-академического круга, стремившихся систематизировать философские представления в строго ортодоксальных рамках. Так, по утверждению В.В. Зеньковского, «Кудрявцев, как и все почти наши “академические” философы... принимает платонизм как учение об идеальной стороне в космосе. Эта метафизическая установка и определяет для Кудрявцева его учение об истине»³⁴. В своей гносеологической концепции архиепископ Никанор (Бровкович), «оставаясь исключительно близким к Платону, очень своеобразно использует построения Платона для построения христианского учения о познании»³⁵.

³⁰ Гайденок П.П. Владимир Соловьев... С. 30.

³¹ Вечная философия (лат.).

³² Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 248.

³³ Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 10.

³⁴ Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 77.

³⁵ Там же. С. 96.

Мощный импульс развитию платонических идей в русской философии Серебряного века дал, безусловно, В.С. Соловьев. Именно его софиология и метафизика всеединства в первую очередь обусловили христианско-платонический характер философских поисков даже далеких от церковной среды мыслителей этого периода. Платоническое влияние на философию самого Соловьева весьма заметно. Вспомним, что «значительную роль в формировании воззрений Соловьева сыграл христианский платонизм его учителя в Московской духовной академии — Юркевича, особенно учение о сердце как средоточии духовной жизни человека»³⁶. Соловьевская метафизика всеединства базируется (через посредство Шеллинга) на неоплатонической идее единосущия Бога и мира, учение Соловьева о мировой душе, об идеальном космосе — это «прямая рецепция платоновской доктрины»³⁷, понятие «интеллектуальной интуиции» можно считать «своеобразным остатком Платоно-Шеллинговской концепции»³⁸, эстетическую концепцию Соловьев строит, «продолжая Платона, Плотина, Шеллинга»³⁹ и т. д. Думается, Соловьева по праву можно считать ведущей фигурой русской школы философского христианского платонизма эпохи Серебряного века. В.Ф. Эрн называл Соловьева «русским Платоном», «всеобъемлющее, универсальное мирозерцание» которого проникнуто «принципиальным онтологизмом»⁴⁰.

Вслед за Соловьевым, хоть и критикуя его, платоническое воздействие испытывает Е.Н. Трубецкой. Центральная тема его творчества — вечность и неизменность смысла жизни, «и эта платоновская установка чрезвычайно типична для него — в ней ключ к пониманию его философских исканий и построений»⁴¹. С обновленной неоплатонической традицией связывает свое представление о «преображенном Эросе» (модернистское по форме и христианское по существу) Б.П. Вышеславцев, говоря о понятиях *сублимация* и *обожение*: «Через Дионисия Ареопажита, великого основоположника восточно-христианской (а в значительной степени и западной) православной мистики, и через его гениального ученика и истолкователя Максима Исповедника христианство воспринимает в себя Платоново учение об Эросе и дает ему наивысшее завершение.

³⁶Русская философия... С. 455.

³⁷Зеньковский В.В. История... Т. 2. Ч. 1. С. 41.

³⁸Там же. С. 67.

³⁹Там же. С. 69.

⁴⁰Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 90.

⁴¹Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 108.

“Небесная иерархия” Дионисия представляет собою грандиозную систему “сублимации”, возведения низшего к высшему; и это возведение совершается силою Эроса и завершается “обожением”⁴².

Едва ли подлежит сомнению платонизм всех софиологических концепций и учений о всеединстве философов Серебряного века. Это справедливо и в отношении С.Н. Булгакова — видного представителя русской религиозной философии платонического толка, в чьих трудах представлена развернутая система софиологии, соединившая «достижения немецкой классической философии (преимущественно гносеологизм) с традиционным русским (в духе христианизированного Платона) онтологизмом»⁴³, и в отношении В.Ф. Эрна, для которого характерно «постоянное внимание... к Платону и платонизму». По мнению исследователей, «платонизм и платонизированный аристотелизм, прочитанные в ключе восточнохристианского умозрения (Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.), являются источником и собственных философских построений Эрна»⁴⁴.

Показательно, что С.С. Хоружий причисляет целое направление русской философии Серебряного века, объединенное идеей всеединства, к христианскому платонизму в целом⁴⁵, а философов, участвовавших в дискуссиях вокруг имяславия, называет термином *Московская школа христианского неоплатонизма*, для которой «влияние неоплатонизма, неоплатонический характер онтологии служит определяющим свойством»⁴⁶. При этом наиболее важным критерием именно неоплатонического влияния ученый считает наличие *энергийно-эссенциального дискурса* — типа онтологии, центральным моментом которого является соотношение сущности и энергии. Это «производящее ядро неоплатонизма как типа мышления и мировосприятия... прочно наличествует в Ареопагитиках, и потому вполне справедливо, что псевдо-Ареопагит признается распространителем неоплатонического влияния в христианской мысли»⁴⁷.

⁴² *Вышеславец Б.П.* Этика преображенного Эроса // *Вышеславец Б.П.* Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2006. С. 63.

⁴³ Русская философия... С. 69.

⁴⁴ Там же. С. 635.

⁴⁵ См. также, например: *Ковалева Е.В.* Философия иконы в системе идей русского платонизма (Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков): Дис. ... канд. филос. наук. Орел, 2006. 170 с.

⁴⁶ *Хоружий С.С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма // *Хоружий С.С.* Современные проблемы православного мирозерцания. Эл. версия: URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/problems/19.html>. (дата обращения 11.02.2014)

⁴⁷ Там же.

Из христианского неоплатонизма Дионисия Ареопагита и тесно с ним связанного учения Григория Паламы о Фаворском свете выросла проблематика философско-богословских споров об Имени Божием, развернувшихся в 1910-е годы на Афоне и вылившихся в стройную имяславскую доктрину и обстоятельные исследования по философии имени таких мыслителей, как С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев. Наиболее активно поддерживали имяславие члены московского «Кружка ищущих христианского просвещения», руководимого М.А. Новоселовым. Несмотря на категорическое осуждение имяславия Священным Синодом в 1913 г., философские поиски обоснования этой доктрины не угасали, и «в итоге на свет появился обширный корпус религиозно-философских текстов, в которых метафизика всеединства обогащалась энергичными концепциями, прилагалась к задаче оправдания имяславия, а вслед за тем переходила уже и к рассмотрению разнообразных других проблем на обновленной основе. К этому корпусу мы можем относить все позднее творчество Флоренского, начиная с “Водоразделов мысли”, позднее творчество Булгакова, начиная с “Философии имени”, и раннее творчество Лосева, начиная также с “Философии имени”, и до его ареста»⁴⁸.

Идеолог имяславия о. Антоний (Булатович) писал в 1913 г. о Божественных именах, рассматриваемых Дионисием Ареопагитом: «Бог в них пребывает всем Существом Своим, по неотделимости Существа Его от действия Его»⁴⁹. Отталкиваясь от краеугольного тезиса *Имя Божие есть сам Бог*, философия-имяславцы развивали тезисы, базирующиеся на энергетических доктринах ареопагитизма, паламизма, исихазма, и демонстрировали тем самым прямую преемственность со средневековым христианским неоплатонизмом. Следовательно, «независимо от индивидуальных различий всякий опыт философского обоснования имяславия необходимо приводит к неоплатонической трактовке энергии и неоплатоническому типу энергичной онтологии»⁵⁰.

В 1920-е годы философский неоплатонизм в работах и докладах мыслителей-имяславцев испытывает новый подъем, связанный прежде всего с именами Флоренского и Лосева: «Именно они стали главными творцами самобытной русской “философии имени”, ставшей синтезом античного наследия (прежде всего платонизма и неоплатонизма), святоотеческого богословия

⁴⁸Там же.

⁴⁹Цит. по: Лескин Д., *прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 234.

⁵⁰Хоружий С.С. Имяславие...

и достижений лингвистической мысли XIX — начала XX веков»⁵¹. В трудах о. Павла Флоренского развивается мистическая и неоплатоническая по сути концепция имени, базирующаяся на паламитском учении о сущности и энергии Божиих. Имя Божие рассматривается Флоренским в свете понятий *символ* и *синергия* (совместная энергия познающего и познаваемого). «В интерпретации Флоренского имяславие впервые приобретает черты законченной философской системы»⁵². По мнению А.Ф. Лосева, «новое, что вносит Флоренский в понимание платонизма, это — учение о *лике* и *магическом имени*. <...> *Символически-магическая природа мифа* — вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма»⁵³.

Огромное внимание уделял философии (нео)платонизма и сам А.Ф. Лосев, крупнейший русский мыслитель XX столетия, творчество которого «с полным правом можно назвать энциклопедией платонизма»⁵⁴, ибо платонической философии в первую очередь посвящены его фундаментальные многотомные исследования по истории Античности. Что же касается собственно неоплатонизма, то он всегда вызывал у философа живейший интерес и имел для него особое значение: «Неоплатонизм — одна из основных проблем почти семидесятилетней и поразительно плодотворной научной деятельности А.Ф. Лосева»⁵⁵. Развиваемый Лосевым на почве имяславия неоплатонизм имеет ярко выраженную бесспорную христианскую окраску. Зеньковский отмечал: «Диалектический метод Лосева более сближает его с Платоном, чем с Гегелем, — с тем, однако, своеобразным отличием, что платонизм Лосева осложнен всей той проблематикой, которая выросла из христианской рецепции платонизма»⁵⁶.

Из всех исторических типов платонизма наиболее высокую оценку Лосева получил средневековый христианский платонизм (представленный, например, в Ареопагитском корпусе, в учении Паламы), который Лосев практически отождествляет с православием в целом и с имяславием в частности. В трудах

⁵¹ *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 739–740.

⁵² Там же. С. 743.

⁵³ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 693.

⁵⁴ *Токарь В.Д.* Курс лекций по философии. Орел: Орел ГИЭТ, 2007. С. 21.

⁵⁵ *Хидашели Ш.В.* Проблема неоплатонизма в трудах А.Ф. Лосева // Алексею Федоровичу Лосеву к 90-летию со дня рождения: Сб. ст. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1983. С. 40.

⁵⁶ *Зеньковский В.В.* История... Т. 2. Ч. 2. С. 142.

Лосева платонизм присутствует не только как объект исследования⁵⁷. Именно на христианско-неоплатоническом фундаменте строит Лосев свою собственную философскую концепцию «абсолютной мифологии», работа над которой, к сожалению, была прервана после ареста. Взаимосвязь лосевской мысли и неоплатонического (шире — платонического) наследия в его христианской разновидности не вызывает сомнений, этому вопросу в наши дни посвящаются серьезные научные исследования⁵⁸. Однако вопрос этот настолько обширный, что до сих пор остается недостаточно изученным и актуальным.

Выводы

Подведем итоги. Мы выяснили, что, если говорить о природе платонизма отечественной религиозной мысли, необходимо иметь в виду как минимум два его крупных источника — средневековую византийскую культуру, прежде всего *патристику* (в том числе, безусловно, и *Corpus Aреорagicum*), и *немецкий идеализм* (преимущественно учения Гегеля и Шеллинга).

Платонизм русской религиозной философии не всегда восходит непосредственно к Платону, он может иметь разные источники (относящиеся к Античности, Средневековью или более поздним эпохам), которые можно тем не менее объединить в две мощные платонические традиции — *западную* (для религиозной философии релевантен прежде всего ее шеллингианский вариант) и *восточную* (святоотеческую, византийскую). При этом влияние первой из названных традиций было поздним и носило больше *философский* характер, тогда как влияние второй традиции, значительно более древнее, имело *богословский*, глубокий и всеобъемлющий характер.

Только синтез этих двух платонических источников, обеспечивший как преемственность отечественной философии и православного богословия, так и опору на самые передовые для своего времени западные философские учения, смог создать благодатные условия для развития самобытной русской религиозной философии Серебряного века и последующих эпох, которая по праву может считаться продолжательницей платонических традиций.

⁵⁷ См. Лосев А.Ф. Очерки... и т. п.

⁵⁸ См., к примеру: Кудрявцев Г.В. Платонизм в творчестве А.Ф. Лосева (Историко-философский анализ): Дис. ... канд. филос. наук. М., 2006. 144 с.; Соломина Л.А. Исторические взгляды А.Ф. Лосева: Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2004. 169 с.

Источники и литература

1. *Абрамов А.И.* К вопросу о платонических корнях русского философствования // Владимир Соловьев: взгляд сквозь столетие. Материалы философских чтений. М.: РАГС, 2002. С. 63–76.
2. *Абрамов А.И.* Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 130–140.
3. *Асмус В.Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 1976. 543 с.
4. *Асмус В.Ф.* Платон. М.: Едиториал УРСС, 2005. 160 с.
5. *Бердяев Н.А.* Русская идея // *Бердяев Н.А.* Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000. С. 11–248.
6. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса // *Вышеславцев Б.П.* Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2006. С. 19–192.
7. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
8. *Грот Н.Я.* Очерк философии Платона. М.: КомКнига, 2007. 192 с.
9. *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 2. Ч. 1. 256 с. Т. 2. Ч. 2. 271 с.
10. *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 912 с.
11. *Ионайтис О.Б.* Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии: Дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 2003. 391 с.
12. *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 248–292.
13. *Ковалева Е.В.* Философия иконы в системе идей русского платонизма (Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков): Дис. ... канд. филос. наук. Орел, 2006. 170 с.
14. *Кудрявцев Г.В.* Платонизм в творчестве А.Ф. Лосева (Историко-философский анализ): Дис. ... канд. филос. наук. М., 2006. 144 с.

15. *Ламакина О.Ю.* Платонизм в древнерусской религиозно-философской мысли: Дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2004. 169 с.
16. *Лескин Д., прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 576 с.
17. *Мильков В.В.* Ареопагитики: древнерусская традиция бытования // Древнерусские Ареопагитики / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. III (1). М.: Кругъ, 2002. С. 9–34.
18. *Новгородцев П.И.* Сократ и Платон // *Новгородцев П.И.* Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 235–284.
19. Русская философия: словарь / под общ. ред. М. Маслина. М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. 656 с.
20. *Сербиненко В.В.* К вопросу о традиции платонизма в русской философии и в творчестве Вл. Соловьева (памяти А.И. Абрамова) // Соловьёвские исследования. Периодич. сборник науч. трудов: Вып. 4. Иваново, 2002. С. 6–18.
21. *Соломеина Л.А.* Исторические взгляды А.Ф. Лосева: Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2004. 169 с.
22. *Тихолаз А.Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Киев: ВиРА «Инсайт», 2003. 368 с.
23. *Токарь В.Д.* Курс лекций по философии. Орел: Орел ГИЭТ, 2007. 156 с.
24. *Франк С.Л.* Непостижимое // *Франк С.Л.* Сочинения. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 245–796.
25. *Франк С.Л.* Предмет знания // *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 3–630.
26. *Хидашели Ш.В.* Проблема неоплатонизма в трудах А.Ф. Лосева // Алексею Федоровичу Лосеву к 90-летию со дня рождения: Сб. ст. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1983. С. 27–53.
27. *Хоружий С.С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // *Хоружий С.С.* Современные проблемы православного мирозерцания. Эл. версия: URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/21h/horuzhy/problems/19.html> (дата обращения 11.02.2014).
28. *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос // *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. С. 3–332.

А.В. Ломоносов

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ В.В. РОЗАНОВА

В статье, посвященной социально-политическим взглядам религиозного философа В.В. Розанова, раскрываются такие темы его творчества, как психологические основы смены социального строя, истоки террора, а также нигилизм бюрократии как основа крушения российской государственности. Показано преломление в текстах философа представлений русского народа об идеальном правителе.

Ключевые слова: В.В. Розанов, социально-политический идеал, личность, Россия, консерватизм, революция, социальная философия, традиционализм, самодержавие, бюрократия, парламент, террор.

Творчеству русского писателя и религиозного мыслителя Василия Васильевича Розанова (1856–1919) посвящено великое множество работ. В 1990-х годах по индексу цитируемости он даже вышел на первые места среди современных ему русских философов. Но и по сей день в его творческом наследии есть вопросы далеко не до конца раскрытые. К их числу, безусловно, можно отнести вопрос о политических предпочтениях мыслителя в определении идеальной формы власти в России. Для современной жизни имеют большое значение проблемы поиска новой объединяющей национально-государственной идеи, а также исследование истоков провоцирующей роли отдельных направлений отечественной литературы и возможности использования духовной жизни людей в целях политической провокации. Давно уже доказано, что идеи В.В. Розанова о политической жизни России, касающиеся как форм правления, так и систем смены власти в стране, были насущны в начале XX в. и не устарели по сей день. Рассмотрение этих направлений в творческом наследии писателя, безусловно, остается актуальным.

Социально-политические взгляды В.В. Розанова затрагивались как в работах его современников, так и в трудах более поздних ученых, в том числе наших

Алексей Васильевич Ломоносов — кандидат исторических наук, сотрудник НИО рукописей Российской государственной библиотеки (lomonosov-1962@yandex.ru).

современников. К первым можно отнести Э.Ф. Голлербаха¹, Б.Ф. Грифцова²; А.К. Закржевского³, П.П. Перцова⁴ и М.М. Тареева⁵. Многие из посвященных мыслителю прижизненных и советских публикаций отличались резкой критичностью и политической ангажированностью. К числу таковых в первую очередь следует отнести статьи В.П. Буренина⁶, Н.К. Михайловского⁷ и П.Б. Струве⁸.

Ко второй группе розановедов тесно примыкают исследования наших ученых конца 1990–2000-х гг. Среди наиболее известных на сегодняшний день розановедов следует отметить В.А. Фатеева⁹, В.Н. Шульгина¹⁰ и А.В. Зябликова¹¹. В.В. Ведерникова¹², М.М. Панфилова¹³, С.М. Сергеева¹⁴ и О.Е. Сорокопудова¹⁵ также выделяются среди современников интересным подходом к политическим пристрастиям В.В. Розанова.

¹См.: *Голлербах Э.Ф.* В.В. Розанов. Жизнь и творчество. М., 1991.

²См.: *Грифцов Б.А.* Три мыслителя: Розанов, Мережковский, Шестов. М., 1911.

³См.: *Закржевский А.К.* Карамазовщина. Психологические параллели. Киев, 1912.

⁴См.: *Перцов П.П.* Воспоминания о В.В. Розанове / Публ., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.Г. Сукача // *Новый мир.* 1998. № 10.

⁵См.: *Тареев М.М.* В.В. Розанов // *Богословский вестник.* 1907. № 12.

⁶*Буренин В.П.* Критические очерки. Литературное уродство и кликушество // *Новое время.* 1895. 1 сент. № 7007.

⁷*Михайловский Н.К.* О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии // *Последние сочинения Н.К. Михайловского:* В 2 т. СПб., 1905. Т. 2; *Он же.* Литература и жизнь // *Русская мысль.* 1892. № 6.

⁸*Струве П.Б.* Большой писатель с органическим пороком // *Русская Мысль.* 1910. № 11.

⁹См.: *Фатеев В.А.* С русской бездной в душе: жизнеописание Василия Розанова. СПб., Кострома, 2002; *Он же.* Жизнеописание В.В. Розанова. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2013.

¹⁰См.: *Шульгин В.А.* Русский пророк — консерватор Розанов (Доклад на научной конференции «В.В. Розанов и современность. К 150-летию со дня рождения мыслителя») // *Православное информационное агентство «Русская линия»,* 2006 г. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=110870>; *Он же.* Русский свободный консерватизм первой половины XIX в. СПб., 2009.

¹¹*Зябликов А.В.* Концепт думской монархии в сознании русской художественной элиты начала XX в. / А.В. Зябликов // *Романовские чтения. История Российской государственности и династия Романовых: актуальные проблемы изучения.* Кострома, 2008. С. 57–67.

¹²*Ведерников В.В.* В.В. Розанов о самодержавии и бюрократии // *Материалы XI научной конференции профессорско-преподавательского состава, 18–22 апреля 1994 года.* Волгоград, 1994. С. 161–165.

¹³*Панфилов М.М.* Возвращение Василия Розанова // *Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги.* М., 1998. С. 260–280.

¹⁴*Сергеев С.М.* Идеология творческого традиционализма в русской общественной мысли 80–90-х гг. XIX в.: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2002.

¹⁵*Сорокопудова О.Е.* Политическая мысль В.В. Розанова: специфика и проблемы исследования: Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 2012.

Многие формулировки общественно-политической позиции писателя по сей день не имеют четких рамок и состояются из взаимоисключающих понятий, парадоксально: либеральный консерватизм¹⁶, «славянофильский национализм»¹⁷ и т.п. Касаюсь монархических симпатий В.В. Розанова, перечисленные авторы в большей степени рассматривают лишь один их аспект — противостояние мыслителя бюрократии, выраженное, в основном, в его работе «О подразумеваемом смысле нашей монархии» (СПб., 1912).

Ни в коей мере не претендуя на полноту охвата указанной проблемы, попытаемся хотя бы обозначить некоторые вехи в поисках В.В. Розановым социально-политического идеала для России.

Еще на студенческой скамье Розанов начал смутно осознавать специфичность государственного устройства своей страны. «Мне можно поверить, — вспоминал он на склоне лет, — когда в 57 лет (а в сущности, начал еще в университете) я говорю, что в России нельзя ничего сделать без Государя и без веры в него»¹⁸.

На первом этапе обращения к теме социально-политического устройства России сильнее всего писателя волновал вопрос мистических оснований царской власти в России. Сложно спорить с перманентной актуальностью этой проблемы. Однако остаются малоизученными и другие аспекты отношения В.В. Розанова к верховной власти в России и самого его представления о русском самодержавии. В этой связи представляют большой интерес возражения его старших единомышленников из лагеря консервативной русской журналистики. Речь идет прежде всего о К.Н. Леонтьеве, С.А. Рачинском, И.Ф. Романове (Рцы) и Н.Н. Страхове.

Писатель и религиозный мыслитель Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) был для В.В. Розанова воплощением самого яркого мыслителя, которым с истинно русской мыслью в ее новых проявлениях впервые «руководит столь яркое и столь несомненное сознание *положения своего народа в истории*»¹⁹. Из трепетных, сильных и насыщенных духовной близостью писем стар-

¹⁶См.: *Сорокопудова О.Е.* Политическая мысль В.В. Розанова... С. 19.

¹⁷«Суд над Розановым». Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. Кн. 2 / Сост., вступ. ст. и прим. В.А. Фатеева. СПб., 1995. С. 208.

¹⁸*Розанов В.В.* Уединенное / Сост., вступ. статья, коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. М., 1990. С. 334.

¹⁹*Розанов В.В.* Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского / Сост. А.Н. Николюкина, коммент. А.Н. Николюкина, А.В. Панова, С.Р. Федякина. М., 1996. С. 184.

шего товарища В.В. Розанов и вынес непререкаемый стержень всех своих размышлений об основаниях власти в России. «Христианство — царский путь»²⁰, наставлял его Константин Николаевич в послании, посвященном личному выбору при сильном колебании в круговерти земных страстей.

Взгляды знаменитого литературного критика, философа и публициста Николая Николаевича Страхова (1828–1896) несколько отличались от воззрений других розановских идейных наставников из лагеря традиционалистов. Н.Н. Страхов много общался в письмах с В.В. Розановым по поводу его концепции русского государственного устройства. В.В. Розанов определял монархию формой отношений, завещанной из Евангелия, поскольку именно там видел ее прообразы и символы, и называл ее выражением нравственного миропорядка на земле. Республика была представлена публицистом как общественная форма античного мира, тогда как монархия — социальным строем средневековья и Нового времени. Н.Н. Страхов ставил писателю в вину вечный русский максимализм и заоблачность религиозного монархического идеала. Еще в начале 1891 года критик отвечал на интересующий Розанова вопрос: «Что я думаю о нынешнем царствовании? Конечно, многому радуюсь <...>. Государь удивительный, а людей все нет»²¹. Через два года Василий Васильевич опубликовал статью «О монархии (По поводу панамских дел)»²², вызвавшую негативную реакцию Н.Н. Страхова: «Вы верно поняли, что при истинном христианстве никакая политическая жизнь невозможна, — писал критик молодому журналисту, — и не видите, что и монархия равно не основывается на Евангелии, как и республика; Вы порочите древний мир и даже не упоминаете, что же представляет новый мир <...> Роль христианства у Вас только разрушение <...>. И тогда монархия есть диктатура»²³. Подобную же критику высказывали В.В. Розанову в письмах и другие коллеги по журналистскому цеху из лагеря консервативной печати (С.А. Рачинский и И.Ф. Романов).

Н.Н. Страхов сетовал, что с таким подходом нам, русским, никогда не созреть до истинных граждан, поскольку невероятная отдаленность идеала порождает либо бесперспективные мечтания, либо уныние от невозможности достичь светлого будущего. Но В.В. Розанов отстаивал религиозно-мистические основания монархии. «Прообразы христианской монархии заключены уже в Еванге-

²⁰Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Подг. текста А.Н. Николюкина и П.П. Апрышко, коммент. Т.В. Воронцовой. М., 2001. С. 348.

²¹Там же. С. 78.

²²Русское обозрение. 1893. № 2. С. 682–700.

²³Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. С. 120–121.

лии, — писал он в ответном письме, — коренные христианско-монархические чувства <...> внутренне — новая монархия вся выходит из Евангелия <...> В Евангелии — корень христианской цивилизации, плод которой — спиритуалистическая философия, изумление перед миром и его познание»²⁴. Не согласился Василий Васильевич и с тем, что в его концепции христианство имеет разрушительную роль: «С христианством пробудилась личность, совесть, субъект; и все, что этим создано, т. е. несравненно ценнейшее, нежели весь древний мир»²⁵. Публицист и позднее, в 1900 году, отстаивал тезис, что «монархия есть естественная форма христианского государства, как республика — античного, языческого»²⁶.

К ранним работам В.В. Розанова о принципах существования русской монархии критически относился и другой идейный наставник писателя, ученый и педагог Сергей Александрович Рачинский (1833–1902).

Разбирая статью В.В. Розанова 1893 года «О трех принципах человеческой деятельности»²⁷, С.А. Рачинский осудил противопоставление автором государства Церкви и дал публицисту ряд наставлений в духе традиционалистских идей о понимании монархического принципа российской государственности. «Вы забыли, — указывал он в письме, — что мы живем в государственном строе, коего главный элемент — именно элемент мистический — царская власть неограниченная, идеал в действительности неосуществимый, а между тем одухотворяющий, при всех ее несовершенствах, нашу государственную действительность, обеспечивающий за личностью ту свободу, которой она лишена в так называемом правовом государстве...»²⁸.

Два года спустя, в мае 1895 года, В.В. Розанов закончил работу над программной статьей «О подразумеваемом смысле нашей монархии», ставшей своеобразным символом приверженности автора консервативным началам мировоззрения, поскольку к читателям эта работа попала лишь через 17 лет, в 1912 году. В ней содержались основные принципы мистического осмысления самодержавной власти в России.

²⁴ Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. С. 293.

²⁵ Михайловский Н.К. О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии // Последние сочинения Н.К. Михайловского: В 2 т. СПб., 1905. Т 2. С. 294.

²⁶ Розанов В.В. Собр. соч. Природа и история (Статьи и очерки 1904–1905 гг.). М.–СПб., 2008. С. 249.

²⁷ Русское обозрение. 1893. № 3. С. 106–121.

²⁸ Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Книга вторая. [Переписка В.В. Розанова с С.А. Рачинским и П.А. Флоренским] М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 422.

Чиновников сразу смутила резкая позиция автора по отношению к государственной бюрократии. Тогда, в 1895 году, публикация статьи была запрещена старшим цензором Петербургского цензурного комитета Ф.П. Еленевым. Последовавшее ходатайство В.В. Розанова к К.П. Победоносцеву о разрешении статьи не исправило ситуации. Обер-прокурор согласился с критикой бюрократии, содержащейся в статье, отметил правильное понимание В.В. Розановым механизма падения монархий, но высказал опасение, что оппозиционные слои общества воспользуются приведенными автором примерами «смешного и глупого» из российской системы управления, чтобы осмеять именно то, что автор пытался защищать, — нерушимые принципы монархического строя. Тираж майского номера «Русского вестника» за 1895 год попал под ножницы цензоров, но случайно сохранилось несколько экземпляров журнала, избежавших экзекуции, а в 1912 году казавшаяся столь вредоносной статья вышла в Петербурге уже отдельным изданием.

В этой статье В.В. Розанов за десять лет до издания Манифеста 17 октября предупреждал о прогрессирующем разложении духовных основ монархической власти в России. Мыслитель считал, что, указав бюрократии на должное место, он поможет выровнять общий курс корабля российской политики. Для этого самым главным он считал «отделить цели от средств: бросить все средства бюрократии, а цели — сосредоточить в свободном, неизмеримо вознесенном лице Монарха»²⁹, поскольку место самодержца видел исключительно вне бюрократии и мелких деталей управления. «Он лишь оценитель, отмечающий одно, ускоряющий другое, указующий как цель — третье. Он — впереди управления, разыскивающий пути для него»³⁰.

Механизм современной ему власти автор, служивший в Департаменте железнодорожной отчетности Государственного контроля, сопоставил с опрокинувшимся паровозом, у которого колеса еще вертятся, машина «идет», а сам паровоз застыл на месте. Механизм бюрократии подменил собой священную особу монарха. Это, по мнению В.В. Розанова, было всего лишь следствие страшной «привычки к христианству», неизбежно ведущей к падению всего миропорядка русской жизни. Отступление от сакральных первооснов самодержавия В.В. Розанов видел в самой сердцевине его идеологов, именовавших себя славянофилами, — в среде чиновников государственного контролера Тертия Ивановича

²⁹ *Розанов В.В.* Собр. соч. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 352.

³⁰ Там же. С. 382.

Филиппова. Впервые за многие десятилетия изучения темы основ русской монархии, со времени первых славянофилов, В.В. Розанов поставил вопрос о ней столь остро в религиозной плоскости, как о метафизической величине. Он и сам считал это главной особенностью своей статьи: в отечественной печати «принцип “монархизма” ставился так высоко, точнее — так религиозно, как он не ставился никогда у нас со времен первых славянофилов»³¹. И много позднее Розанов не уставал повторять, что монархия есть естественная форма христианского государства, а суть монархии основана на иррациональных началах общества.

С.А. Рачинский первым указал В.В. Розанову будущую стезю его общественной значимости и признания (газетная публицистика и критика на страницах «Нового времени»). Именитый ученый и талантливый педагог помог В.В. Розанову сориентироваться в сложных взаимоотношениях внутри лагеря консервативной печати и оказал посильное покровительство.

Проблема гармонии в отношениях между монархом и управленческим аппаратом на долгие годы стала ключевой в размышлениях В.В. Розанова о природе власти в России.

В апреле 1892 года, отвечая на заявление Розанова, утверждавшего, что «настоящее царствование самое плодотворное после Петра Великого», Иван Федорович Романов (псевд. Рцы; 1858–1913) никак не мог согласиться с розановским заявлением об отсутствии вины царя за «идиотизм» поставленных им управлять чиновников: он считал, что самодержавные полномочия обязывают монарха к проявлению творческой инициативы и индивидуальности. И.Ф. Романов служил в том же департаменте Контроля и страдал от филипповских чиновников ничуть не меньше, чем Розанов.

Если подробнее коснуться вопроса истоков идейного родства В.В. Розанова и публициста Рцы, то можно вспомнить, что именно последний начал переписку с Розановым в сентябре 1891 года, обвинив журналиста в том, что тот «не понимает Православия»³².

По признанию самого Ивана Федоровича, ему пришлось исполнить перед Розановым «неблагодарную роль Мефистофеля», раскрыв ему глаза на темные стороны консервативной журналистики. «Пикантность нашего времени (начала 1890-х годов. — А.Л.), — рассуждал убежденный славянофил, — что на страже “Православия, Самодержавия, Народности” стоят и даже от казны

³¹Розанов В.В. Собр. соч. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. С. 353.

³²Романов И.Ф. (Рцы). Письма к В.В. Розанову // Литературная учеба. 2000. Кн. 4. С. 110.

вспомоществование получают — кто? Кабатчики, пораные в оно время за злоупотребления питейным промыслом, агенты сысского отделения, отъявленные содомиты, не мошенники пера и разбойники печати, но заправские мошенники и настоящие разбойники, словом — подонки общества, отребья человечества... Эти одни имеют привилегию несомненной благонамеренности...»³³. По мнению И.Ф. Романова, господствовавшая в России «система белого нигилизма полагает, что благонамеренность проявляется исключительно либо в доносах, либо в раболепной лести, а что сверх сего, то уже почитается крамолою, изменою...»³⁴.

В.В. Розанов на примере собственной службы в Контроле убедился в страшной нигилистической силе бюрократии, разлагавшей всю страну коррумпией. Негативное отношение к филипповским чиновникам Контроля надолго занозило души сослуживцев. Публичное заявление о своем выходе из лагеря казенных охранителей В.В. Розанов сделал в апреле 1897 года, объявив об этом в «Письме в редакцию» журнала «Северные цветы». Немаловажной причиной разрыва с консервативными традиционалистами было чванство и неприязнь кружка филипповских славянофилов, особенно сослуживцев В.В. Розанова: богослова Афанасия Васильевича Васильева и панслависта Николая Петровича Аксакова.

Горечь разочарования по поводу отношения власти к лагерю искренних литераторов-традиционалистов выплеснулась у В.В. Розанова спустя год в письме к Л.А. Тихомирову. Это же послание содержит и дальнейшую программу действий В.В. Розанова — по принципу тактики троянского коня — на ниве ключевых идей отечественного консерватизма: «Консервативные идеи запакошены, и кто им хочет служить — должен их реабилитировать <...> свободный, не связанный, не обязательный консерватизм есть последняя почти карта, которая ему остается почти в проигранной исторической игре. Если найдутся 2–1 [журналиста], которые остаются православные, остаются монархисты и преданы “«свято-отеческой» старине” по неоспоримо свободному соизволению сердца — еще значит игра не кончена, карты нечего бросать <...> Вот почему, думается, мы должны сражаться совершенно в разброде, в одиночку; даже замешиваясь в ряды противников; и образовать за невозможностью стоять “стенкой” — так сказать бродячие консервативные идеи, блуждающие мысли, — которые теперь или позже, в том или ином чутком человеке заронят семя консервативного созерцания.

³³Там же. С. 126.

³⁴Там же. С. 127, 133.

Администрация — сплошь вся либеральна или радикальна; пресса — тоже. <...> Положение гораздо худшее, чем <...> было в 70-х годах; тогда и в радикализме было что-то русское. <...> Те хоть литературу русскую любили, хоть уголки русской действительности... теперь — ничего русского. Просто (иногда думается) — Россия проваливается как какое-то пустое место. <...> Консерватизм (не в идеях, а в людях) опостылел мне: переболела моя душа от них, возненавидел я их за <...> их способы служить консерватизму»³⁵.

В общественном сознании В.В. Розанов долго оставался радикальным охранителем. В начале 1898 года редакция журнала «Вопросы философии и психологии» отвергла его статью «Поздние фазы славянофильства. К.Н. Леонтьев», даже не читав. Причина — умозаключения автора полугодичной давности по поводу Ходынской катастрофы в статье «1 марта 1881 г. — 18 мая 1896 г.» («Русское обозрение». 1897. № 5. С. 328–332). Трагедию на Ходынском поле, повлекшую массовую гибель людей, мыслитель определял как искупительную кровавую жертву для разрушения отъединенности царя от народа после мученической кончины императора Александра II, и весь ужас Ходынской катастрофы представил как мистическое воздаяние подданным за грех цареубийства террористами.

Метафизический корень террора как социального явления В.В. Розанов выводил из древнейшего начала человеческой истории — начала жертвенного, из понятия самой жертвы. Именно это чувство «странное и страшное» Розанов считал корневым истоком практики современного политического экстремизма, вечно возрождаемого «негодованием “святых людей” на грех человеческий»: «Давай его сюда, заколем — и оживем», «если этот не умрет, я не могу жить»³⁶. Вслед за своим учителем профессором В.И. Герье В.В. Розанов был убежден, что «эксцессы революционеров напоминают собою самые темные изуверные секты, с человеческими жертвоприношениями и с сладострастием собственного самокалывания»³⁷. Позднее писатель называл бесчисленные человеческие жертвы и горькие плоды изнурительных мечтаний о земном рае главной причиной неизбежного крушения будущего социалистического строя.

В основе историософского мировоззрения В.В. Розанова лежало убеждение в непреходящей ценности Русского Царства, то есть его представления о сакральной судьбе России. Мыслитель был убежден, что голым разумом в истори-

³⁵Цит. по: Тихомиров Л.А. Христианство и политика. М., 1999. С. 613–614.

³⁶Розанов В.В. Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. М., 1996. С. 550.

³⁷Розанов В.В. Собр. соч. Русская государственность и общество. М., 2003. С. 154–155.

ческой миссии самодержца вообще ничего понять нельзя, поскольку она является для обыденного сознания совершенно непостижимой, ибо именно царь «велилит истории»³⁸. По этой причине любое злоумышление против государя, отказ ему в повиновении представлялось писателем преступлением против истории, поскольку способно было в будущих монархах разрушить основополагающую суть, «их благость и их всецелую, без остатка для себя, благорасположенность ко всем и всему окружающему в стране своей»³⁹. Именно русский *самодержец* был для В.В. Розанова божественным началом борьбы со злом в мировой истории. «Царская власть есть чудо, <...> в царской власти и через ее таинственный инстинкт побеждено чуть не главное зло мира, которого никто не умел победить и никто его не умел избежать: *злая воля, злое желание — злая, злобная страсть*. <...> Метафизическое зло истории и даже метафизическое зло мира побеждено выработкой, в сущности, сверхисторического явления, явления какого-то аномального и анормального (конечно!) — царя»⁴⁰. А поэтому совершенно логичным становилось истребление всякой вражды к самодержцу и любых врагов государя.

Царская власть в залитой кровью революционного террора России имела в глазах В.В. Розанова мистический налет мученического ореола: «В Царе есть кусочек Провидения, — записал он в мае 1916 года. — Этого кусочка бойся. Вот почему Царю надлежит повиноваться. Допуская к повиновению себя — он и нас, обыкновенных, приобщает к мировой роли. Царствование Царя трагично. И — всякого Царя», так как повседневное состояние современной России — это жесточайший террор против самодержца⁴¹. По этой причине писатель оправдывал жесткие формы проявления царских прерогатив власти, защищая поведение царя в знаменательных событиях 9 января 1905 года: «Суть царства заключается в том, что царь всех сильнее. Сильнее всего народа. Потому-то он и не должен был дожидаться “100 000 рабочих”, подготовленных журналистами. А поехал в Царское Село чай пить. В этом, что он не стал слушать и не обратил внимания, и заключается суть царства. Царь, преданный “вечным целям”, может даже не обратить внимание на все свое поколение»⁴².

³⁸ *Розанов В.В.* Собр. соч. Последние листья / Сост. и коммент. А.Н. Николюкина, расшифровка рукописи А.Н. Николюкина и А.А. Ширяевой. М., 2000. С. 301.

³⁹ *Розанов В.В.* Уединенное / Сост., вступ. статья, коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. М., 1990. 543 с. (сер.: Мыслители XX века). С. 335.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Розанов В.В.* Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 135.

⁴² *Розанов В.В.* Собр. соч. Когда начальство ушло... / Сост. П.П. Апрышко и А.Н. Николюкина, коммент. А.Н. Николюкина. М., 1997. С. 291.

Особое место в размышлениях В.В. Розанова о перспективах монархического правления в России занимала тема совмещения царской власти в России с представительскими органами управления. И в этом вопросе В.В. Розанов отдавал пальму первенства царю. Русский парламент он определял не иначе как результат царской воли. «Мы приняли конституцию, пот. что Царю было угодно так управлять Государством, через выборных. И хотя в “17 октября” стоит оговорка, что “никакой закон не приемлет своей силы без одобрения Гос. Думы”, — но эта-то оговорка или “Виттевское стало — в горле” и першит нам, противно нам, противозаконно нам <...> каждый закон, какой даровал России Царь, — даровал активно, Он сам, и с полным сознанием — такой закон всегда примет Россия, и он будет благостен России». Из этого мыслитель делал вывод, что Манифест 17 октября лишь ограничивает «“самовластие министров” (своеобразная “семибоярщина”», и только»⁴³.

Первый визит царя в Думу В.В. Розанов расценил как «единение Царя с народом», как высочайшее благословение законодателей на «тяжелый и ответственный законодательный труд»⁴⁴.

Писатель пытался анализировать исторические причины того, что наш самодержец был всегда не только ограничен, но и «страшно *стеснен*, находя в каждом шаге, во всяком движении — страшную среду сопротивления, отрицания, критики — и очень злобного отрицания, и до бессмыслицы упрямого и яростного. А настоящим “самодержцем” у нас, в сущности, всегда было невежество, — невежество, тьма и бурса, — чернь, гадость и злоба. Настоящим “самодержцем” в России был Чернышевский, с его безграничным влиянием, перед которым никто и “пикнуть” не смел — иначе его подняли бы “на копьях”»⁴⁵.

В.В. Розанов был ославлен в кругах современных ему либеральных журналистов как путаник и парадоксалист. И нельзя сказать, что абсолютно безосновательно. Мы никак не сможем обойти момент его политических колебаний времен первой российской революции 1905 года. Охваченный эйфорией революционных потрясений в России, В.В. Розанов в 1906 году создал психологический этюд о русской революции — «Ослабнувший фетиш», сопоставив социальный взрыв с природной стихией. Суть политического строя выводилась журналистом в статье из иррациональных стихийных порывов в обществе. Получив задание редакции «Нового времени», Василий Васильевич стал регулярным корреспондентом думских заседаний.

⁴³ Там же. С. 473.

⁴⁴ *Розанов В.В.* Собр. соч. В чаду войны (Статьи и очерки 1916–1918 гг. / Сост. и подгот. текста А.Н. Николюкина, В.Н. Дядичева, П.П. Апрышко; коммент. В.Н. Дядичева. М., 2008. С. 80.

⁴⁵ *Розанов В.В.* Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 339.

В статье «Ослабнувший фетиш» мыслитель утверждал, что «сущность монархизма» лежит *не в программном оправдании его*, не в «доказательной» его сущности, а вот в таких же иррациональных стихиях, как и выдвинувшиеся сейчас в революции, но стихиях только — обратных, иначе окрашенных, но также *сплошь сотканных из воображения и чувства*. <...> Монархизм есть существенным образом сотворение эпох темных — не в порицательном смысле, а вот в том смысле наивности, доверчивости, однотонности души человеческой, однотонности деятельности человеческой. <...> Умер один фетиш, зародился другой»⁴⁶. Сущность монархии мыслитель видел «в *воспоминательной способности человека, в очаровании бывшим*», которую «можно определить как фазу политического строя, соответственную *старости*. <...> Республика — это молодость человечества, монархия — это старость. <...> Старость и некоторая “грусть по прошлому”, и “бабушкины сказки”»⁴⁷. Хотя хозяин газеты «Новое время», в которой Василий Васильевич был постоянным сотрудником, А.С. Суворин, и не разделял восторгов своего журналиста, но всего год спустя подобные мысли можно было обнаружить и в его дневнике: «Наглость революции — наглость сознавшей свою силу и отвагу задорной юности; наглость реакции — наглость торжествующей злобно-сладострастной, импотентной, но похотливой энергии старости»⁴⁸.

Очень скоро вольнолюбивые устремления писателя улетучились из-за реальной близости наступающей революционной анархии. Активно критиковать революционное и радикальное леволиберальное (кадетское) направление общественной мысли XX в. В.В. Розанов начал уже со времени подготовки созыва Государственной Думы, точнее, с марта 1906 года. Революционеров журналист никогда не жаловал, и именовал их, как минимум, «антихристами русской земли»⁴⁹. Страх за судьбу России, предчувствие революционной катастрофы пробудили писателя от недолгих аполитичных мечтаний. Из всех представленных на думской арене политических сил более всего журналист склонился к идеям национально ориентированного политического централизма, во многом определявшимся курсом премьер-министра Столыпина.

Вновь в творчестве В.В. Розанова поднимается проблема соотношения прав личности и самодержавной власти. С 1910-х годов он выступал, как пра-

⁴⁶ Там же. М., 1997. С. 149, 152.

⁴⁷ Там же. С. 154–155.

⁴⁸ Дневник Алексея Сергеевича Суворина / Текстол. расшифровка Н.А. Раскиной; подготовка текста Д. Рейфилда, О.Е. Макаровой. London, Москва, 1999. С. 532

⁴⁹ Розанов В.В. Собр. соч. Русская государственность и общество. М., 2003. С. 112.

вило, только на страницах охранительных газет «Новое время», «Московские ведомости», «Голос Руси», «Колокол». Убийство в 1911 году П.А. Столыпина стало для писателя важнейшим мировоззренческим рубежом в восприятии внутривластной ситуации в России. Трагическая кончина убежденного монархиста Столыпина во многом обусловила и радикализацию политической позиции В.В. Розанова в национальном вопросе. Причину гибели П.А. Столыпина В.В. Розанов видел именно в том, что премьер-министр «крупными буквами начертал на своем знамени слова: “национальная политика”. И принял мучение за это знамя». Это, по мнению философа-публициста, и «показывает, как правильна точка зрения, кладущая национальную идею в зерно политики. Центробежные силы в стране <...> выступают вперед с кровавым насилием»⁵⁰. Определяясь в современных ему дефинициях национального вопроса, В.В. Розанов был убежден в том, что космополитизм, как идея, сама по себе механическая и мертвая, неизбежно перерастает в нигилизм, в то время как «история — это всегда *личность*, как и человек — *лицо*. Национализм и есть не что иное, как построение истории *на личности*»⁵¹.

Мыслитель был уверен в неразрывности исторических судеб царя и его народа, в их жесткой взаимозависимости. «Царь строил Россию, но и Россия строила Царя. И как трудно поколебать Россию, так же трудно поколебать Царя. Россия строила Царя повиновением и любовью. А он ее повелением и багатом, приговаривая, как муж жене: “стерпится — слюбится”. Так и вышло <...> И “без царя” русские, конечно, были бы также русскими. <...> Однако это — “русские”, а не “русское царство”»⁵². Личностное первенство царя во всем было, в глазах В.В. Розанова, неизбежным атрибутом русской самодержавной власти, вытекающим из глубоких традиций народной культуры. «Государь есть в точности лучший человек в России, т. е. наиболее о ней думающий, наиболее за нее терпевший (ряд государей, “дипломатические поражения”, “конфуз” за отсталость), наиболее для нее работавший (сколько проработал Александр II !) и вместе — пока что — наиболее могущественный что-нибудь для нее сделать. Он есть лучший человек в России и поистине Первенец из всех потому, что самым положением своим и линией традиции (“с *молоком* матери” и “врожденные предрасположения”) не имеет *всецелым содержанием души* никакого другого интереса, кроме как благо России, благо народа, в условиях бессословности и внепровин-

⁵⁰Розанов В.В. Собр. соч. Террор против русского национализма (Статьи и очерки 1911 г.) / Сост. А.Н. Николоюкина и В.Н. Дядичева. М., 2005. С. 219.

⁵¹Там же. С. 289.

⁵²Розанов В.В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 445.

циальности. Самая выработка такого лица поистине есть феномен и чудо <...> Славят, собственно, не за успехи, а что вот нашелся же “частный человек”, который “всего себя посвятил Отечеству”»⁵³.

В 1910-х годах В.В. Розанов вновь вернулся к вопросу о святых основаниях власти русских монархов. Историческим феноменом и святым чудом считал писатель выработку русским народом специфически русского титула самодержца, вступая в который, новый царь начинает вдруг думать и действовать «с молитвой только об одном — “как можно справедливее”, как можно “лучше стране”, и — “ничего мне”»⁵⁴. «Царь есть легенда и молитва. Царей нет ни в какой службе и действительности. Действительность — это вонь», записал В.В. Розанов как современник великой исторической трагедии России в апреле 1917 года⁵⁵.

В то же время писатель пытался исследовать это обязательное историческое определение самого термина «Великий» как обращение к государю. Решение В.В. Розанов искал в традиционных источниках русской народной культуры: «“Величество” относится к будущему и выражает ожидания и желания. Народ, все люди ожидают, что Государь не совершит ничего мелкого, обыкновенного, что совершают вообще все люди и чего они не могут не совершать, по своей обыкновенности. <...> Мысль Царя есть уже поступок, п. ч. никакое слово Царя не может не быть исполнено. <...> Царь идет вперед, но никогда назад. Он никогда не “обходит стороною”, не “сообразуется”. Царь всегда прям и не знает “уклонений”. Т. обр. “величие” есть суть его образа, и исключение мелочности есть дух его поступков»⁵⁶.

Большое значение для В.В. Розанова имел божественный момент родовой легитимности царской власти, его законнорожденности, или «урожденности», государя, как это называл сам писатель. Даже, если точнее выразиться, — бесспорности его власти для подданных. В этой связи все рассказы о «выскачке» Наполеоне III были ему антипатичны, поскольку тот не был «урожденным», но всячески хотел уцепиться за полученную власть. «“Урожденный”, — по мнению писателя, — не имеет этой нужды: вечно “признаваемый”, совершенно не оспариваемый, он имеет то довольство и счастье, которое присуще было “тому первому счастливому”, который звался Адамом <...> Это — психика со-

⁵³ Розанов В.В. Уединенное / Сост., вступ. статья, коммент., библиогр. А.Н. Николюкина. М., 1990. 543 с. (сер.: Мыслители XX века). С. 334–335.

⁵⁴ Там же. С. 335.

⁵⁵ Розанов В.В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 247.

⁵⁶ Розанов В.В. Собр. соч. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 347–348.

вершенно вне нашей»⁵⁷. Писатель был убежден в закономерной доброте легитимных государей: «Все в него влюблены; все он имеет; что пожелает — есть. Чего же ему пожелать? По естественной психологии — счастья людям, счастья всем. Когда мы “в празднике”, когда нам удалась “любовь” — как мы раздаем счастье вокруг, не считая — кому, не считая — сколько. Поэтому психология “урожденного” есть естественно доброта: которая вдруг пропадает, когда он оспаривается. Поэтому не оспаривать Царя есть сущность царства»⁵⁸.

В.В. Розанов, как известно, имел базовое историческое университетское образование. В подтверждение своих слов об обязательной бесспорности царской власти как залого добрых отношений между самодержцем и подданными, мыслитель упомянул о спорах Ивана Грозного с боярством, Анны Иоанновны с Верховным Советом и Екатерины Великой со своим супругом.

Накануне революционных потрясений 1917 года В.В. Розанов был разрываем противоречиями в оценках царской власти, противоречиями между мыслимым монархическим идеалом и реальным поведением последнего императора. Он призывал помолиться о нашем несчастном царе, поскольку его обязанность к постоянной величавости «настолько трудна и неизъяснима, что почти нельзя “быть хорошим царем”»⁵⁹.

Отречение Николая II стало для писателя настоящей личной трагедией. В последних своих записях В.В. Розанов делился этими переживаниями со своим читателем очень открыто и эмоционально: «Сижу и плачу, сижу и плачу как о совершенно ненужном и о всем мною написанном. <...> Никогда я не думал, что Государь так нужен для меня: но вот *его нет* — и для меня как нет России. Совершенно нет, и для меня в мечте не нужно всей моей литературной деятельности. Просто *я не хочу*, чтобы *она была*. Я не хочу ее для республики, а для царя, царицы, царевича, царевен. Никогда я [не] думал, чтобы “без царя был нужен и народ”: но вот для меня вполне не нужен и народ. *Без царя я не могу жить*. Посему я думаю, что царь непременно вернется, что без царя не выживет Россия, задохнется. И даже — не нужно, чтобы она была без царя. Это моя мысль 23–28 сентября (не помню числа), да будет она истиною и священной»⁶⁰.

Историческую ответственность перед потомками за крушение самодержавия В.В. Розанов возложил на своих современников. «Нельзя, — писал он в марте 1917 года, — чтобы внуки и внучки наши, слушая сказку “О Иване Царе-

⁵⁷ Розанов В.В. Уединенное. С. 113.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Розанов В.В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 244.

⁶⁰ Розанов В.В. Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 251.

виче и сером волке”, понимали, что такое “волк”, но уже не понимали, что такое “царевич” не понимали, что такое “царство”. <...> И они почувствуют, через 3–4 поколения, что им дана не русская история, а какая-то провокация на место истории, где вместо “царевичей” и “русалок” везде происходит классовая борьба»⁶¹.

Подводя итоги, можно отметить, что при всех колебаниях В.В. Розанов оставался приверженцем монархической формы правления. Если 1890-х и в 1910-х годах он отстаивал традиционную для России самодержавную власть, то в другое время он в какой-то мере становился выразителем общих настроений, отражая в своих писаниях вектор стихийных устремлений русского социума. Это ничуть не противоречило общей системе становления политических идеалов в традиции отечественной культуры, где консервативные идеи не так уж редко оказывались органически переплетенными с либеральными.

Оставим вопрос об уточнении хронологических рамок различных политических симпатий мыслителя нашим историкам. Сегодня, с обретением в широкий доступ солидной части творческого наследия В.В. Розанова собрания сочинений в 30 томах под редакцией А.Н. Николюкина, это становится возможно сделать.

В.В. Розанов отмечал ту благородную черту русских царей, что «они предпочитали гибнуть, чем отдать “волку русских детей”»⁶².

Уникальная работа мысли Розанова охватывала все ключевые ценности жизни и мировосприятия в России. Гениальные вопрошания мыслителя о причинах нахлынувшей на нашу родину апокалиптики остаются животрепещущими и в наше непростое время.

Источники и литература

1. *Буренин В.П.* Критические очерки. Литературное уродство и кликушество // Новое время. 1895. 1 сент. № 7007.
2. *Ведерников В.В.* В.В. Розанов о самодержавии и бюрократии // Материалы XI научной конференции профессорско-преподавательского состава, 18–22 апреля 1994 года. Волгоград, 1994. С. 161–165.
3. *Голлербах Э.Ф.* В.В. Розанов. Жизнь и творчество. М., 1991
4. *Грифицов Б.А.* Три мыслителя: Розанов, Мережковский, Шестов. М., 1911.

⁶¹Там же. С. 241.

⁶²Там же. С. 242.

5. Дневник Алексея Сергеевича Суворина / Текстол. расшифровка Н.А. Раскиной; подготовка текста Д. Рейфилда, О.Е. Макаровой. London, Москва, 1999. 720 с.
6. *Закржевский А.К.* Карамазовщина. Психологические параллели. Киев, 1912.
7. *Зябликов А.В.* Концепт думской монархии в сознании русской художественной элиты начала XX в. / А.В. Зябликов // Романовские чтения. История Российской государственности и династия Романовых: актуальные проблемы изучения. Кострома, 2008. С. 57–67.
8. *Михайловский Н.К.* О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии // Последние сочинения Н.К. Михайловского: в 2 т. СПб., 1905. Т. 2; Он же. Литература и жизнь // Русская мысль. 1892. № 6.
9. *Панфилов М.М.* Возвращение Василия Розанова // Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги. М., 1998. С. 260–280.
10. *Перцов П.П.* Воспоминания о В.В. Розанове / Публ., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.Г. Сукача // Новый мир. 1998. № 10.
11. *Розанов В.В.* Собр. соч. В чаду войны (Статьи и очерки 1916–1918 гг. / Сост. и подгот. текста А.Н. Николюкина, В.Н. Дядичева, П.П. Апрышко; коммент. В.Н. Дядичева. М., 2008. С. 80.
12. *Розанов В.В.* Собр. соч. Когда начальство ушло... / Сост. П.П. Апрышко и А.Н. Николюкина, коммент. А.Н. Николюкина. М., 1997.
13. *Розанов В.В.* Собр. соч. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского // Сост. А.Н. Николюкина, коммент. А.Н. Николюкина, А.В. Панова, С.Р. Федякина. М., 1996.
14. *Розанов В.В.* Собр. соч. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Подг. текста А.Н. Николюкина и П.П. Апрышко, коммент. Т.В. Воронцовой. М., 2001. 477 с.
15. *Розанов В.В.* Собр. соч. Литературные изгнанники. Книга вторая. [Переписка В.В. Розанова с С.А. Рачинским и П.А. Флоренским] М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.
16. *Розанов В.В.* Собр. соч. Природа и история (Статьи и очерки 1904–1905 гг.). М.–СПб., 2008. 766 с.

17. *Розанов В.В.* Собр. соч. Последние листья / Сост. и коммент. А.Н. Николоюкина, расшифровка рукописи А.Н. Николоюкина и А.А. Ширяевой. М., 2000.
18. *Розанов В.В.* Собр. соч. Русская государственность и общество / Сост. и подгот. текста А.Н. Николоюкина, В.Н. Дядичева, П.П. Апрышко; коммент. В.Н. Дядичева. М., 2003.
19. *Розанов В.В.* Собр. соч. Террор против русского национализма (Статьи и очерки 1911 г.) / Сост. А.Н. Николоюкина и В.Н. Дядичева. М., 2005.
20. *Розанов В.В.* Собр. соч. Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). М.: Республика; СПб.: Росток, 2009.
21. *Розанов В.В.* Уединенное / Сост., вступ. статья, коммент., библиогр. А.Н. Николоюкина. М., 1990. 543 с. (сер.: Мыслители XX века).
22. *Романов И.Ф. (Рцы).* Письма к В.В. Розанову // Литературная учеба. 2000. Кн. 4. С. 108–179.
23. *Сергеев С.М.* Идеология творческого традиционализма в русской общественной мысли 80–90-х гг. XIX в.: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2002.
24. *Сорокопудова О.Е.* Политическая мысль В.В. Розанова: специфика и проблемы исследования: Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 2012. 22 с.
25. *Струве П.Б.* Большой писатель с органическим пороком // Русская Мысль. 1910. № 11.
26. «Суд над Розановым». Записки С.-Петербургского Религиозно-философского общества // В.В. Розанов: pro et contra: Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. Кн. 2 / Сост., вступ. ст. и прим. В.А. Фатеева. СПб., 1995.
27. *Тареев М.М.* В.В. Розанов // Богословский вестник. 1907. № 12.
28. *Тихомиров Л.А.* Больше терпимости // *Тихомиров Л.А.* Христианство и политика. М., 1999. С. 613–614.
29. *Фатеев В.А.* С русской бездной в душе: жизнеописание Василия Розанова. СПб., Кострома, 2002.
30. *Фатеев В.А.* Жизнеописание В.В. Розанова. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2013. 1056 с.

31. *Шульгин В.А.* Русский пророк — консерватор Розанов (Доклад на научной конференции «В.В. Розанов и современность. К 150-летию со дня рождения мыслителя») // Православное информационное агентство «Русская линия», 2006 г. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=110870> (дата обращения: 01.04.2015).
32. *Шульгин В.А.* Русский свободный консерватизм первой половины XIX в. СПб., 2009. 496 с.

В.А. Фатеев

БОРЬБА В.В. РОЗАНОВА ЗА РЕПУТАЦИИ И НАСЛЕДИЕ «ЛИТЕРАТУРНЫХ ИЗГНАННИКОВ»

Статья посвящена проблеме противостояния в XIX и начале XX веков консервативного и оппозиционного течений русской мысли в свете усилий В.В. Розанова по восстановлению репутации незаслуженно забытых мыслителей традиционного направления, которым он посвятил свою книгу «Литературные изгнанники». Рассматривается точка зрения Розанова, согласно которой доминирующим влиянием в русском общественном сознании на самом деле обладала не монархическая власть, а либерально настроенная интеллигенция.

Ключевые слова: литературные изгнанники, консервативное инакомыслие, интеллигенция, нигилизм, литературный террор, кабак, прогресс, освободительное движение.

В 1913 году В.В. Розанов выпустил книгу под названием «Литературные изгнанники». Это была первая из серии задуманных им изданий, в которых он хотел воздать должное памяти тех консервативных литераторов, которые из-за господства в общественном сознании социал-демократических и либеральных идей выпали из литературного процесса и подверглись забвению, хотя, по его мнению, были достойны лучшей участи. Розанов отмечал, что эти критики, философы, публицисты традиционной религиозно-идеалистической направленности были не столько непримиримыми консерваторами или строго ортодоксальными славянофилами, сколько просто талантливыми, самостоятельно мыслящими одиночками, сочинения которых шли в разрез с господствовавших в обществе оппозиционными настроениями.

Первая книга этого цикла была посвящена Розановым в основном критике, публицисту и философу Н.Н. Страхову, автору довольно известного трехтомного труда «Борьба с Западом в нашей литературе»; небольшое место отводилось и критике Ю.Н. Говорухе-Отроку. Личность Страхова, как и других несправедливо забытых мыслителей, В.В. Розанов намеревался раскрыть с помощью писем этих литераторов к себе, публикуя их с обширными собственными

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (vfateyev@gmail.com).

комментариями. После Н.Н. Страхова он планировал продолжить серию письмами философа К.Н. Леонтьева, а также сельского педагога и церковного публициста С.А. Рачинского, уже ранее опубликованными и прокомментированными им в журнале «Русский вестник». Сейчас эти переписки, но уже вместе с ответными письмами Розанова, опубликованы в 30-томном собрании сочинений В.В. Розанова.

Получилось так, что литературно яркие, очень живые и публицистически заостренные комментарии В.В. Розанова, сделанные в 1913 году, во многом даже затмили письма сдержанного в выражении чувств Н.Н. Страхова. Помимо того, что в комментариях автор книги блестяще раскрывал личность своего умного и чрезвычайно образованного корреспондента, он на конкретном материале показал ту невероятно трудную обстановку, в которой проходила творческая деятельность писателей подобного направления. Именно в этой книге была наиболее полно раскрыта тема идейного террора в русской печати, которая волновала В.В. Розанова на протяжении всей жизни. Термин «литературные изгнанники» с тех пор вошел в научный обиход.

В.В. Розанов рано понял реальное соотношение консервативных и оппозиционных сил в русской общественной жизни и одним из первых начал раскрывать сущность этого довольно парадоксального явления. Уже в 1891 году, напечатав в консервативных «Московских ведомостях» несколько статей против «наследства 60–70-х годов», т. е. против интеллигентского нигилизма, он по резким ответам маститого критика Н.К. Михайловского сразу почувствовал, что означает плыть «против течения». В 1894 году В.В. Розанов сошелся в горячей полемике по вопросу «свободы и веры» с В.С. Соловьевым, который, подыгрывая оппозиционным настроениям читающей публики, наградил писателя с его запальчивыми требованиями религиозной нетерпимости надолго приклеившимся к нему ярлыком «Порфирий Головлев».

Горькими размышлениями наполнены страницы книги «Литературные изгнанники», рассказывающие о том, почему В.В. Розанов сомневался, сможет ли жить литературным трудом. При огромных журнальных возможностях для всякого «радикала-социалиста» для консерватора поиск органа печати и особенно последующая оплата были сложнейшей проблемой из-за малых тиражей консервативных изданий. По впечатлению, переданному В.В. Розановым, ощущалась какая-то «ненужность» всей вообще консервативной печати..., и на защиту в эту «полуразрушенную крепость» пробирались только те, кто видел в ней, под спудом, «таинственное завещание Руси» — здесь «зарыто в кладо-

вых всё благородство человечества...»¹. Вступив на путь журнальной публицистики, В.В. Розанов очень скоро убедился, что на самом деле всевластными, нетерпимыми к иному мнению гонителями «инакомыслия», подлинными «гасителями духа в России, гасителями просвещения»² были не «реакционные» власти, не «деспотический строй», а как раз те, кто с подачи влиятельной радикальной печати считался «борцами за свободу», «страдальцами», «униженными и оскорбленными». Со временем эта позиция обросла в сочинениях В.В. Розанова убедительной аргументацией и многочисленными примерами, однако она неизменно вызывала взрывы негодования в оппозиционной печати и создала ему незавидную репутацию обскуранта и изувера.

Несмотря на некоторые проявления крайнего консерватизма, особенно в ранних статьях, никаким «обскурантом» в политическом или философском смысле В.В. Розанов, конечно, не был, хотя подобное ошибочное мнение довольно распространено среди читающей публики и до сих пор. Однако ход исторических событий и, в частности, современная ситуация показывают, что если В.В. Розанов, увлекшись апологией подвергшихся гонениям консервативных писателей, и преувеличивал в какой-то степени могущество социал-демократической и либеральной печати, он всё же был очень проницателен в этом вопросе и в его позиции явно было рациональное зерно. Несмотря на то, что ему удалось сильно развенчать миф о «жертвах реакции», о нестерпимом «иге самодержавия», «гнете Церкви», всё же в общественном мнении авторитет так называемых «революционных демократов» и особенно либералов всех мастей до сих пор остается довольно высоким. Поэтому представляется не лишним присмотреться сейчас к этой грани идей В.В. Розанова в исторической ретроспективе.

Существует общеизвестное понятие «террор» — устрашение политических противников путем насилия — убийств, взрывов, захвата заложников. Это политический экстремизм, опирающийся на идейный нигилизм. К таким явлениям относилось, например, убийство П.А. Столыпина, о котором много писал В.В. Розанов и которое сыграло важную роль в его новом «поправении» после долгих лет духовного бунтарства. Тут всё, кажется, понятно.

Но есть еще «террор» иного рода — подавление идейных противников с помощью средств массовой информации и общественного мнения, или, как это

¹Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 81.

²Розанов В.В. Тьма... // Розанов В.В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М.: Республика, 2005. С. 328.

еще называлось во времена В.В. Розанова, «литературный террор». Он, конечно, гораздо менее заметен, но его разрушительная энергия, скрытая поначалу, порождает при выходе на поверхность тектонические катастрофы даже большей силы, чем вспышки терроризма. Литературному террору прежде всего обязана своим бескровным характером февральская революция 1917 года. Главной опорой этой подспудной духовной обработки общества путем развенчивания идейных противников оппозиции в предреволюционную эпоху были леворадикальные, социал-демократические партии и нарастающие свободолюбивые настроения общества, обеспечивавшие поддержку этих нигилистических идей.

Но не сами крайние революционные группировки, подвергавшиеся преследованиями правительства, составляли наибольшую опасность для социальной стабильности и традиционного жизненного уклада. Именно рост негласной, внешне безобидной поддержки обществом идей свободы и демократии способствовал возникновению той особой формы мощного идейного воздействия, которая может быть названа либеральным террором. Это тотальное пропагандистское преследование консервативного «инакомыслия», как показывал В.В. Розанов, придавало нарастающий размах и сокрушительную мощь радикальным идеям, что в значительной мере и привело в конце концов к роковым событиям 1917 года.

Явление либерального террора в России тесно связано с понятиями интеллигенции и нигилизма. Как известно, интеллигенция существует только в России. Во всех странах есть люди, занимающиеся умственным трудом, которых принято считать образованным сословием; наиболее «продвинутые» в умственном отношении люди называются в Европе «интеллектуалами». У нас же всех, кто занимается таким трудом, причисляют к интеллигенции. Но наше понятие интеллигенции шире и вбирает в себя несколько очень разных значений. Например, широкое хождение у нас имеет такое чисто положительное словосочетание, как «интеллигентный человек». Под ним подразумевается не только образованный, но и деликатный, доброжелательный, хорошо воспитанный представитель культурного, образованного слоя, словом... интеллигент. Но на самом деле понятие «интеллигенция» исторически формировалось совсем с иным значением, и эта двойственность используемого до сих пор термина только затемняет сущность исторического явления, затрудняя понимание нашими современниками истоков либерально-интеллигентского террора, приемы которого, хотя и с меньшей эффективностью, используются и в наши дни.

Интеллигенция в послепетровской России представляла собой особое общество «демократически», или, точнее, нигилистически, антигосударственно настроенных людей западнического толка, своего рода духовный «орден» с определенным комплексом идеологических принципов, ставящий своей целью достижение идеалов «свободы, равенства и братства». Главными ориентирами интеллигентского движения были отнюдь не правила хорошего тона, а безотчетная вера в науку вместо религии, идея неуклонного прогресса и борьба с «реакционным самодержавием». Интеллигенция как мощная социальная сила, доминирующая в печати и особенно в неофициальном общественном мнении, сложилась в России к середине XIX века. Хотя комплекс нигилистических идей, вдохновлявших её, пришёл к нам с Запада, о чем писали Н.Н. Страхов, И.С. Аксаков, К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов, сама структура этой стремящейся к идейному диктату неофициальной общественной группировки получила в России совершенно специфическую национальную форму нигилизма.

Жестко консервативное правление Николая I привело в стан борцов с «реакцией» огромное количество представителей образованного сословия, среди которых было множество благородных, искренних людей, свято веривших в высокие цели освободительного движения. В.В. Розанов это осознавал и в собой нигилистической «вере в неверие» видел главную опору радикального движения. Хотя абсолютное большинство представителей «передовой» интеллигенции были атеистами, многие борцы за социальную справедливость, ощущая себя членами неофициального сообщества, или, скорее, «ордена» интеллигенции, обладали такими исключительными качествами, какие бывали обычно присущи религиозным подвижникам: отказ от жизненных благ, готовность к самопожертвованию, альтруизм и пр. Преследование правительством наиболее радикальных представителей интеллигенции приводило к еще большему сплочению оппозиционных сил и росту «левых» настроений в обществе.

Нетерпимость к идейным противникам была характерной чертой либерального движения. Начало интеллигентскому террору, по мнению многих мыслителей последующих поколений, в том числе и В.В. Розанова, положил Виссарион Белинский. В первой половине своего творческого пути это был крупный, настоящий критик, который при оценке литературных произведений опирался прежде всего на эстетическое чутье. Однако включившись со временем в идейную борьбу с «реакцией», «неистовый Виссарион» становился всё более тенденциозным, нетерпимым и, как считал Розанов, может быть признан родоначальником русского нигилизма.

Розанов напоминает, что В.Г. Белинский, окруженный в общественном сознании чуть ли не ореолом святости, удостоился от пронизательного Ф.М. Достоевского убийственной оценки как «самое смрадное, тупое и позорное явление русской жизни»³. В.В. Розанов приводит подборку из более десятка далеких от «интеллигентности», шокирующих своей вульгарностью и цинизмом цитат из писем В.Г. Белинского, показывая «окаянство слова», крайне низкую степень культуры этого создателя «площадной души», этого родоначальника нигилизма⁴. Ярким примером тактики бесстыдного, безоглядного охаивания идейных противников в нашей литературе стало знаменитое письмо В.Г. Белинского к Н.В. Гоголю по поводу его книги «Выбранные места из переписки с друзьями». Оно представляло собой типичный образец нигилизма, нетерпимости и откровенной духовной пошлости, насаждаемых под видом «демократических ценностей». Нигилистические мотивы «последнего фазиса» В.Г. Белинского, как снова и снова показывает В.В. Розанов, были подхвачены и развиты так называемыми «революционными демократами» Н.Г. Чернышевским, Н.А. Добролюбовым, Д.И. Писаревым и большим количеством еще более вульгарных оппозиционных литературных критиков типа Антоновича, Зайцева, Ткачева, которые, деспотично навязывая обществу свои радикальные убеждения, конечно, никакими «демократами» не были. Подобные взгляды получали всё более широкое распространение в наивном и доверчивом обществе, жаждавшем свободы и демократии. «Чернышевский и Добролюбов, лишь сея на почве, заготовленной Белинским, получили всходы и жатву. “Современник” после “Отечественных записок”, после “Современника” второй фазис “Отечественных записок” (Щедрин и Михайловский), в промежутках “Русское слово” и “Дело” — вот триумфальные ворота, через которые прошли наши победители»⁵.

«Чахоточный умирающий» В.Г. Белинский, считает В.В. Розанов, своей страдающей смертью пробил брешь в стене любви русских людей к своей родине, «раскрестил Русь», открыл дорогу «для победы над Россией». «Во имя социал-демократии, сперва Фурье, Сен-Симона, идеи Прудона; а затем Лассаля, а теперь — Маркса»⁶. Розанов показывает, как постепенно происходило это оглупление общества. Страшное понижение умственного уровня русского общества — главный ущерб, какой был нанесен нигилистической деятельностью оппозиционных литературных критиков-разночинцев. Если во времена славяно-

³Розанов В.В. Мимолетное. 1914 год... С. 511.

⁴Там же. С. 509–511.

⁵Там же. С. 416.

⁶Там же. С. 416.

филов и западников еще были возможны благородные идейные споры, то в эпоху нигилизма всякое мнение, идущее поперек ложно понятой демократии и гуманизма, подвергалось жестокому высмеиванию или, наоборот, замалчиванию.

Нигилизм, как показывает В.В. Розанов, начинается с отрицания Бога, с ненависти к существующему порядку вещей. Нигилизм — отрицание родины, ненавидение России. «Нигилизм глуп и пошл, собственно, в *частях*, в *подробностях*; в *этом* выкрике: “Бога нет”. <...> Но в *целом* нигилизм очень страшен и очень велик, — именно как *порочность ума и души*, как великое *опошление человечества и истории*»⁷. Нигилизм есть насаждение пошлости, навязывание «кабака».

Понятие «кабака» у В.В. Розанова символизирует все негативные черты, связанные с современным «прогрессом» цивилизации, — нигилизм, отрицание традиционных нравственных ценностей, торжество дурного вкуса и пошлости, духовное разложение. «Социализм пошел в кабак... Впрочем, все явления теперь пошли в “кабак”...»⁸.

«Кабак», по мнению В.В. Розанова, начинал царить и в прессе: постепенно практически всё поле русской журналистики заполнили литераторы либеральных взглядов. Их разрушительные, безбожные идеи, распространяемые под негласным грифом «свободы и демократии», господствовали в обществе, сочувствовавшем «передовым» веяниям. Островки консервативной печати, существовавшей главным образом благодаря правительственной поддержке, заполнялись, как правило, не менее бездушными материалами противоположного, охранительного толка. Если талантливые художественные произведения обычно все-таки обычно находили дорогу к читателю, то настоящим, честно и глубоко мыслящим критикам, публицистам и философам не только не было места в либеральной (и тем более радикальной) печати, но и в душевной атмосфере казенного патриотизма им было крайне тесно. Их произведения не получали должного отклика в обществе, замалчивались, а если что-либо в силу своих достоинств и пробивалось сквозь пелену официоза, бюрократических препон и формализма, то подвергалось сокрушительной критике и глумлению в «левых» изданиях. А такое преследование в печати было равно в литературной судьбе, как писал В.В. Розанов, «ссылке в каторгу»⁹.

⁷Там же. С. 483–484.

⁸Розанов В.В. Сахарна. М.: Республика, 1998. С. 83.

⁹Розанов В.В. Листва. Уединенное. Опавшие листья. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 101.

Литературные репутации в значительной степени зависели от отношения оппозиционной печати, а в самом радикальном лагере складывалась своеобразная, похожая на чиновничью, только с обратным знаком, табель о рангах. Карьера в радикальном литературном лагере зависела не столько от таланта, сколько от степени верности «освободительному движению». В.В. Розанов делает такой вывод: «Нельзя оскорблять величие оппозиции, ни — правды ее, на этом построена (у нас) вся литературная судьба ½ века, и около этого развился литературный карьеризм и азарт его. “Все хватают чины и ордена просто за верно-подданические чувства” оппозиции и даже за грубую ей лесть. Такими “верно-подданными”, страстными и с пылом, были Писарев, Зайцев, Благосветлов...»¹⁰.

Литературный террор, начавшийся с В.Г. Белинского, в 1860-е годы был уже близок к своему пику. Трудно приходилось не только Ф.М. Достоевскому, открыто вставшему на консервативно-христианские позиции, но даже Л.Н. Толстому, роман которого «Война и мир» подвергался критике за несоответствие «демократическим» понятиям о литературе. Нечего и говорить, что никто не знал в те годы и не желал знать самых серьезных и вдумчивых ответственных публицистов, критиков, философов. Имена таких глубоких мыслителей, как А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, И.С. и С.Т. Аксаковы, Н.П. Гиляров-Платонов, Ю.Н. Говоруха-Отрок, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев, долгое время оставались совершенно неизвестными и только в настоящее время их сочинения находят путь к читателю. Одной из главных заслуг Розанова как публициста и критика было то, что он всеми силами пытался восстановить справедливость в отношении этих «литературных изгнанников», поднять и укрепить их творческие репутации.

Что говорить о мыслителях, сочинения которых требовали умственного усилия, если в изоляции оказались даже лучшие поэты эпохи — А.А. Фет, А.А. Майков, А.А. Голенищев-Кутузов, Я.П. Полонский, которых критика определила в разряд «чистой поэзии», т. е. осудила за эстетизм, отсутствие гражданских мотивов. Затравили за «клеветничество на молодежь»¹¹ автора антинигилистического романа «Некуда» и «На ножах» самобытного писателя Н.С. Лескова, которому негде было печататься, в то время как «страдалцы за народ» имели огромную общественную поддержку и свои влиятельные органы печати. Чего стоит хотя бы обращение талантливейшего, но вечно неприкажного Н.С. Лескова к другому «изгнаннику», Н.Н. Страхову: «Если бы можно

¹⁰ Там же.

¹¹ Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год. М.: Республика, 1994. С. 145.

было, не похлопочете ли, ради сохранения меня от глады, присовокупить мне какую-нибудь работку? <...> Ведь просто приткнуться некуда тому, кто написал “Некуда”»¹².

Н.Н. Страхов, как можно узнать из многочисленных книг и статей Розанова, и сам немало претерпел за свои взгляды: оппозиция невзлюбила его еще со времен, когда он вышучивал литературные и философские благоглупости нигилистов, сотрудничая в журналах братьев Достоевских. Н.К. Михайловский как-то раз самодовольно признался, что он и его единомышленники сознательно травили — и затравили — осмелившегося нападать на них Н.Н. Страхова. Достаточно вспомнить сатирический роман М.Е. Салтыкова-Щедрина «История одного города», в котором под видом города Глупова высмеивается традиционная Русь. В этом романе «глуповский бомонд» собирается по ночам, чтобы читать «глупые» критические статьи... Н.Н. Страхова. А это был, как не уставал повторять позже В.В. Розанов, один из самых умных и образованных людей России, который «читал “как по-русски” на 5-ти языках и как специалист и виртуоз знал биологию, математику и механику, знал философию и был утонченным критиком...»¹³. Но ради «высокой идеи» всё дозволено. Если уж можно поглумиться над русским народом и русской историей, то как не высмеять попутно и критика-ретрограда, тем более, если он опасен для дела «освободительной борьбы». Для В.В. Розанова М.Е. Салтыков-Щедрин был одним из самых ненавистных писателей: «Этот ругающийся вице-губернатор — отвратительное явление»¹⁴. А мы до сих пор читаем эту откровенную пошлость и восхищаемся талантом «великого сатирика»...

Кстати, сама охранительная деятельность испуганного революционными выступлениями правительства была во многом только естественной реакцией власти на разрушительные действия радикалов. По мнению В.В. Розанова, вред от деятельности «освободителей» превышает их достижения: «Без Чернышевского и “Современника” Россия имела бы конституцию уже в 60-х годах; без Желябова, как “благодетеля”, она имела бы ее в 1881 году»¹⁵.

В 1909 году В.В. Розанов вступил в открытую борьбу со своим бывшим другом Д. С. Мережковским, осуществившим идейный захват религиозно-философского общества по всем правилам либерально-интеллигентского рей-

¹²Лесков Н.С. Собрание сочинений. В 11 т. Т. 10. М.: ГИХЛ, 1958. С. 268.

¹³Розанов В.В. Листва. Уединенное. Опавшие листья... С. 283.

¹⁴Там же. С. 12.

¹⁵Розанов В.В. Тьма... // Розанов В.В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М.: Республика, 2005. С. 328.

дерства. Вскоре В.В. Розанов получил неожиданную поддержку в виде знаменитого ныне сборника «Вехи». С убедительной критикой духовных основ, идейной доктрины «освободительного движения» в нем выступали не отпетые реакционеры и охранители, к которым «прогрессивная» печать, разумеется, относилась и В.В. Розанова, а выходцы из той же либеральной интеллигенции, разочаровавшиеся в ее идейных началах и общественно-политической практике. В.В. Розанов, который с 1890-х годов вел борьбу с интеллигентщиной, ярко раскрытой в сборнике ее авторами, с самого вступления в литературу, поддержал «веховцев», которые по-своему, в более умеренной форме, высказали примерно близкие ему идеи. «Пафос революции есть отрицание, ненависть и разрушение», — заявляли, подобно В.В. Розанову, и «веховцы». Они также обвиняли интеллигенцию в невнимании к серьезным идеям, особенно религиозным, в неприятии глубоких мыслителей-идеалистов. Разница была только в том, что их, плоть от плоти интеллигенции, трудно было обвинить в ретроградстве или охранительстве. «Вехи» в течение одного года выдержали несколько изданий, и идеи сборника получили широкое распространение в обществе. Но машина либерального подавления свободной мысли мгновенно переключилась с сил реакции на этих искренних, далеких от консерватизма мыслителей, навесив на книгу ярлык «энциклопедии либерального ренегатства»¹⁶. На участников «Вех» обрушился «девятый вал» критики.

Д.С. Мережковский, взгляды которого в этот период представляли собой квинтэссенцию интеллигентщины, набросился на «веховцев» в своем ярком докладе на заседании Религиозно-философского общества, напечатанном потом в виде статьи «Семь смиренных». Он утверждал, ссылаясь почему-то на Ф.М. Достоевского и Апокалипсис, что отступников от революции сближает не вера, а лишь «общая ненависть», зато в освободительном движении есть «тайный религиозный смысл»¹⁷. Завершил свое выступление этот «престижитатор фраз», как припечатал его в ответной статье В.В. Розанов¹⁸, здравицей в честь союза русской интеллигенции и русской революции¹⁹.

В.В. Розанов, выступив в поддержку бывших позитивистов и марксистов, разочаровавшихся в революции и интеллигенции, написал, что «Вехи» — «са-

¹⁶ Каблуков С.П. Дневник. 1911 г. ОР РНБ. Ф. 322. Ед. хр. 17. С. 489.

¹⁷ Мережковский Д.С. Семь смиренных // Вехи: pro et contra. Антология. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1998. С. 109.

¹⁸ Розанов В.В. Мережковский против «Вех» (Последнее Религиозно-философское собрание) // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 355.

¹⁹ Мережковский Д.С. Семь смиренных... С. 110.

мая грустная и самая благородная книга, какая появилась за последние годы». Далее он разразился длинной тирадой против Д.С. Мережковского, против литературного гнета интеллигентской печати: «Но Мережковский перевернул всё дело: русскую интеллигенцию, могучую, владеющую всей печатью, с которой очень и очень считается правительство, <...> он представил плачущую жалкую лошаденкою в сне Раскольников...»²⁰.

В другой статье, «К пятому изданию “Вех”», опубликованной в марте 1910 года, когда стало ясно, что провалилась даже мощная пропагандистская кампания по дискредитации сборника, Розанов отметил: «Успех “Вех” произошел отчасти оттого, что никакая брань на книгу не могла переубедить общество, что здесь подали голоса свои самые чуткие, самые впечатлительные люди страны...»²¹.

Со времен Первой русской революции, когда сам В.В. Розанов заметно полевел, у него установились своеобразные, почти дружеские отношения с Максимом Горьким по переписке, хотя они никогда не виделись. М. Горький не без симпатии относился к некоторым бунтарским сторонам его противоречивой натуры (выступлениям против церковного аскетизма и исследованиям метафизики пола), однако в постоянных спорах они, как типичные представители оппозиционного и консервативного направлений, не особенно церемонились друг с другом.

М. Горький, например, призывал В.В. Розанова покинуть «Новое время», как «поганое место»²², а тот, в свою очередь без обиняков описывал заочному собеседнику его литературную биографию как путь от талантливого литературного протеста к ложной славе и творческой деградации из-за захваливания: «...Ваша натура боевая — положение (с детства) — в протест; и пока Вы были “протестующий” — “натура” и говорила золотые слова <...> Вас подняла “с.-д.” — и понесла на плечах. Она принесла Вам триумф: и, когда вместо “клоповника” Вы очутились “в меду”, естественно иссякла сила Вашего голоса...»²³. Позже он скажет об этом искусственно созданном авторитете М. Горького, игравшего хотя и заметную, но лишенную самостоятельности роль в леворади-

²⁰Розанов В.В. Мережковский против «Вех»... С. 358.

²¹Розанов В.В. К пятому изданию «Вех» // Розанов В.В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М.: Республика, 2005. С. 97.

²²Письма А.М. Горького к В.В. Розанову и его пометы на книгах Розанова. Вст. заметка, подг. текста и примеч. Л.Н. Иокар // Контекст-1978. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1978. С. 302.

²³Розанов В.В. Мысли о литературе. М.: Современник, 1989. С. 518.

кальной пропагандистской машине: «...его тащили, а он вообразил, что “тащит эпоху за собой”...»²⁴.

В марте 1912 года В.В. Розанов пытался переубедить «буревестника революции» и по интересующему нас вопросу: «А вы пишете, что “страдальцами” были Щедрин и Михайловский. Полноте: стоит какой-то ужас обмана, и вы бог знает зачем с свободной душой и с биографией человека из народа, поплелись за колесницей, которая давила и давит всё бедное, всё гордое, всё честное, всё не сдавшееся <...> Я говорю о Гилярове-Платонове, Страхове, Кон. Леонтьеве (почти и только!), о Говорухе-Отроке... Скажите, какие “несчастненькие” эти Михайловский, у ног которого была вся Россия, и Щедрин, которого косою взглядом трепетал Лорис-Меликов»²⁵.

Не менее интересен эпистолярный диалог В.В. Розанова с Александром Блоком, яркий пример идейного спора мыслящего «консерватора» и одного из лучших, наиболее разумных представителей либеральной «интеллигенции», моральный «кодекс» которого зиждется на проповеди гуманизма. А.А. Блок, споря с В.В. Розановым, писал в 1909 году: «Ведь я, Василий Васильевич, с молоком матери впитал в себя дух русского гуманизма <...> я по происхождению и по крови “гуманист”, т. е, как говорят теперь, “интеллигент”»²⁶. Как ни удивительно, А.А. Блоку и В.В. Розанову удалось, в силу широты их взглядов, в какой-то степени понять друг друга. Хотя В.В. Розанов с пониманием отнесся к чувству «кровной интеллигентности» и признал справедливость негодования А.А. Блока на «сабли, палки и попов», но даже у него он ощущает интеллигентские симпатии к терроризму: «...бомба — *решительно вам не отвратительна*»²⁷. А А.А. Блок и не отрицает этого: «...я действительно не осужу террора *сейчас*», находя оправдание терроризма в том, что революционеры... «убивают как истинные герои, с сияньем мученической правды на лице <...> без малейшей надежды на спасение от пыток, каторги и казни...», а еще потому, что «правда всегда на стороне юности» и «революция русская в ее лучших представителях — юность с нимбом вокруг лица»²⁸. От такого высказывания — прямой путь к поэме «Двенадцать». Но не всё так просто было с большим поэтом, что показала и его предсмертная драма. Да и еще раньше А.А. Блок доказал

²⁴Розанов В.В. М. Горький и о чем у него «есть сомнения», а в чем он «глубоко убежден»... // Розанов В.В. О писательстве и писателях. М., 1995. С. 620.

²⁵Розанов В.В. Мысли о литературе. С. 521.

²⁶Блок А.А. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 8. М.; Л.: ГИХЛ, 1963. С. 274.

²⁷Розанов В.В. Мысли о литературе. С. 516.

²⁸Блок А.А. Собрание сочинений... Т. 8. С. 276–277.

все-таки свою литературную самостоятельность, выступив в 1915 году с мужественной статьей в защиту от интеллигентского идейного террора «литературных изгнанников» — несправедливо забытого поэта Аполлона Григорьева и своего современника-«реакционера» — В.В. Розанова...

Примерно к 1909 году В.В. Розанов начинает праветь, и многочисленные пушки либеральной печати, в соответствии с правилами ведения литературного террора, открывают по нему залповый огонь.

В 1911 году атаки усиливаются. После убийства П.А. Столыпина, которое потрясло В.В. Розанова, он написал ряд гневных статей, в которых осуждал левую печать, идейно подготавливавшую убийство, а после того, как оно произошло, призывавшую помиловать убийц. Не удивительно, что «канонада» как в печати, так и в общественных объединениях, еще более усилилась. Секретарь Религиозно-философского общества С.П. Каблуков предложил исключить В.В. Розанова из его членов²⁹, но тогда этой показательной акции, видимо, еще не пришло время. Вероятно, «по случайному совпадению», примерно тогда же В.В. Розанову приходится отбиваться от почтенного либерала П.Б. Струве, определившего его как «органически безнравственную и безбожную натуру»³⁰. Вскоре К.И. Чуковский опубликовал открытое письмо, в котором риторически взывал к писателю, требуя опровергнуть свое утверждение, что В.В. Розанов равнодушен к политике, к родине, к Богу, и единственная его святыня — «чресла»³¹. К концу года Д.С. Мережковский и Д.В. Filosofov потребовали от издателя популярной либеральной газеты «Русское слово» убрать из нее В.В. Розанова, угрожая собственным уходом.

Парируя нападки «слева», В.В. Розанов пишет статью под названием «Литературный террор» (1911). Он начинает ее прямо со слов: «Социал-демократия давно установила в нашей литературе террор»³². Далее он развивает свою мысль, показывая, как это работает: «Орудие террора — лишение чести, опозорение. <...> Что для женщины “красота лица”, то по понятным мотивам для писателя есть оценка его нравственной личности, его искренности и правды. Лишенный этих измерений, писатель, само собою разумеется, не существует. Социал-

²⁹ Каблуков С.П. Дневник. 1911 г. ОР РНБ. Ф. 322. Ед. хр. 17. С. 352.

³⁰ Струве П.Б. Большой писатель с органическим пороком // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 385.

³¹ Чуковский К.И. Открытое письмо В. В. Розанову // Розанов В.В.: pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995. С. 126–134.

³² Розанов В.В. Литературный террор // Розанов В.В. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2005. С. 18.

демократия сама бессильна овладеть литературою: ведь талантов там нет <...>; зато она задавила всякие протест против себя, через угрозу “опозорения”, и в значительной степени заставила служить себе “сочувственными отзывами”, или “почтительной полемикою” почти всю печать. Всё сводится к шантажу, угрозе и клевете: и вне этих орудий социал-демократия, в сущности, литературно не существует³³. Чуть позже В.В. Розанов напишет: «Политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у “оппозиции” есть только лакейская озлобленность и мука “о своем ужасном положении”»³⁴.

Травля шла по всем фронтам. Однако Розанов не только не унимался, но и стал еще более консервативным и, как блудный сын, вернулся в Церковь, с которой воевал много лет. Наступило время расцвета розановского таланта. В 1912 году появляется его блестящая, единственная в своем роде книга афоризмов «Уединенное». За ней следуют близкие по форме «Опавшие листья», а также «Литературные изгнанники», «Среди художников», «Письма к А.С. Суворину»... С одной стороны, нарастала критика оппозиционной печати, с другой — пришло время широкого признания таланта Розанова, в том числе, что немаловажно, и самыми вдумчивыми представителями творческой интеллигенции.

Критика либеральной и революционной оппозиции, защита принципов монархизма, борьба с «левой» печатью, неустанное напоминание о традиционно мыслящих «литературных изгнанниках», утверждение национальных идеалов, опора на Церковь — все это позволяет отнести зрелого В.В. Розанова к заметным представителям консерватизма.

Книга «Литературные изгнанники», которая занимает особое место в творчестве писателя, появилась в это время растущего признания не случайно. У В.В. Розанова была очень хорошая черта: у него болела душа за другого человека (об этом писал А.М. Ремизов). Болела душа еще и потому, что в жизни нигилизм как-то всё брал верх, а те мыслители, которые пытались приостановить его торжествующий ход, умирали в неизвестности. В.В. Розанов очень надеялся, что его личный успех в литературе будет способствовать и росту популярности близких ему забытых писателей религиозно-идеалистической направленности. Ему было с кого брать пример в своей деятельности по восстановлению памяти «литературных изгнанников». Его старший друг Н.Н. Страхов, несмотря на огромные трудности и идейное противодействие, издавал и популяризи-

³³ Розанов В.В. Литературный террор... С. 19.

³⁴ Розанов В.В. Листва. Уединенное. Опавшие листья... С. 271.

ровал Аполлона Григорьева и Н. Я. Данилевского, отрывая время от собственного творчества. В.В. Розанов шел по тому же благородному пути: : «Что это, неужели я буду “читаем” (успех “Уед<иненного>”)? То только, что “со мной”» будут читаемы, останутся в памяти и получают какой-то там “успех” (может быть ненужный) Страхов, Леонтьев, Говоруха бы Отрок (не издан); может быть, Фл.<оренский> и Рцы. Для самого — не надо, и м<ожет> быть, не следует»³⁵.

Для В.В. Розанова было важно, в частности, то, что он своей деятельностью способствовал популяризации славянофилов: «По уму и сердцу я стою ниже славянофилов, каких-то “безукоризненных” (у меня много “укоризи”). Но мое “прекрасное” в том, что я полюбил этих тихих и милых людей, — “жиденьким умом” разглядел, что они первые по уму в России. И приложил свое деятельное и хитрое плечо к их “успеху”. Так и да будет»³⁶.

В.В. Розанов поддерживал всякое практическое начинание, направленное на созидание, а не на разрушение. Так, он очень высоко ценил книги религиозно-философского издательства «Путь», раскрывавшего богатство отечественной мысли и публиковавшего книги о А.С. Хомякове, Г.Е. Сковороде, В.С. Соловьеве, К.Н. Леонтьеве, сочинения В.Ф. Одоевского, П.Я. Чаадаева, И.В. Киреевского, книги Н.А. Бердяева, прот. Сергия Булгакова, В.Ф. Эрна, о Павла Флоренского. В.В. Розанов пишет статьи в поддержку «Пути». Он надеется и сам там напечататься, но умеренный либерал кн. Е.Н. Трубецкой, в основном определяющий издательскую политику журнала, относится к его личности и идеям весьма сдержанно. Характерно, что даже это, вполне «беспартийное» и просветительское по направлению издательство подвергалось критике в «левой» печати. По мнению В.В. Розанова, это происходило потому, что оно, печатая «литературных изгнанников», шло «против течения» и боролось своими книгами с «загаженностью литературы, ее оголтело-радикальным характером, ее кабаком отрицания и проклятия»³⁷.

Поздние книги В.В. Розанова в жанре «Опавших листьев», которые дошли до читателя только в наше время, почти наполовину состоят из сетований на тему литературного террора и напоминания о достоинствах несправедливо забытых литераторов, о которых всё время печется писатель.

В.В. Розанов сетует: «Как задавили эти негодяи Страхова, Данилевского, Рачинского... задавили всё скромное и тихое на Руси, всё вдумчивое на Ру-

³⁵Там же. С. 136.

³⁶Розанов В.В. Сахарна. С. 168.

³⁷Розанов В.В. Листва. Уединенное. Опавшие листья... С. 169.

си»³⁸. «Что я всё печалюсь? Отчего у меня такое горе на душе с университета. “Раз Страхова не читают — мир глуп”. И я не нахожу себе места»³⁹. «“Судьба Страхова в литературе”, “судьба Ап. Григорьева в литературе”, судьба зоологических идей Н. Я. Данилевского в русских *зоологических и биологических представлениях* — это от 1891 до 1916 года намучило меня гораздо более, чем “моя судьба”, которую я, кстати, я отнюдь не считаю несчастною»⁴⁰.

В 1913 году пришло время тяжелых испытаний и для самого В.В. Розанова. В конце года, в связи с выраженными в ряде его статей взглядами, резко расходящейся с либеральными понятиями, против него разворачивается мощная кампания «демократической» печати. Его исключают из Религиозно-философского общества. Книги совсем перестают расходиться: организован негласный бойкот его сочинений, и в перспективе начинают маячить финансовые затруднения.

В.В. Розанов понимает, что и ему уготована судьба одного из «литературных изгнанников»: «Неужели эта тусклая и бессильная борьба с кабаком, как у Страхова, есть и судьба моя?»⁴¹. Но он знает цену своему таланту и, несмотря на все известные рассуждения о «вечно-бабьем» в его характере, мужественно вступает в борьбу, надеясь победить: «Вы мне куете судьбу, как Страхову (“не читают”), но страховской судьбы у меня не будет. Я хитрее его и я талантливее его»⁴². Но собственную литературную судьбу он не отделяет от судеб близких по духу, хотя и менее удачливых предшественников. И это ощущение, что он борется не только за себя, но и выполняет благородную миссию по спасению памяти и чести наиболее достойных отечественных мыслителей, по очищению русской литературы, даже по спасению родной земли, придает ему силы в неравной борьбе, позволяет черпать веру в победу в своеобразной молитве. Главным же своим оружием он избирает не доводы рассудка, а *красоту*, т. е. литературное мастерство:

«Что смущаешься, Розанов? Будь *красивее*. Литература — красота: и если ты будешь красивее, ты победишь.

Приляг к земле, как зверь, и ползи, и ластись. Красивую строчку пусти. И короткие очи. Всё употреби в дело. И — победи.

³⁸ Розанов В.В. Сахарна. С. 18.

³⁹ Розанов В.В. Около трудных религиозных тем // Розанов В.В. В чаду войны. М.: Республика; СПб: Росток. С. 43.

⁴⁰ Розанов В.В. Сахарна. С. 8.

⁴¹ Розанов В.В. Мимолетное. 1914 год... С. 415.

⁴² Розанов В.В. Сахарна. С. 240.

Ты не должен не победить. Ты не вправе не победить. За тобой кабак. Если ты не победишь, кабак разольется и затопит всё. <...> Только чудо может спасти. Розанов, будь чудом своей земли. И моли Бога, моли Бога, потому что ты *сам* ничего не можешь, но если Бог *с тобою* — чудо выйдет»⁴³.

И можно сказать, что это чудо свершилось, хотя литературный террор был тогда в самом разгаре. В.В. Розанов не разделил уготованную ему судьбу своих единомышленников — писателя с таким огромным талантом было невозможно дискредитировать хлесткими либеральными ярлыками: «реакционер», «двурушник», «Смердяков», «Передонов» и т. п. Несмотря на яростные нападки идейных противников, В.В. Розанов получил широкую известность еще до революции. Потом был долгий период забвения, но оно коснулось почти всего огромного пласта предреволюционной культуры. А когда десятилетия спустя нам снова открылось всё богатство находившейся под спудом литературы, то талант В.В. Розанова засиял всеми гранями, проливая свет и на тех «изгнанников», за которых у него болела душа.

Сейчас многие из этих забытых имен возвращены из небытия и уже хорошо знакомы современному читателю. В этом, конечно, немалая заслуга Василия Васильевича Розанова. Константин Леонтьев, который при жизни вечно жаловался, что о нем ничего не пишут, сегодня является одним из самых популярных консервативных мыслителей-пророков. Фундаментальный труд Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» стал настольной книгой отечественных историков и философов. Недавно вышел в свет большой двухтомник совершенно, казалось бы, забытого Ю.Н. Говорухи-Отрока. Начали появляться публикации произведений Н.Н. Страхова...

Иначе складываются литературные судьбы идейных оппонентов В.В. Розанова. Дмитрий Мережковский, вставший на сторону либерального террора, а потом и возглавивший кампанию по отлучению от литературы своего бывшего друга, после лелеемого им революционного переворота оказался выброшенными за пределы страны вместе со своими пресловутыми «религиозной общественностью», «триединством» и «новой церковью». И хотя он продолжал на Западе писать еще долгие годы, теперь уже ясно, что ему не суждено духовно вернуться в Россию, ибо это чужеродное русской культуре явление. Его книги также снова печатаются в нашей стране, но их успех несопоставим с розановскими тиражами. Поэтому не будет преувеличением сказать, что вся его идейная борьба с В.В. Розановым закончилась полным поражением.

⁴³Там же. С. 239.

Но, может, еще более трагичной была история умеренных и вполне благородных либералов типа последователя В. С. Соловьева князя Е.Н. Трубецкого. Как иронически писал В.В. Розанов, «князь-публицист» больше всего на свете боится греха национализма и «всё плачется: “Зачем Россия так велика?” “Зачем Россия объединила земли?” “Зачем она много-народна, сжав под одной короной столько племен?”»⁴⁴. Трубецкой выступал против национального направления из самых высоких побуждений — во имя универсального, но несколько абстрактно понимаемого соединения всех людей во Христе. Он решительно осудил поэтому горячее исповедание национализма молодого публициста Д.Д. Муретова в «Русской мысли» и даже самого издателя журнала П.Б. Струве за публикацию подобных материалов. В.В. Розанов вступил в полемику с либерально настроенным представителем княжеского рода, упрекнув его за фактическое соучастие в заговоре левой печати с целью «повредить родине»⁴⁵. В.В. Розанов, оспаривая выводы кн. Е.П. Трубецкого, для которого любовь к родине есть грех, дал свое понимание национализма: «Национальное чувство есть доброе и мирное чувство мирных лет: это пассивная, не деятельная любовь к месту рождения своего, к своей родине, к своей земле, отечеству». Однако, когда русская народность подвергается нападению и возникает угроза самому ее существованию, тут «явится “национализм”, — и это есть то же прежнее чувство, но уже активное, борющееся, защищающееся. Национализм рождается из народного самосознания, как “армия” рождается из “народа”»⁴⁶.

Как известно, кн. Е.П. Трубецкой, который в годы Первой мировой войны проявлял себя непримиримым противником «зоологического национализма», после революции вступил в Добровольческую армию для борьбы с захватившими власть «врагами Церкви и России», и даже высказывал негодование по поводу «забвения идеи нации». Но не сам ли он способствовал росту подогреваемых большевиками пораженческих настроений, неумолимо выступая во время войны против «братоубийственного раздора народов» и пугая читателей жупелом «шовинизма»?.. Не удивительно, что сочинения кн. Е. Н. Трубецкого имеют сегодня несравненно меньшую популярность, чем книги его оппонента в споре В.В. Розанова.

Во время Первой мировой войны В.В. Розанов, рассчитывая на подъем патриотического духа, призывал читателей обратить внимание на славянофи-

⁴⁴Розанов В.В. На лекции кн. Е.Н. Трубецкого // *Розанов В.В. На фундаменте прошлого. Статьи и очерки 1913–1915 гг.* М.: Республика; СПб.: Росток. С. 399.

⁴⁵Розанов В.В. Около трудных религиозных тем... С. 326.

⁴⁶Там же. С. 325.

лов, Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева: «Идите-ка, добрые люди, по магазинам, да выбирайте эти книжки, и штудируйте по ним ваше завтрашнее будущее»⁴⁷. Следуя его примеру, мы можем призвать уже наших современников, в связи с нашей темой: «Читайте В.В. Розанова и “литературных изгнанников”, на избавление которых от забвения он положил столько сил, для того, чтобы лучше понимать наше прошлое, а, следовательно, и будущее».

Источники и литература

1. *Блок А.А.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. 8. М.; Л.: ГИХЛ, 1963.
2. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 29. Кн. 1. Л., 1986.
3. *Ильин В. [Ульянов-Ленин В.И.]* О «Вехах» // Вехи: pro et contra. Антология. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1998. С. 488–495.
4. *Каблуков С.П.* Дневник. 1911 г. ОР РНБ. Ф. 322. Ед. хр. 17.
5. *Лесков Н.С.* Собрание сочинений. В 11 т. Т. 10. М.: ГИХЛ, 1958.
6. *Мережковский Д.С.* Семь смиренных // Вехи: pro et contra. Антология. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1998. С. 100–110.
7. Письма А.М. Горького к В.В. Розанову и его пометы на книгах Розанова. Вст. заметка, подг. текста и примеч. Л.Н. Иокар // Контекст-1978. Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1978. С. 297–342.
8. *Розанов В.В.* Война 1914 года и русское возрождение // *Розанов В.В.* Последние листья. М.: Республика, 2000.
9. *Розанов В.В.* В чадю войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг. М.: Республика, 2002.
10. *Розанов В.В.* К пятому изданию «Вех» // *Розанов В.В.* Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М.: Республика, 2005. С. 96–103.
11. *Розанов В.В.* Литературный террор // *Розанов В.В.* Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2005. С. 18–21.

⁴⁷ *Розанов В.В.* Война 1914 года и русское возрождение // *Розанов В.В.* Последние листья. М.: Республика, 2000. С. 280.

12. *Розанов В.В.* Листва. Уединенное. Опавшие листья. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010.
13. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001.
14. *Розанов В.В.* М. Горький и о чем у него «есть сомнения», а в чем он «глубоко убежден»... // *Розанов В.В.* О писательстве и писателях. М., 1995. С. 619–623.
15. *Розанов В.В.* Мережковский против «Вех» (Последнее Религиозно-философское собрание) // *Розанов В.В.* О писательстве и писателях. М., 1995. С. 354–358.
16. *Розанов В.В.* Мимолетное. 1914 год // Когда начальство ушло... М.: Республика, 1997.
17. *Розанов В.В.* Мимолетное. 1915 год. М.: Республика, 1994.
18. *Розанов В.В.* Мысли о литературе. М.: Современник, 1989.
19. *Розанов В.В.* На лекции кн. Е.Н. Трубецкого // *Розанов В.В.* На фундаменте прошлого. Статьи и очерки 1913–1915 гг. М.: Республика; СПб.: Росток. С. 398–400.
20. *Розанов В.В.* Около трудных религиозных тем // *Розанов В.В.* В чадую войны. М.: Республика; СПб.: Росток. С. 318–321.
21. *Розанов В.В.* Последние листья. М.: Республика, 2000.
22. *Розанов В.В.* Сахарна. М.: Республика, 1998.
23. *Розанов В.В.* Тьма... // *Розанов В.В.* Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М.: Республика, 2005. С. 325–329.
24. *Струве П.Б.* Большой писатель с органическим пороком // В.В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 378–387.
25. *Чуковский К.И.* Открытое письмо В.В. Розанову // Розанов В.В.: pro et contra. Кн. 2. СПб., 1995. С. 126–134.

Т.Н. Резвых

ЛЕЙБНИЦЕВСКИЕ МОТИВЫ У РАННЕГО РОЗАНОВА

Целью статьи является исследование лейбницевских влияний на формирование органицистской концепции раннего В.В. Розанова. Связанное с чтением работ Н.Н. Страхова, оно во многом обусловило появление розановской натурфилософии. Используя лейбницевскую оппозицию причинности и телеологии, Розанов пришел к выводу, что сфера применения причинности должна быть ограничена только телом, душевные процессы регулируются принципом предустановленности. Космос и история устроены в виде иерархии типов существ в порядке нарастания предустановленности и разумности. Тем самым Розанов приходит к идее одушевленности природы и к идее пола как точки соединения духа и плоти.

Ключевые слова: организм, причинность, телеология, душа, тело, механицизм, органицизм, энергия, монада, форма, сила.

При изучении генезиса розановского творчества практически неисследованным является влияние на него Лейбница. Предпосылки интереса Розанова к Лейбницу могли возникнуть еще во время учебы в Московском университете в 1878–1882 гг.: курс всеобщей истории будущий философ слушал у профессора В.И. Герье, автора докторской диссертации «Лейбниц и его век. Отношения Лейбница к России и Петру Великому» (1868–1871)¹. Однако, скорее всего, источник коренится во влиянии трудов его «крестного отца в литературе, Н.Н. Страхова»². В начале 1888 г. в письмах к нему Розанов дважды упоминает Лейбница: «Вот уже года 2, присматриваясь к разным сочинениям (между прочим у Куно-Фишера в изложении философии Лейбница³, у Вас в книге «Об основных понятиях физиологии», у Уэвеля в «Ист<ии> инд<уктивных> наук» — в статье о Кювье, у Гогоцкого, у Данилевского в «Дарвинизме») я все

Татьяна Николаевна Резвых — кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Мемориального Дома-музея С.Н. Дурьлина (hamster-70@mail.ru).

¹В 1873 г. Герье издал материалы Лейбница, связанные с Россией: Сборник писем и мемуаров Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. Издал В. Герье. СПб., 1873.

²*Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Том первый. СПб., 1913. С. X.

³Первое издание «Истории новой философии» Куно Фишера выходило в Германии с 1854 по 1877 г. (Geschichte der neueren Philosophie. In 6 Bänden. Stuttgart-Mannheim-Heidelberg, 1854–77), а посвященный Лейбницу том «История новой философии. Т. II. Век немецкого просвещения: переход от догматической философии к критической» в переводе Страхова вышел в Петербурге уже в 1863 г.

больше и больше приходил к убеждению, пожалуй к догадке, что корень дела, ключ к разрешению множества вопросов, которые для меня — или разрешить, или не жить, лежит у Аристотеля»⁴. Через две недели, в письме от 2 марта, Розанов опять возвращается к этой теме: «Я читал Ваши «Об основных понят<иях> физиол<огии>». И так живу теперь Вашим «Мир как целое». Так, я убежден, должен читать всякий, кто учится для себя. Но я буду следовать все-таки Вашему совету, и что если я мало прочту; как хотелось бы познакомиться с Лейбницем; Вы его тоже очень цените, и я даже из Ваших указаний люблю и его, и Аристотеля»⁵. Для Розанова Лейбниц навсегда остался одним из главных борцов с механистическим взглядом на природу. Рецензируя статью профессора богословия Харьковского университета, прот. Т.И. Буткевича, «Неверие XIX века» (1899), Розанов писал: «Статья посвящена разбору механического воззрения на природу, которого родоначальником следует считать в европейской философии Декарта, и доказательству, что живые и жизненные явления выходят из схемы механических отношений и требуют для объяснения себе Бога Промыслителя и Управителя мира. Это мысль многих ученых; но между ними никто так много не работал над нею, как Лейбниц в своем учении о предустановленной гармонии и о монадах»⁶. В статье «Медики в психологии» (1906), он отмечал, критикуя декартовское убежденность в отсутствии души у животных: «Но вот пришел Лейбниц, протестант и немец, т.е. не централист, а федералист в вере, в политике и в быте, и он не менее ясно и убедительно, чем Декарт, доказал ту другую и противоположную истину, что, напротив, нет такого мельчайшего существа в мире, до последней былинки, которое не имело бы «своей души», и даже до того замкнутой, что на нее ничто внешнее не может действовать»⁷.

Розанов не мог прочесть Лейбница по-немецки по причине незнания языка, однако существовало французское издание Лейбница, сделанное А. Фуше де Карейлем («Nouvelles lettres et inédits de Leibniz». Paris, 1857), с которым он вполне мог быть знаком. Кроме того, интерес Розанова к Лейбницу совпал с появлением первых переводов Лейбница по-русски. В обзоре философских переводов, сделанном в начале 1888 г., Розанов перечислял только «более или менее полные переводы творений Платона, Бэкона, Спинозы, Канта, Гегеля и Шопен-

⁴Розанов В.В. Письмо Н.Н. Страхову. 15 февраля 1888 г. // Розанов В.В. Литературные издания. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2001. С. 151.

⁵Там же. С. 158.

⁶Розанов В.В. Во дворе язычников / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1999. С. 67.

⁷Розанов В.В. Около народной души. Статьи 1906–1908 гг. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2003. С. 34.

гауэра и в незначительной степени переводы Аристотеля и Декарта»⁸, однако именно конец 1880-х гг. в России можно назвать временем начала основательно-го изучения и переводов лейбницеvского наследия. В 1888–1892 гг. в харьковском журнале «Вера и разум», в переводах инспектора Харьковской духовной семинарии и соредатора журнала с 1899 по 1916 гг., К.Е. Истомина, была опубликована «Теодицея», в 1893–1897 г. — «Новый опыт о человеческом разуме». В 1890 г. вышел том Лейбница в рамках IV выпуска «Трудов Московского психологического общества»⁹. Серьезный анализ лейбницеанства был предпринят в диссертации А.А. Козлова «Генезис теории пространства и времени Канта» (Киев, 1884). «Беседы с петербургским Сократом» Козлова, написанные уже под прямым влиянием Лейбница, публиковалась в его журнале «Свое слово» с 1888 по 1892 г. В своем обзоре русской философии Розанов писал: «Из всех философских систем две, нам думается, могут наиболее способствовать пониманию природы, как наиболее богатые метафизическими понятиями: системы Аристотеля и Лейбница»¹⁰. Эта розановская статья вышла в той же книге «Вопросов философии и психологии» (1890), что и козловский «Очерк жизни и философии Лейбница по сочинению Мерца»¹¹.

По Лейбницу, сущность тела состоит не только в протяженности, величине, фигуре и движении. Поскольку голая протяженность неспособна действовать, во всякой субстанции необходимо признать наличие силы действия, а если субстанция сотворенная, то также и силы претерпевания. «В телесных вещах есть нечто, кроме протяженности, а именно сама сила природы, повсюду вложенная Творцом, которая состоит не в простой способности, чем довольствовались до сих пор философские школы, но помимо того снабжена направленностью, или устремлением, если оно не встречает препятствия в противо-

⁸ Розанов В.В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл. И другие статьи 1882–1890 / Сост., подг. текста и коммент. В.Г. Сукача. С. 119. Статья была в 1888 г. написана в качестве предисловия к его с П.Д. Первовым переводу первых пяти книг «Метафизики» Аристотеля, но вышла отдельно: Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 3.

⁹ Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения / Пер. членов Психологического общества под ред. В.П. Преображенского. Редактор в Предисловии писал, что мысль перевести Лейбница возникла еще раньше выхода в свет I выпуска «Трудов» Общества. В переводе приняли участие: Ю.П. Бартев, А.П. Басистов, Е.Н. Бобров (перевел «Монадологию»), Н.Я. Грот, Н.А. Иванцов, Э.Л. Радлов, Ф.А. Смирнов, В.П. Преображенский.

¹⁰ Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл... С. 124.

¹¹ Козлов А.А. Очерк жизни и философии Лейбница по сочинению Мерца // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 3. С. 36–64.

положном устремлении»¹². Активная сила бывает двоякой: первичная, которая сама по себе присутствует в телесной субстанции, либо производной, которая проявляется при столкновении тел между собой. Первичная есть «первая энтелехия» Аристотеля, она соответствует душе или субстанциальной форме. Эта сила создается Богом в самих телах и составляет внутреннюю природу тел. Пассивная сила есть сила претерпевания, то, что называют первичной материей. От нее происходит то, что тело не пронизывается телом, наделено инертностью. Производная сила претерпевания проявляет себя во вторичной материи: «своей формой всякое тело всегда действует, а своей материей всякое тело всегда претерпевает и оказывает сопротивление»¹³. Душа не может влиять на тело, а тело на душу, однако их согласованность предустановлена. Тем самым, в понятии душевно-телесного существа у Лейбница объединены все четыре аристотелевских причины: тело является материальной причиной вещи и живет по законам действующих причин, душа является формальной причиной вещи и живет по законам целевых причин. Всякое существо существует одновременно по законам действующих и целевых причин, но эти законы относятся к разным составляющим этого существа. Первые — механические, вторые — нравственные. Лейбниц различает два типа душ — неразумные животные и разумные духи. Душа обладает представляющей природой, в силу этого она по-своему, уникально представляет весь универсум. Представления внешних вещей возникают в душе в силу ее собственных законов, как будто в мире ничего, кроме нее и Бога, не существовало. Вся природа, сила, цель и деятельность субстанций состоит в том, чтобы выражать Божество. Животные имеют души, выражающие весь универсум менее совершенным способом, чем духи — существа самые совершенные и наиболее выражающее Божество. Бог — глава этих одаренных разумом субстанций (личностей), монарх совершенного государства. «Вообще надо принять то положение, что все в природе можно объяснить двояко: как принадлежащее царству могущества — через *производящие причины*, а как принадлежащее царству мудрости — через *целенаправленные причины*; Бог правит во славу себе телами как машинами наподобие зодчего — *по законам количества*, или *математическим*, и притом через посредство душ; душами же, носителями мудрости, как своими подданными, имеющими с ним некое сродство, — наподобие властителя, или скорее отца, *по законам благодати*, или *моральным*; оба этих

¹² Лейбниц Г.В. Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 247.

¹³ Там же. С. 250.

царства находятся повсюду во взаимопроникновении, но законы каждого из них остаются несмешанными и невозмущенными, так что одновременно достигается и наибольшее в царстве могущества, и наилучшее в царстве мудрости»¹⁴. Однако весь мир одушевлен: «...во всех неорганических скрываются органические, так что вся масса, на вид бесструктурная и сплошь однородная, внутри неоднородна, а дифференцирована, притом не бесформенно, а упорядоченно. Таким образом, везде присутствует организм, нигде нет хаоса, недостойного мудрой природы, и *все органические тела в природе одушевлены, но души и тела не обмениваются между собой присущими им законами*. Все в телах происходит через фигуры и движения, все в душах — через восприятия и устремления; в душах — царство конечных причин, в телах — царство производящих причин, и эти два царства независимы одно от другого, но находятся в гармонии между собой»¹⁵. Итак, суть подхода Лейбница в том, что без понятия силы нельзя объяснить движения и открыть его законы, поэтому не протяжение, а сила составляет сущность тела. В вещественном мире все совершается механически, но самые принципы механики имеют высшее происхождение и подчиняются законам телеологии, в соответствии с которыми существуют психические силы — субстанции. Поэтому, хотя душа и тело живут по собственным законам, мир, в конечном счете, оказывается устроенным по законам организма, телеологии. По версии Куно Фишера, это означает, что Лейбниц ставит себе задачу примирить Декарта с Аристотелем и христианским богословием. Если Декарт и Спиноза отрицают аристотелевское понятие цели с точки зрения механической причинности, то Лейбниц стремится соединить причинность и телеологию, природу и нравственность, материальное и духовное.

Козлов в своем историко-философском экскурсе в понятия пространства и времени следует за К. Фишером. До Лейбница философия объясняла существование вещей причинностью, «но такое объяснение неудовлетворительно, ибо не выходит из сферы случайного и не останавливается на *необходимом*, которое одно успокаивает разум»¹⁶. Настоящее объяснение дает закон достаточного основания. «По этому закону каждое явление имеет свое последнее основание, находящееся не в бесконечном ряде других, обуславливающих его, явлений, а вне его и вообще вне всех явлений, следовательно, одно и то же для всех явлений. Мало того, что существующая вещь должна не заключать противоре-

¹⁴ Лейбниц Г.В. Опыт рассмотрения... С. 257.

¹⁵ Лейбниц Г.В. Против варварства в физике за реальную философию и против попыток возобновления схоластических качеств и химерических интеллигенций // Там же. С. 357.

¹⁶ Козлов А.А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. С. 51.

чия вечным, рациональным истинам, по закону тождества, или по закону возможности ее бытия; нужно еще, по закону достаточного основания, показать, почему она вышла из сферы возможности в действительность, или иначе оправдать перед разумом самый факт ее реализации в мироздании. Это оправдание, по Лейбницу, заключается *в соответствии, в гармонии* каждой вещи со всеми остальными»¹⁷. Козлов приходит к выводу, что у Лейбница высшее объяснение вещей должно быть телеологическим. В статье 1890 г. «О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов» Розанов сходно определяет и задачу Страхова: исследование границы между сферами причинности и телеологии, т.е. материальным и духовным¹⁸. В рецензии на «Мир как целое» Розанов подробно останавливается на содержащемся в страховской книге анализе специфики организма как одушевленного, целостного, телеологически устроенного существа, а в примечании 1913 года выражает это в краткой формуле: «Организмы — каждый — суть «я», механика — всегда «это», «то», «вон то». Вот краткое выражение дела»¹⁹. Сближение Розановым Аристотеля и Лейбница базируется на основании возведения организмов к предустановленной телеологией форме, а форм к их первоисточнику — Уму²⁰.

Именно проблема различия и единства тела и души занимала Страхова на протяжении всего его творчества. В книге «Мир как целое» (первое издание в 1872 г.) он стремится наметить контуры органического мировоззрения, исследуя существенные признаки живого существа в его отличии от неживого. Прежде всего, он замечает, что истоки органического мировоззрения лежат не в работах ученых-натуралистов, а в немецкой классической философии. В самом деле, понятие организма было впервые разработано Кантом. Материальные явления в неживой и живой природе объясняются натуралистами материальными же причинами. И неживая, и живая природа (организм) являются веществом, однако именно поэтому при помощи вещественных признаков невозможно отличить живое от неживого. Страхов анализирует свойства организма в поисках специфики живого. Во-первых, развитие отдельного организма и появление более совершенных организмов невозможно объяснить из принципа причинности. Закон причинности не определяет, какое явление произойдет, т.е. следствие случайно, сущностно не связано с причиной. Организм может

¹⁷ Козлов А.А. Генезис теории... С. 51.

¹⁸ Розанов В.В. Литературные изгнанники. Том первый. СПб., 1913. С. 21.

¹⁹ Там же. С. 70.

²⁰ Лейбниц Г.В. Письмо к Якобу Томазиу о возможности примирить Аристотеля с новой философией // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 95.

совершенствоваться только благодаря внутренним силам. «Следовательно, мы должны приписать самим организмам стремление переходить в высшие формы»²¹. Во-вторых, живые организмы радикально отличаются от неживых своей временной ограниченностью, т.е. смертностью. В отличие от физических и химических явлений организмы развиваются, расцветают (достигают определенной цели) и гибнут в определенные сроки. «Организмы не только ограничены в пространстве, но имеют еще другое совершенство, т.е. ограничены во времени; зачатие и смерть — вот пределы, между которыми заключается жизнь, заключается столь же строго и точно, как сущность мертвого тела заключена в пространственных его границах»²². В-третьих, они обладают структурой, в них части взаимосвязаны, и благодаря этим взаимосвязям существует целое. Каждый тип организма имеет определенные внутренние и внешние части, не безразличен к окружающей его природе, следовательно, обладает предустановленной, связанной с его функциями формой. Все эти признаки обусловлены тем, что развитие организма определено его сущностью, или как говорит Страхов: «в каждом существе необходимо должно быть все, что следует из понятия этого существа»²³. И, наконец, в-четвертых, Страхов различает у растений и животных тело и душу. Более того, он уверен, что, подобно тому, как есть классы тел животных, есть и классы душ. Подобно тому, как классы тел соответствуют этапам внутриутробного развития человеческого тела, так и души соответствуют «различным периодам в развитии души человеческой»²⁴. В-пятых, природа обладает энергией: но в неживой природе действует закон сохранения энергии, т.е. сохраняется ее постоянное количество, в живой природе энергия возрастает, а это значит, что она переходит в иные, нефизические, формы. Это выражается в том, что живая природа наделена психикой.

В работе «Об основных понятиях психологии и физиологии» (первое издание вышло в 1886 г.) Страхов вновь отстаивает тезис строго строгого разделения сфер физиологии и психологии, с той целью, чтобы затем исследовать одушевленную природу. «В организме всегда присутствует идея, которая его творит, то есть заправляет его морфологическим процессом. <...> Развитие организма совершается по некоторому заранее установленному плану, который поэтому подобен идее, существующей прежде своего исполнения»²⁵. Поэтому

²¹ Страхов Н.Н. Мир как целое. М., 2007. С. 158.

²² Там же. С. 166.

²³ Там же. С. 193.

²⁴ Там же. С. 286.

²⁵ Страхов Н.Н. Об основных понятиях психологии и физиологии. 3-е изд. Киев, 1904. С. 129.

и физиология как наука об организмах должна изучать не причинные, механические, а предустановленные процессы. Душевные проявления невозможно свести к механическим, поэтому «психолог, если он твердо установится на своей точке зрения, не может даже никакими средствами ввести в свой кругозор вещественные предметы, — для него все обращается в психические факты»²⁶. В человеке предустановленная организация приобретает черты сознания. Философ подробно анализирует сферу одушевленной природы и высшую форму психики — человеческое «я».

Мир телесный, внешний, резко отличен от мира духовного, внутреннего. Первый, в отличие от второго, в соответствии с декартовским тезисом *cogito ergo sum*, может быть подвергнут сомнению. Во внутреннем мире, в свою очередь, необходимо отличать сознание (восприятия, представления, мысли) от «я», чистого субъекта. Страхов воспроизводит идею Лейбница: «я» — «монада, неподвижная центральная точка психического мира»²⁷. Это «субъект, который никак и никогда не может стать объектом»²⁸. Я не может быть объектом эмпирической психологии, оно остается непознаваемым. В качестве безвременного, оно является условием всякого временного ряда. «Для того, чтобы время было в нас, мы сами должны поставить себя вне времени»²⁹. Однако, сформулировав идею бестелесной субстанции, Страхов, тем не менее, не встает на точку зрения идеализма: внешний мир не является только моим представлением. Психика действует по своим законам: «Вот очень меткое сравнение: тело живого существа есть механизм часов, а душа есть то время, которое часы показывают. Механизм действует сам по себе, ничего не зная о разделении времени и не содержа в себе никакой причины этого разделения; между тем показания времени совершаются, и в одних этих показаниях — весь смысл этого механизма»³⁰. Тем самым, очевидно, что Страхов воспринял не только лейбницевскую идею монады, но и представление о том, что душа и тело имеют разные законы, существуют параллельно.

Натурфилософская концепция Розанова содержится в его книге «О понимании» и работах конца 1880-х — первой половины 1890-х гг. и опирается на аристотелевскую идею Перводвигателя как цели всех целей и лейбницевскую идею различения законов тела и законов души. Розанов детально анализирует

²⁶Там же. С. 110.

²⁷Там же. С. 44.

²⁸Там же.

²⁹Там же. С. 52.

³⁰Там же. С. 109.

понятия причины и цели³¹. Под причиной Розанов понимает движущую причину: толчок, приводящий к появлению нового явления³². Причинные процессы связаны с законами механики и имеют целый ряд свойств. Во-первых, отношение между причиной и следствием всегда внешнее, поверхностное, следствие безразлично и случайно по отношению к своей причине. Однако Розанов подвергает сомнению само наличие случайных явлений. Факт случайный «происходит как бы не от своей причины, а от того, что есть следствие в ином причинном ряду — с этим фактом, однако, не согласованным (что было бы целесообразностью). Он порождается пересечением двух или более процессов независимого происхождения»³³. Случайное событие является пересечением двух предустановленных, а не причинных процессов. Эта критика обусловлена неприятием дарвинизма, объясняющего случайностью разнообразие организмов. Во-вторых, механическая причинность связана с прикосновением, не случайно «сферой механизма всегда считалась только область грубого вещества»³⁴. В-третьих, следствие рассеивается по мере удаления от причины. Чем более удалено следствие от причины, тем меньше оно с ней связано. Причина не сохраняется в следствии. В-четвертых, механический процесс есть всегда неопределенный. Одно и то же явление может вызвать разные причины и наоборот, следствие может быть вызвано разными причинами. В механической причинности «каждое существует для многого и через многое, но не для одного и не через одно»³⁵. Пятый принцип: в причинных, механических процессах невозможно отличить часть от целого, главное — от второстепенного. При помощи этого анализа Розанов стремится показать, что причинно-следственный подход применим только в ограниченной области исключительно механических процессов.

Предустановленные процессы имеют прямо противоположные свойства. Понятие формы — самый существенный элемент целесообразности. Цель присутствует в каждом звене целесообразного процесса, поэтому в них вещь может принять только определенную форму. Целесообразным процессом движет идея, душа. Она постепенно зарождается и растет, движимая внутренними причинами, и, в конце концов, распадается, т.е. хотя каждый организм всегда отно-

³¹Кратким экскурсом в понятие причинности завершается статья «Заметки о течениях русской мысли...» (Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл... С. 122–124).

³²Розанов В.В. Природа и история. Статьи и очерки 1904–1905 гг. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.; СПб., 2008. С. 17.

³³Там же. С. 15.

³⁴Там же. С. 19.

³⁵Там же. С. 24.

сится к определенному типу, воспроизводит определенную форму, отдельная душа-форма конечна. В причинных процессах нет принудительной формы, целесообразные процессы всегда осмысленны, упорядочены и, в конечном счете, разумны. «Царство органическое создано по целям, царство неорганическое — по причинам»³⁶. «Организм есть выражение целесообразности, запечатленное в веществе»³⁷. Во-первых, в них «цель всегда есть самое сложное сравнительно с остальными фазами процесса»³⁸. Во-вторых, это процессы определенные, в-третьих, необходимые и принудительные. Живое существо стремится измениться в направлении к осуществлению лежащего в нем задатка, затем осуществляет его и погибает. В отличие от механизма, где ряд перемен может быть бесконечен, во всем живом он имеет конец. Снять противоречия между причинностью и целесообразностью должно было, по Розанову, понятие потенциальности³⁹. Потенциальность есть начальный момент каждой вещи мира в целом, все более определяющаяся, все более актуализирующаяся и заканчивающаяся чистым актом. В неживой природе задатков бесконечно много, поэтому там преобладает неопределенная потенциальность; во всяком живом существе есть задаток лишь к чему-то одному, поэтому им движет определенная потенциальность. В живых организмах она становится предустановленной. «Вся совокупность растительных и животных форм <...> признается рядом звеньев одного великого и сложного процесса, который носит название *органического*. Эти звенья, единичные особи органического мира»⁴⁰ есть звенья целого. Они становятся такими звеньями целого в акте рождения, следовательно, в нем соединен весь органический мир.

В отличие от причинности целесообразность всегда разумна, следовательно, иерархия вещей и существ в Космосе нацелена на преодоление неразумного и победу разумного. С удалением целесообразности мир лишился бы нравственного смысла. Только в конце мира обнаружится его разумная причина-цель, которая объяснит нам, зачем он возник. Каждое единичное явление тем больше заключает в себе энергии, чем ближе оно к источнику бытия. Количество жизненной энергии в организме тем больше, чем он более сложно устроен, чем многочисленнее и разнообразнее его функции. Окружающая нас природа богаче,

³⁶Розанов В.В. О понимании / Под ред. В.Г. Сукача. М., 1996. С. 261.

³⁷Там же. С. 258.

³⁸Розанов В.В. Природа и история... С. 27.

³⁹Розанов В.В. Письмо Н.Н. Страхову. 22 января 1888 г. // Розанов В.В. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николокина. М., 2001. С. 144.

⁴⁰Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл... С. 172–173.

чем в начале ее зарождения. Значит, энергия органической жизни приближается к своей причине, а не удаляется от нее: «скрытый центр, откуда пульсирует в течение тысячелетий органическая жизнь, лежит не позади органических явлений, и они не исходят из него, не отталкиваются им, но — впереди их, и они стремятся к нему, восходят»⁴¹. Цель есть движущее начало органического процесса, источник красоты в природе — скрытая целесообразность. Начало органической жизни не в прошлом, а в будущем; «органический процесс уже получил свое завершение в человеке <...> скрытая целесообразность, двигавшая развитие столько тысячелетий, направлялась к созданию *его* внешних черт и *его* духа»⁴². Органическая энергия переходит в психическую, которая, нарастая со временем, вырастает в духовное творческое начало, так, природа, развиваясь, переходя во все более сложные формы, становится мышлением, переходит в сферу мышления. Розанов уподобляет процесс развития органа у прототипа рода в разнообразнейшие формы этого органа разложению понятия на представления, т.е. проводит параллель между миром реальных вещей и миром мыслимым⁴³. Развитие организмов есть раскрытие идеи жизни, а сам организм есть проявление «в веществе форм этой раскрывшейся идеи»⁴⁴. «Отсюда понятно, почему находим мы в этом мире классы, роды и виды организмов с постепенно суживающеюся общностью строения; и почему весь он в своем целом располагается в строгую и правильную систему, подобно тому как располагаются в систему члены правильно раскрытой идеи»⁴⁵. Дух есть чистая форма, форма всех единичных форм⁴⁶. Эта всеобщая цель связывает все вместе, делая одни вещи потенциями бесчисленного множества других вещей. Не исключено, что идея связи причины и цели, неразумности и разума, впоследствии привела Розанова к теме пола как ноуменального принципа духа, «корня духа». Все мироздание есть система природ, устроенная иерархически, в ней постепенно уменьшается действие причинных законов и усиливается действие целевых причин.

Придя к выводу, что предустановленные, целевые силы наиболее раскрываются в сфере человеческого существования, Розанов начинает применять органицистские принципы к истории и литературе. В статье «Старое и новое»

⁴¹Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл... С. 177. Телеология В.В. Розанова предвосхищает мысль об инверсии времени в сновидениях в «Иконостасе» о. П. Флоренского.

⁴²Там же. С. 186.

⁴³Розанов В.В. О понимании. С. 267.

⁴⁴Там же. С. 268.

⁴⁵Там же.

⁴⁶Там же. С. 392.

(1892) отстаивается тезис о том, что «вся разница между славянофилами и западниками заключается в том, что взгляд первых на историю есть органический, а вторые смотрят на нее как на простое механическое делание»⁴⁷. Итоговой в телеологической концепции Розанова можно считать статью 1895 г. «Красота в природе», написанную по поводу соловьевской статьи с тем же названием. Вопреки Соловьеву, красота в природе связана не с размножением (особи мужского пола привлекают самок), а с самой формой организма. Красота «является там, где *жизненная энергия повышается в своем напряжении*»⁴⁸. Прекрасное есть произвольное и естественное выражение жизненной энергии, особенная форма, в которую, наряду с бесчисленными другими формами, эта энергия преобразовывается»⁴⁹. Розанов обращает все большее внимание на проблему возникновения, рождения существ. Явления, устроенные по законам причин, не могут погибнуть, в телеологических процессах рождение обусловлено смертью родителя, новое рождение происходит ценой смерти. Чем сложнее устроен организм и чем больше у него функций, тем больше в нем жизненной энергии. Вся органическая жизнь есть единое целое, но она пульсирует в индивидуальном существовании. Природа телеологически устремлена ко все более сложным формам. Это усложнение осуществляется в акте рождения. Именно рождение является той точкой, где повышается жизненная энергия. Здесь в зародыше содержится розановская тема «беременного живота», «чрева», «кормления грудью». Красота, следовательно, обязана своим появлением беременности и родам, и эстетическое начало усиливается по мере развития все более сложных типов и организмов.

От природы Розанов переходит к истории, рассматривая развитие красоты по мере появления все более развитых народов. Только в белой расе духовный мир проникает сквозь «грубые черты физической природы»⁵⁰. Поскольку источник развития природы есть ее цель, а целью развития органического мира является появление человека, то «в природе красоты, каковою она является в человеке, мы должны искать разгадки красивого, которое находим в органическом мире»⁵¹. Целесообразное — всегда продукт психического. И поскольку человек — разумное существо, то, следовательно, и органиче-

⁴⁷Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1996. С. 196.

⁴⁸Розанов В.В. Природа и история... С. 50.

⁴⁹Там же.

⁵⁰Там же. С. 77.

⁵¹Розанов В.В. Природа и история... С. 77.

ская жизнь — «проявление в веществе психической жизни»⁵². Розанов различает психику и дух, свойственный лишь человеку. Однако дух является высшей фазой развития органической энергии, выражающейся в культурном творчестве народов, в их вкладе в мировую историю. Философ соединяет свою оппозицию причинности и телеологии с гегелевским делением на неисторические и исторические народы. Историческое движение бывает двух видов: «*передвижение частей, но нет движения целого*»⁵³, нет целостного единого процесса, т.е. нет осмысленной цели развития народа. Неисторический народ, несмотря на постоянное движение в пространстве, не изменяется во времени, не развивается (китайцы, армяне, отчасти евреи). Они долговечны подобно явлениям неживой природы, их энергия ни во что не преобразуется, остается неизменной, т.е. по отношению к ним действует закон сохранения энергии. Исторические народы оставили след в истории. Каждая последующая фаза, «являясь возросшею сравнительно с предыдущею, яснее раскрывает в себе то содержание, которое уже заключалось в ней, но лишь в смутном и неопределенном виде. Поэтому-то и в жизни народов, проходящей в форме этого процесса, каждое явление получает свой смысл и освещение не столько в предшествовавших или одновременных с ним обстоятельствах, сколько в том, что за ним последовало, во что перешло оно»⁵⁴.

Итак, и Страхов, и Розанов анализируют две области, приходя к выводу, что неживая природа устроена по законам причинности, механизма, живая — по законам телеологии, организма. Но если Розанов стремится найти зачатки психики в неживой природе, то Страхов разводит эти сферы. На это различие обратил внимание сам Розанов. В примечаниях 1913 г. к статье 1890 г. «О борьбе с Западом в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов», вошедшей в первый том «Литературных изгнанников», Розанов обращает внимание на то, что Страхов стремился разделить сферы физики, биологии и психологии и для каждой наметить присущие только ей законы и категории. Эти области знания у Страхова «*суть совершенно разные области, и по предмету, и по отношению к ним разума, и по методу*»⁵⁵. В своей рецензии на пятый сборник «Свое слово» А.А. Козлова, Розанов критикует стремление Козлова расторгнуть связь между духом и телом: «Тела есть — и они всегда ду-

⁵² Там же. С. 78.

⁵³ Там же. С. 81.

⁵⁴ Там же. С. 83.

⁵⁵ Розанов В.В. Литературные изгнанники. Том первый. СПб., 1913. С. 12.

ховны; есть души — и они именно в телах»⁵⁶. Однако панпсихизм Козлова во все не предполагал расторжения души и тела, напротив, именно в этом выпуске Козлов писал: «Вследствие невозможности отношения непространственного духа к пространственной материи, тогда как весь опыт указывает на тесную связь и взаимное влияние друг на друга духа и тела, и нет никакой возможности допустить или согласить существование двух субстанций»⁵⁷. Козлов предполагает, что материальные явления суть продукты мыслящего духа, но для Козлова весь мир оказывается представлением мыслящего субъекта, а для Розанова целестремительное движение природы от одного более простого типа к более сложному обнаруживает постепенное нарастание одушевленности. Для него не может быть неодушевленной природы, равно как и не воплощенной в материи души. Пол и есть начало, в котором неразрывно соединены душевное и телесное, есть уникальная точка их соединения.

В отличие от Страхова Розанов уверен во взаимосвязи души и тела. Тем самым Розанов оказывается гораздо ближе к Лейбницу, чем Страхов. Неудивительно, что свою концепцию пола как бессознательного и одновременно духовного принципа Розанов сравнивал с лейбницеvской идеей бессознательного. Откликаясь на доклад С.Л. Франка о У. Джемсе в Религиозно-философском обществе (июль 1910 г.), он увидел и в идее религиозного опыта Джемса сходство со своей концепцией пола как религиозно-космического принципа. Человек религиозен не только душой, но и телом, поскольку душа и тело неразрывно связаны: «Лейбниц говорил о «смутных», «темных» представлениях, какие имеет душа наряду с «ясными»; Джемс говорит о сфере «темного сознания», которая окружает собою сознание ясное»⁵⁸. Розанов напрямую выводил свою мысль о взаимопроникнутости душевного и телесного из лейбницеvской идеи бессознательных восприятий: «Всякий ведь судит о вещах *на фундаменте своей натуры*; личная «натура», «натура» *физиологическая* — и есть те «темные идеи», о которых говорил Лейбниц, те «смутные представления», о которых шел философский спор в XVII веке и которые представляют настоящий *центр*

⁵⁶Розанов В.В. [Рец.] Свое Слово. Философско-литературный сборник, издаваемый проф. А.А. Козловым. № 5. СПб., 1898 // Розанов В.В. Юдаизм (Статьи и очерки 1898–1901 гг.) / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.; СПб., 2009. С. 120.

⁵⁷Козлов А.А. Третья беседа с петербургским Сократом // Свое слово. Киев. 1888. Вып. 1. С. 56.

⁵⁸Розанов В.В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2005. С. 232.

управления нашими светлыми, дивными, так сказать, «официальными идеями» и мыслями»⁵⁹.

Розанов, с одной стороны, утверждает, что в мертвой природе действует процесс причинный, в живой — целесообразный, с другой же, фактически отрицает само наличие мертвой природы и, следовательно, причинно-следственных связей. Анализируя два подхода к природе и различая их, Розанов стремится показать неудовлетворительность, или, по крайней мере, ограниченность причинно-следственного подхода не только к истории, но и к природе. Философ использует лейбницеvскую оппозицию причинности и телеологии и вслед за ним приходит к выводу, что, в конечном счете, сфера применения причинности должна быть ограничена только телом. Мироздание (космос и история) устроено как иерархия типов существ, расположенных в порядке нарастания предустановленности и разумности. По Розанову, не черты неживой природы должны переноситься на живую, как это происходит в науках о природе, но напротив, зачатки живого необходимо найти в неживом. Господство причинно-следственного подхода в науке обусловлено только господствующим влиянием механицизма и материализма. Из работ Розанова фактически следует революционный вывод: естественные науки должны отказаться от механицизма и найти новый подход к своим объектам.

Источники и литература

1. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Том первый. СПб., 1913. 531 с.
2. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2001. 477 с.
3. *Розанов В.В.* Во дворе язычников / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1999. 463 с.
4. *Розанов В.В.* Около народной души. Статьи 1906–1908 гг. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2003. 447 с.
5. *Розанов В.В.* Красота в природе и ее смысл. И другие статьи 1882–1890 / Сост., подг. текста и коммент. В.Г. Сукача. 634 с.
6. *Козлов А.А.* Очерк жизни и философии Лейбница по сочинению Мерца // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 3. С. 36–64.

⁵⁹ *Розанов В.В.* Перед задачами женского образования // *Розанов В.В.* Признаки времени. Статьи и очерки 1912 г. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2006. С. 160.

7. *Лейбниц Г.В.* Опыт рассмотрения динамики. О раскрытии и возведении к причинам удивительных законов, определяющих силы и взаимодействие тел // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. 1. 634 с.
8. *Лейбниц Г.В.* Против варварства в физике за реальную философию и против попыток возобновления схоластических качеств и химерических интеллигенций // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: в 4 т. М., 1982. Т. 1. 634 с.
9. *Козлов А.А.* Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884. 264 с.
10. *Лейбниц Г.В.* Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. 634 с.
11. *Страхов Н.Н.* Мир как целое. М., 2007. 576 с.
12. *Страхов Н.Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. 3-е изд. Киев, 1904. 238 с.
13. *Розанов В.В.* Природа и история. Статьи и очерки 1904–1905 гг. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.; СПб., 2008. 766 с.
14. *Розанов В.В.* О понимании / Под ред. В.Г. Сукача. М., 1996. 640 с.
15. *Розанов В.В.* Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 1996. 702 с.
16. *Розанов В.В.* Юдаизм (Статьи и очерки 1898–1901 гг.) / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.; СПб., 2009. 845 с.
17. *Козлов А.А.* Третья беседа с петербургским Сократом // *Свое слово.* Киев, 1888. Вып. 1. С. 47–81.
18. *Розанов В.В.* Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2005. 494 с.
19. *Розанов В.В.* Признаки времени. Статьи и очерки 1912 г. / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2006. 430 с.

Т.Н. Резвых

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА В ПРОЗЕ И ПОЭЗИИ СЕРГЕЯ ДУРЫЛИНА

Статья посвящена анализу проблемы соотношения религии и культуры в художественном творчестве С.Н. Дурылина. Анализируется специфический подход мыслителя к сущности христианской культуры. Предпринимается попытка последовательного анализа элементов онтологии, антропологии и эсхатологии как составных частей философии культуры. Рассматривается онтологическая модель, построенная в платоновском и платиновском ключе разделения бытия на два уровня: подлинный и неподлинный. Ставятся проблемы соотношения духа и тела, идеи и материи, самости и личности. Человек в рамках этой парадигмы осмысливается с точки зрения борьбы ангела и беса, земная реальность — с точки зрения соотношения бытия и небытия, история — с точки зрения осуществления в ней бытия. Особую роль играет у Дурылина мифологема Святой Руси как «бытия» России в ее исторической перспективе. В статье анализируются различные варианты эсхатологии, предлагаемые С.Н. Дурылиным.

Ключевые слова: христианская культура, религиозный опыт, народная культура, вера, эсхатология, историософия, язычество, самость, душа.

Корпус художественных произведений священника, писателя, искусствоведа, фольклориста Сергея Николаевича Дурылина (1886–1954) не слишком велик. Большая часть его прозы уместилась в один том¹. Это цикл «Рассказы Сергея Раевского» (1913–1923), рассказы «Сладость ангелов» (1922), «Четвертый волхв» (1923), «Роб-Рой» (1924), «Сирень» (1925), повести «Хивинка», «Сударь-кот» (1924), хроники «Колокола» (1928), «Чертог памяти моей» (1928). Дурылин — автор стихотворных циклов «Бесы разны» (1912–1924), «Ве-

Т.Н. Резвых — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Мемориального Дома-музея С.Н. Дурылина (hamster-70@mail.ru).

¹Дурылин С.Н. Рассказы, повести и хроники / Сост., вступ. статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб., 2014 (далее сокращенно: Дурылин-1). В том не вошли некоторые не найденные ко времени подготовки тома произведения (скажем, рассказ «Недоморок» и неоконченный роман «Сухая тень»), а также рассказы «В те дни» (ранее опубликованный в «Московском журнале» (№8. 1991. С. 20–27)) и «Николин труд» (1927) (опубликованный в книге «Я никому не пишу так, как Вам...»: Переписка С.Н. Дурылина и Е.В. Гениевой. М., 2010. С. 451–471). Появление новых, неизвестных пока исследователям, произведений не исключено. Сам Дурылин писал в 1928 г., начав работу над «Колоколами»: «Вы думаете, я деютирую романом? Милый друг, у меня *три тома*, не меньше, печатных, накопилось повестей и рассказов: первые писаны еще в 1909 г. Есть и небольшой роман (1924 г.)» (Там же. С. 147).

нец лета» (1910–1924)², «Христос Воскресе» (1930) и др. К этой потаенной прозе и поэзии близко примыкают записки мемуарно-дневникового характера «В своем углу» (1924–1942), воспоминания «В родном углу» (1939–1954), немногочисленные дошедшие до нас дневники «Олонецкие записки»³, «Абрамцевские записки» (1917)⁴, «Оптинский дневник» (1918)⁵, «Троицкие записки» (1918–1919)⁶, фрагменты дневника 1921–1922 гг.⁷

Дурылинское творчество находится на стыке философии, литературы и фольклористики, образуя историю культуры. Проблема наличия религиозного стержня культуры, «пахучести христианства», как сказал бы Розанов, была важнейшей, главной темой его творчества. В нем Дурылин решал ту же задачу, что и М.А. Новоселов в религиозно-философских работах: вспомнить «забытый путь опытного Богопознания». Но если Новоселов стремился вернуть русскую интеллигенцию к святоотеческой традиции, то Дурылин парадоксальным образом предлагал пристальнее всмотреться в русскую культуру. Как и многие другие равнодушные к проблемам Церкви современники, он пришел к выводу о необходимости кардинального изменения способа апологетики и даже самого языка христианского просвещения. Несмотря на то, что в собственном смысле слова философом Дурылин не был, им двигал тот же пафос, что двигал и любого русского религиозного философа: мир глубоко секуляризован и необходимо заново начинать христианскую проповедь, опираясь в том числе и на собственный религиозный опыт. Особенность его позиции состоит в том, что, с его точки зрения, светская литература, философия и искусство внесли гораздо больший вклад в христианскую проповедь, чем все «Православные собеседники» и «Душеполезные Чтения» вместе взятые. «Рассказцам» «Благодра-

²Части «Сентябрь» и «Май» опубликованы: «Я никому не пишу так, как Вам...» // Переписка С.Н. Дурылина и Е.В. Гениевой. М., 2010. С. 487–526. См. также: Резниченко А.И. С.Н. Дурылин (Сергей Раевский): к реконструкции ландшафта. «Антропология»: кристаллизация «я». Врожденная формула языка // Дисс. на соискание уч. степ. доктора филос. наук. М.: РГГУ, 2013. С. 279–288; Резниченко А.И. К истории «Несбывшихся событий». Сергей Раевский и его стихотворный цикл «Венец лета». Тезисы доклада // Международная конференция «Маргиналии-2014: границы культуры и текста», Елец (Липецкой обл. России). 5–7 сентября 2014 г. Тезисы докладов / Сост. М.Ю. Михеев, Б.П. Иванюк, А.Г. Кравецкий. М., 2014. С. 90–91.

³Дурылин С.Н. Абрамцевские записки // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 293.

⁴Там же.

⁵Дурылин С.Н. <Оптинский дневник> // НИОР РГБ. Ф. 872. К. 1. Ед. хр. 31.

⁶Дурылин С.Н. Троицкие записки // Мемориальный архив Мемориального Дома-музея С.Н. Дурылина. КП-2057/1 (далее сокращено: МА ДМД).

⁷Дурылин С.Н. <Дневник> // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 297.

вова, Световидова, Просвирнина, Крещенского» «жить ½ минуты, а Пушкину — века»⁸. «“Душеполезному собеседнику” всегда только мешало существование Канта, Шеллинга, Фихте и мешало бы существование Ницше, Бергсона и всякого мыслителя, камнем падающего в “душеполезную” тишь да гладь (приравниваемую обычно к “Божьей благодати”, — без всякого, впрочем, на то основания...)»⁹ Сугубо нравоучительная, сухая, не задевающая сердце, семинарская гомилетика своей критикой светской культуры («я всегда думал, что “семинаризм” сыграл в русской культуре (и литературе) роль более печальную, чем “николаевские жандармы”») ¹⁰ наносила вред русскому православию и фактически способствовала распространению атеизма. По мысли Дурьлина, язык «Современника», «Русского слова», «Отечественных записок», язык Белинского, Чернышевского, Михайловского и Скабичевского ничем не отличался от языка «рассказцов елеонских и христорождественских»¹¹ и был «догматическим богословием Макария, вывернутым наоборот»¹². И «Современник», и «Душеполезное чтение» одинаково были журналами позитивистскими, т.е. давали эмпирическую науку вместо богословия. Иронизируя, Дурьлин писал, что и официальное богословие, и шестидесятническая критика издавали один журнал: — «Умозрительное богатство»¹³.

Писатель размышлял о сущности христианской культуры. Тема эта была одной из ключевых в Серебряном веке, но если большинство его деятелей говорили о задаче ее создания в будущем (такова была позиция участников сборника «Вехи» и русских символистов), то Дурьлин, находившийся с середины 1910-х гг. под влиянием леонтьевского пессимизма¹⁴, уже не сомневался, что историческое время ее прошло, что основы сложились в прошлом и остается сохранять то, что есть. Он хорошо знал современные ему исследования по русскому фольклору, ориентированные на вычленение в нем языческих тенденций, и всем своим творчеством полемизировал с выраженной в них мыслью о «двоеверности» русской культуры, с идеей «борьбы христианства и языче-

⁸ Дурьлин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/24. Л. 76.

⁹ Там же. Л. 75.

¹⁰ Там же. Л. 79.

¹¹ Там же. Л. 77.

¹² Там же. Л. 79.

¹³ Там же. Л. 77.

¹⁴ Резвых Т.Н. «Я чувствовал себя как бы внуком — через сына — через о. Иосифа...». Отец Сергей Дурьлин — исследователь творчества К.Н. Леонтьева // Христианство и русская литература. Сб. 7. СПб., 2012.

ства»¹⁵. Верный гносеологии русских славянофилов, Дурылин мыслит русскую культуру как целое с одним-единственным ядром, «общечеловеческими корнями идеализма»: вся тварь имеет свой первоначальный, неповрежденный грехом облик. Согласно этой парадоксальной мысли, носителями христианской культуры для Дурылина была, с одной стороны, русская литература XVIII–XIX вв., а с другой — народная культура. Они тесно связаны друг с другом, первая невозможна и неотделима без второй. Объясняя правнуку Ф.И. Тютчева, пятнадцатилетнему Кириллу Пигареву, эту мысль, Дурылин говорит: «И я говорю о “душе природы” по Тютчеву, по Лермонтову, по Вл. Соловьеву, по Платону... и бросаю мостик к “Лешему”»:

— Ну вот, как есть душа у целой природы, так есть душа у леса, у поля, у моря, даже у волны:

И в море каждая волна
Была душой одарена...

И вот как прадедушка и Лермонтов в это верили с философами, так и простой мужик верит — в “лешаго”, в водяного, в “полевого”: это — души леса, воды, поля...»¹⁶.

Отсюда вывод писателя: язык лучших образцов русской литературы и был языком христианской проповеди. Речь идет не обо всей русской литературе, а только о той ее части, что чувствовала и переживала трансцендентное, невидимое, горнее, что видела не только «бывание», но и «бытие»; о тех писателях, что Дурылин называл «сказочными». «Пушкин — это Бог сжалился над Россией и послал ей солнышко»¹⁷. В русской жизни есть и «завалившиеся избы в деревнях», и «заплеванные хмурые полустанки», и «отвратительный рвотный запах самогона», «махорка», прекрасно объясняющие «Глеба Успенского, Горького и проч.»¹⁸, но есть и Пушкин, и Лермонтов, и Тютчев. «И вот что выходит: если русская литература — это Достоевский, Л. Толстой, Тургенев, Фет, Тютчев, Писемский, Лесков, то все эти “Отечественные»записки”, “Дела”, “Русские слова”, “Русс<кие> богатства”, “Вестн<ик> Европы” — никакого значения в ее истории не имели, ибо там не было Достоевского, Л. Толстого, Фета, Тютче-

¹⁵Таковы исследования представителей мифологической школы — А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, О.Ф. Миллера, А.А. Потебни. Ср. также знаменитую работу: *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества. Б.м., 1913.

¹⁶Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/9. Л. 13.

¹⁷Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/21. Л. 154.

¹⁸Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/3. Л. 10.

ва и др.; если же русская литература — это Златовратский, Слепцов, Шеллер-Михайлов, Омулевич, Решетников; и величайшие русские романы не “Война и мир” и “Преступление и наказание”, а — “Что делать” и “Шаг за шагом”, — то тогда, конечно, значение “Русских богатств” и их предков в истории русской литературы огромно»¹⁹.

Дело в том, что «луг» народной культуры питается теми же корнями, что и «цветник» литературы, — христианством. Описанный во многих дурылинских произведениях сад, переходящий в лес, «гушину», сочетание «роз Афродиты с бедными, смиренными васильками»²⁰, вовсе не метафора, а настоящий символ, отсылающий к устному народному творчеству (историческая песня, духовный стих, былина, колыбельная), в свое время выполнявшему именно задачу христианского просвещения. Подобно саду, где посыпанные песком дорожки в конце концов теряются в лесной чаще, христианская культура есть единая «кошница» для «роз Афродиты, галилейских лилий полевых и русских простых васильков»²¹. Это означает, что православие не вмещается в границы церковных стен, как это видно в русской иконе, сохранившей в себе целый ряд апокрифических сюжетов²²; в языческих мотивах в быту русского крестьянина. Например, Дурылин принимает как должное соединение церковного почитания Ильи пророка, взнесшегося на небо на огненной колеснице, с празднованием Ильинской пятницы, связанным с «громовыми ключами», т.е. с языческим почитанием стихий воды и огня²³. «В свете галилейской правды так нетруден переход от роз к василькам, и так по-новому дороги те и другие. Пышный и яркий цветник по-прежнему насажден и цветет, но благоухает и тихий, в покое и без помощи возросший луг»²⁴. Считая, что в полной мере это соединение осуществил лишь Пушкин, Дурылин, тем не менее, стремился повторить этот пушкинский синтез в своем творчестве. Так, приступая к рассказу о трех бесах, Дурылин писал, что эта история «записана здесь так, как рассказала ее няня, но не ее языком: наш язык немогшее, худосочнее, бедней ее языка, и нечего пытаться применить к его меткости, прихватить его сил, набраться его красочной гушины, этого словесного здоровья, тайна которого нами утеряна навсегда и безвозвратно.

¹⁹ Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/3. Л. 50.

²⁰ Дурылин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов / Сост., вступ. статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб., 2014. С. 143. (Далее сокращено: Дурылин-2).

²¹ Дурылин С.Н. Луг и цветник. О поэзии Сергея Соловьева // Дурылин-2. С. 143.

²² Дурылин посвятил этой теме статью «Древнерусская иконопись и Олонекский край» (1913).

²³ Максимов С.В. Собр. соч. СПб., 1912. Т. 18. С. 245.

²⁴ Дурылин С.Н. Луг и цветник. О поэзии Сергея Соловьева // Дурылин-2. С. 144.

Остается нам только не лукавить перед прошлым и быть простыми писцами его неумолкших речей и еле слышных слов»²⁵. В силу этого Дурылин ориентировался на жанры духовного стиха, «старинки» (былины), народной песни, щедро включая их мотивы в свою прозу. Писатель стремится максимально сблизить свой язык с народным, насыщая речь «живым словом»: архаическими и местными словами, образами духовных стихов и легендами. Скажем, отец Павел в рассказе «Крестная» держит в доме птиц, из которых больше всего чтит клеста, поскольку «клест на язвы Христовы устремился и стал клювом гвозди жидовские вытаскивать»²⁶, а торговец Петр Петрович утверждает, что нужно «клеста за нетленного угодника почитать, потому что тело у него не гниет»²⁷. Дело объясняется тем, что, «как гласит русская легенда, клест вынул гвоздь из тела распятого Христа и за это стал нетленным. Тело его после смерти не подвержено гниению»²⁸. Русский верующий народ лучше всякого катехизиса может объяснить и сущность христианской веры. Так, вовсе не родители, не приходской батюшка, а кухарка, «неграмотная, “людская” Арина», доносит до ребенка смысл поста («Сладость ангелов»). Поскольку так случилось, что в России мотивы народного христианства в наиболее архаичной, первоначальной форме сохранились в старообрядчестве (скажем, жанр духовного стиха), Дурылин с симпатией относится к старообрядцам и часто вводит в произведения старообрядческие образы: «крест медный, как у староверов» («Крестная»), приказчик, постоянно читающий толстые книги и знающий, что придет Антихрист («Сударь-кот»), «книжник в медных очках», благословенный образ «медного Спаса» («Колокола»), описание службы в беспоповской моленной («Хивинка»).

Дурылин обращается к народному «мифомышлению» и в стихах. В 1913 г. в сборнике «Лирика» под псевдонимом «С. Раевский» он опубликовал стихи «Плачет ветер», «На Руси», «Сорок мучеников», «Св. Серафим Саровский», «Богоматерь» в качестве фрагментов поэтической агиологии русского народа²⁹. Тогда же Дурылин начал писать стихотворный цикл «Венец лета» (на-

²⁵ Дурылин С.Н. Дедов бес // Дурылин-1. С. 133.

²⁶ Дурылин-1. С. 55.

²⁷ Там же. С. 56.

²⁸ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 644.

²⁹ Участниками сборника были Ю.П. Анисимов, Н.Н. Асеев, С.П. Бобров, К.Г. Локс, Б.Л. Пастернак, С.Я. Рубанович, А.А. Сидоров, В.О. Станевич. Молодых поэтов объединяло участие в символистском кружке «Молодой Мусагет». Планировался второй сборник лирики, где авторы должны были выступать в качестве переводчиков (Дурылин намеревался перевести католические гимны XII–XIV вв.), но в 1914 г. объединение распалось из-за идейных разногласий.

писаны были части «Светлая седмица», «Сливное дерево», «Покрой покровом», «Кузьма и Демьян»). В цикле «Сливное дерево» — стихи, посвященные прав. Симеону Богоприимцу, «матери-пустыне», правв. Иоакиму и Анне, Крестовоздвиженью, св. князю Михаилу Черниговскому, свт. Димитрию Ростовскому, прп. Сергию Радонежскому, апостолу Иоанну Богослову³⁰. К «Венцу лета» примыкает сборник «Христос Воскресе» (1930) со следующими заглавиями стихотворений: «Святого пророка Захария Серповидца (8 февраля)», «Преподобного Прохора Печерского» (10 февраля)», «Святого священномученика Власия (11 февраля)», «Преподобного Тимофея иже в Символех (21 февраля)», «Преподобного Прокопия Декаполита (27 февраля)», «Преподобного Василия Исповедника (28 февраля)», «Святой преподобномученицы Евдокии (1 марта)», «Алексия Божия человека (17 марта)» «Вербное Воскресенье», «Пасха Господня»³¹. Многие эти стихотворения насыщены мотивами соответствующих духовных стихов.

Народное богословие близко тому, что Дурьлин однажды назвал «детским богословием». Герои целого ряда рассказов вспоминают свой младенческий мистический опыт. Возможно, это связано с влиянием на писателя идей У. Джеймса, бурно обсуждавшегося русскими философами в 1910 году («спор о прагматизме»). Т.А. Буткевич³² пишет, что как-то в 1910 г. Дурьлин «ненадолго заходил к нам и мы с ним обменялись летними впечатлениями, между прочим, поговорили о книге Джеймса “Многообразие религиозного опыта” и о мистицизме вообще»³³. В рассказе «Сладость ангелов» архиерей вспоминает, что в детстве мечтал попасть в алтарь и, услышав однажды, стоя в храме, Богородичен «Сладость ангелов», решил, что это «ангелы служат там, в алтаре, и подается им некая “сладость ангелов”»³⁴. Герой хроники «Чертог памяти моей», маленький Прокопий, видит в церкви Святого Духа в виде голубя: «услышал я над собою ворк голубиный и он меня ободрил и возвеселил. Я оглянулся — и вижу: передо мною воркует голубок небольшой, белый, будто весь в серебре, зоб к в голубизну ударяет, и будто ведет голубок меня за собой»³⁵. Изображе-

³⁰ Дурьлин С.Н. Сливное дерево. Венец лета. Сентябрь-декабрь // МА ДМД. КП-262/8. Л. 14.

³¹ Дурьлин С.Н. Христос Воскресе. Стихотворения. 1930. Томск // МА ДМД. КП-262/10.

³² Татьяна Андреевна Буткевич (1891–1983) — друг юности и многолетний корреспондент С.Н. Дурьлина.

³³ Буткевич Т.А. Воспоминания о Сергее Николаевиче Дурьлине // МА ДМД. КП-611/28. Л. 51.

³⁴ Дурьлин-1. С. 223.

³⁵ Там же. С. 693.

ние Святого Духа в «виде голубине» было запрещено еще VII Вселенским Собором, но, несмотря на это, оно не ушло из иконографии Троицы (икона «Отчество»). Ребенок видит неканоническое, но утвердившееся в народной традиции, а, следовательно, по мысли Дурылина, и истинное изображение Святого Духа. Именно это «детское богословие» «извлекает Божественное из самого простого и ангелов видит там, где они суть, но никому не зримо и недоступны, кроме как действующим богословам»³⁶. Евангельские слова «будьте как дети» трансформируются у Дурылина в простую мысль: Бог живет в детской, еще не оформленной, не воспринявшей «жесточи» бывания, душе человека и народа. «Бог есть. Любовь есть. Дружба есть. Но в руках человеческих они не удерживаются долго. Они испаряются как газ из детского шара, — из оболочки человеческой мысли и слова. Вот почему дети лучше всех знают их: пока они в детских руках, это — начальный период существования шара: он кругл, крепок, прекрасен»³⁷. И только когда «оболочка вянет, сжимается и превращается в тряпку», становится «удобно» «сочинять апологетики»³⁸.

Бог — Тайна, Неведомое, Непостижимое разумом, неизмеримое никакой мерой. Интуиция смиренно сознающего свою беспомощность разума выражена Дурылиным в образе «недомерка», с которым писатель соотносил и себя, и любимых писателей, и всю Святую Русь. Сознание своей непохожести на других, неумение поверять разумом веру отцов — вот что значит быть «недомерком». «Меня любили недомерочные люди, но большие, не мне чета, наделенные силою быть недомерками: Василий Васильевич (Розанов. — Т.Р.), Перцов, Нестеров. Эти — особенно последний — сами сшили на себя и одежду, и обувь, и не пытаюсь найти ее в продаже»³⁹. «Недомерком» называет себя alter ego автора — поппрасстрига Серафим Геликонский в «Колоколах». В «недомерочности», «неправильности», смирении — величие Руси. «Великие гадатели мы, русские люди: все загадываем загадки: к чему, да отчего, а ничего у себя на русской земле не разгадали и сами себя не поймем: кто мы? Куда и откуда? И пред землей своей стоим — землеописания ее не знаем, а загадку знаем: зачем ты, русская земля, — к добру или к худу? Недомерок ты. Людьюми ли недомерена, царями и вождями своими, — или Бог тебя мерил на твое испытание: шире пустил, или в воле твоей сузил, а в просторе далеко развернул? Ничего не знаем»⁴⁰.

³⁶ Дурылин-1. С. 224.

³⁷ Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/9. Л. 12.

³⁸ Там же.

³⁹ Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/19. Л. 136.

⁴⁰ Дурылин С.Н. Недомерок // МА ДМД. КП-4318/1. Л. 6.

Главные онтологические категории у Дурьлина: бытие, бывание, небытие. Категория бытия относится к вечному горнему, трансцендентному пребыванию. Бывание — это мирское, не освященное Богом, скудное и горькое земное временное существование. Бывание отражает бытие: «помойная яма — над которой сияют голубые звезды. <...> Вот образ того, что есть на земле»⁴¹. Бывание вследствие замыкания в самом себе приводит к утрате свободы, разрыву онтологической связи с бытием. В таком случае возникает небытие. Существование человека в мире бывания обусловлено грехом, и только память о Боге может придать смысл существованию в бывании. Эта оппозиция близка платиновскому взгляду на соотношение души и тела. С точки зрения Плотина, существование космоса обусловлено погружением Ума (организм идей) в идеальную материю и образованием Мировой души, а затем приходом Мировой души в движение и рождением собственно космоса. Вечный Ум рассеивается на уровне Мировой души, поэтому она существует как временный образ вечного Ума. Ум идеален и бестелесен, а Душа несет в себе материальное начало. Ум — это вечность, собранность, целостность, единство, Душа, а тем более космос — рассредоточенность, разъятость, временность. Он обязан своим существованием соединению образов вечных идей (а не самих идей) и материи. Рождаемое всегда несовершеннее рождающего, поэтому космос есть низший уровень бытия. В результате взаимодействия Мировой души с материей рождаются частные души. По словам Дж. Риста, они «суть странники в умном мире, способные к восхождению к областям чистых идей или к нижайшему рабству перед тем, что материально и вторично по отношению к ним»⁴².

Бытие соотносится с идеальным, духовным началом, бывание связано с самостью, с отрывом от почвы, а с другой стороны, оно явно испорчено материей. Для выражения этого мотива Дурьлин развивает специфическое учение об ангелах. Ангельское — это идеальное до погружения в материю, невоплощенное. Отпадение отдельных умов от идеального мира, стремление утвердить свою самость, с точки зрения Дурьлина, является причиной греха⁴³. Значимостью темы воплощения, соединения духа и материи обусловлено обращение Дурьлина к иконописному образу «Ангел Благое Молчание»⁴⁴. Стихотворение 1912 г. с таким заголовком посвящено этой иконе Христа. Она представлена

⁴¹ Дурьлин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/9. Л. 27.

⁴² Рист Дж. Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. С. 132.

⁴³ Христианское богословие никогда не рассматривало материю как зло.

⁴⁴ В свое время на этот образ обратил внимание Н.С. Лесков, упомянув его в «Очарованном страннике».

в русской иконе в нескольких близких по иконографии формах. «Спас Благое Молчание — один из иконографических типов Спаса, имеющий несколько названий в зависимости от характера надписи на иконе: в частности “Истинное благое молчание” и “Благое молчание Господь Саваоф”. В первом случае Христос изображается в Ангельском чине как юноша в белой далматике с оплечьем и широкими рукавами, во втором — облаченным в саккос, как Великий Архидиакон. В обоих случаях руки Его сложены и прижаты к груди, за спиной — опущенные крылья. Нимб с восьмиконечной звездой, как у Саваофа. По сторонам — инициалы Иисуса Христа: ИС ХС. Это Ангельский образ Иисуса Христа — Христос до воплощения, Ангел Великого Совета»⁴⁵. Хотя второе название должно подразумевать изображение Бога-Отца, тем не менее существует устойчивая традиция видеть в «Ангеле Благое Молчание» именно Сына. Итак, на иконе изображен молчащий и еще не пришедший в мир Христос. Образ Христа-Ангела Дурылин связывает с тварными ангелами, а их — с человеческими душами.

Категории бытия у Дурылина соответствует ангел, быванию — человек как он есть в реальной жизни, в эмпирии, а небытию — бес. Бытие дает нам Лик реальности, бывание — ее портрет, небытие рисует на жизнь карикатуру. Души по природе своей, по сотворенности в соответствии с образом Божиим, относятся к сфере бытия. Души суть ангелы, чужие для этого мира «печали и слез». В рассказе «Крестная» младенцы умирают вскоре после рождения — их души не хотят жить в этом мире, сразу возвращаются назад. Этот мотив восходит к платоновскому «Федру», в котором описано, как душа «парит в вышине», «если же она теряет крылья, то носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое, — тогда она вселяется туда, получив земное тело, которое благодаря ее силе кажется движущимся само собою; а что зовется живым существом, — все вместе, т.е. сопряжение души и тела, получило прозвание смертного»⁴⁶. Душа, видевшая хотя бы частицу занебесной сущности, т.е. божественного Ума, ни за что ни утратит крылья и не падет. Но если душа «не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а, отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое животное»⁴⁷. Итак, воплощение души в теле, по Платону, — трагическая случайность. Однако если у Платона ни одна душа не может вернуться на небо раньше десяти

⁴⁵ Филатов В.В. Словарь изографа. М., 1997. С. 213.

⁴⁶ Платон. Федр. 246 b-c // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 155.

⁴⁷ Платон. Федр. 248 c-d // Там же. С. 157.

тысяч лет, то у Дурьлина все души видят истину на небесах, но некоторые из них не в силах отказаться от небесных видений и поэтому не желают задерживаться в земных телах. В христианском богословии победила креационистская точка зрения (душа творится в момент зачатия) но в доникейский период существовало представление о предсуществовании души (гностики, Климент Александрийский и Ориген). По Оригену, Бог сотворил наперед определенное количество тварей, причем одинаково безгрешными. Но существует свобода воли, одних приведшая к падению, других к совершенству через подражание Богу. Духи сначала жили нематериальной жизнью, и только после падения некоторых из них был сотворен космос. Следовательно, чувственный мир произошел в результате грехопадения. Неотпавшие от Бога души стали ангелами, их воплощение в телах и приводит к рождению людей. Здесь у Дурьлина очевидный оригеновский мотив.

Сущность человека — нематериальное, душа. Совершенная душа отказывается жить в теле. Несчастливая мать нескольких умерших друг за другом младенцев в рассказе «Троицын день» говорит о них: «Они глазком одним в щелочку на Божий свет подсмотрели, и увидеть-то в щелочку им, как мушкам, все равно ничего не пришлось, а все-таки, как увидели, слезами плакали, да назад попросились»⁴⁸. Если же душа задержалась в теле, но не может забыть свою небесную родину, она тоскует, а потом бежит из мира странствовать или в монастырь. В этом же рассказе умерший ребенок зовет мать к себе, и она больше не может существовать в этом падшем мире, хочет куда-то «идти и идти, — на край света идти безостанно...»⁴⁹. Этот мотив можно сопоставить с большим интересом Дурьлина к беспоповской секте бегунов, дружбой с последователями поэта А.М. Добролюбова, восхищением предсмертным бегством Льва Толстого⁵⁰. Пространственное перемещение, бегство, может открыть путь в горный мир. Человек есть ангел, пришедший в этот мир и стремящийся обратно. Не случайно одним из любимых стихотворений Дурьлина был именно лермонтовский «Ангел». «Душа» у Дурьлина онтологически связана с ангелом.

В христианской антропологии, начиная с Нового Завета, святой нередко сопоставляется с ангелом: «А сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, И умереть уже не могут, ибо они равны ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20:36).

⁴⁸ Дурьлин-1. С. 57.

⁴⁹ Там же. С. 107.

⁵⁰ Дурьлин С.Н. Бегун // Дурьлин-2. С. 808–810.

Эпитеты «равноангельский» и «ангелоподобный» часто применяются к Адаму, и к монашеству⁵¹, первый из терминов обычен для акафистов. В написанном во Владимирской тюрьме фрагменте «Об ангелах» (1922) Дурылин приводит сначала эпизод из книги Товита о благодатной помощи ангела Божия (Тов 12), а затем из прп. Иоанна Лествичника: «70. Кто победил тело, тот естество победил; победивший же естество, без сомнения, стал выше естества; а такой человек малым чем, или, если можно так сказать, ничем не умален от Ангел (Пс 8:6)». Дурылин полагает, что Христос не только потому принимает образ ангела, что сами люди могут иметь образа, быть ангелами во плоти, но и в силу того, что первый человек в раю и был «иным ангелом». Сближение Адама и ангела у Дурылина не означает ни онтологического тождества их сущностей (как это было у Я. Бёме), ни символического замещения Адама ангелом (Адам лишь «словно» ангел), оно основывается на подлинном *нетлении* обоих, возможности *Богообщения* для обоих, с другой стороны, их сотворенности по одному образу Божию⁵². Для Дурылина исходное, райское состояние заключается в великолепной собранности сил», «неразложимой существенной цельности»⁵³. Это — равноангельское состояние. Далее в «Об ангелах» Дурылин называет человека в этом, райском, состоянии «первой зари второй светлостью»⁵⁴. Этот образ «второго света» в богослужении прилагается к апостолам, как к первым святым, первым, стяжавшим второй свет. Так, первоверховные апостолы суть «светы вторья Твоея светлости, и молния блещаяся, апостолы и ученики Твоя»⁵⁵, апостол Иуда, брат Господень — «свет вторый первого сияньми сообразуясь, досточудне»⁵⁶. Отождествление святого и ангела, появившееся у Дурылина впервые в дневнике «Троицкие записки», также восходит к церковной традиции. Эпитет «второй свет» применяют к ангелам не только блаж. Августин, но и свт. Григорий Богослов. Последний в «Слове на Богоявление» прямо указывает на равенство человека и ангела: «Художническое Слово созидает <...>

⁵¹См. напр.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996. С. 353–385.

⁵²Это утверждал уже прп. Иоанн, который особо подчеркивал сродство человека и ангелов, например, в том, что ангелы обладают свободной волей, могут изменяться к добру или злу. См.: *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 118.

⁵³Дурылин-2. С. 539.

⁵⁴Там же.

⁵⁵30 июня. Канон. Стихира на хвалитех. Глас 4.

⁵⁶19 июня. Канон. Глас 1. Песнь 1. 30 июня. Стихира на хвалитех. Глас 4. Седален. Глас 4; 19 июня. Канон. Глас 1. Песнь 1; 11 июля. Канон. Глас 7. Песнь 5. См. также каноны 30 апреля, 9 октября, 16 ноября, 30 ноября и др.

как бы некоторый второй мир — в малом великий; поставляет на земле иного Ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает средину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать, и страдая припоминать и поучаться, сколько щедрен он величием; творить живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения»⁵⁷. Описывая положение Адама в раю, систематизатор и последователь свт. Григория, прп. Иоанн Дамаскин, ставит Адама очень близко к ангелам: в раю человеку было дано одно дело с ангелами, и Адам мало отличался от ангелов, если телом находился в земном раю, душою — в мысленном, «Бога имея свои жилищем и Его также имея своим славным покровом, и будучи облечен Его благодатию, и наслаждаясь одним только сладчайшим плодом: созерцанием Его, подобно тому как какой-либо иной Ангел, — и питаюсь этим созерцанием, что именно, конечно, и названо достойно древом жизни»⁵⁸. В гомилиях свт. Григория Паламы ангелы сотворены ради нас⁵⁹, пост превращает людей в ангелов⁶⁰. Итак, богословие усваивает и святому, и человеку вообще именование «инога ангела». Это, в сущности, образное сравнение позволяет Дурьлину искать прямую онтологическую связь между человеком и его ангелом-хранителем. Человек в своем первоначальном, замысленном Богом, неповрежденном грехом, состоянии, неотрывен от своего ангела-хранителя. После же грехопадения «это, утерянное, но не исчезнувшее “я” его и есть его *ангел-хранитель*, “хранящий” его от окончательного распада, от гееннского разложения на несущие “я” в бесконечности их дробления и, несмотря на свое самоутверждение, не имеющего никакого действительного бытия, и даже бывания»⁶¹. Ангел-хранитель в том виде, как он понимается Церковью, есть иное бытие образа Божия, затемненного в результате грехопадения. Поскольку Христос принимал вид ангельский («Ангел

⁵⁷ Григорий Богослов, свт. Собрание творений: В 2-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 527. Ср.: Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 118.

⁵⁸ Иоанн Дамаскин, св. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 148.

⁵⁹ Палама Григорий, свт. Беседы (Омилии) / Пер. с греч. архим. Амвросий (Погодин). Монреаль, 1965. С. 32.

⁶⁰ Там же. С. 79.

⁶¹ Дурьлин С.Н. Об ангелах // Дурьлин-2. С. 540.

Благое Молчание»), а человек сотворен по образу Божию, для Дурылина оказывается возможным связать человека и ангела. Образ Божий в человеке есть его подлинное «я», в падшем состоянии отрывающееся от человека и становящееся его ангелом-хранителем. Эта модель человека, с одной стороны, онтологически сближает человека и ангелов, с другой же стороны, отчетливо их разделяет, помогая обосновать вполне традиционную для святых отцов мысль об особом призвании человека в космосе. Итак, в человеке живет ангел, вокруг которого центрирована личность.

Однако, человек у Дурылина не является чем-то целым, единым, он разрезан надвое. Лучшее в человеке — ангельское, худшее — бесовское. В человеке живет не только ангел, но и бес. «Образы вечного бытия» Божия помрачены в человеке грехопадением. Произошло как бы *затмение* существа, определенного к бессмертию, призванного светиться светом от вечного Света»⁶². Действующие лица рассказа «Жалостник» видят роспись в покоях настоятеля монастыря: «Она изображала лестницу, соединявшую земной шар в виде глиняного комка с райской оградой на синем фоне. По лестнице взбирался вверх монах, а огромный седой седобородый чорт крючком тянул его за мантию вниз. Ангел сверху протягивал руку монаху, но рука не доставала до него»⁶³. На традиционном изображении видения прп. Иоанна Лествичника наверху лестницы Христос протягивает руку самому прп. Иоанну, держащему в руках свиток «Лествицы», бесы крючьями сталкивают монахов вниз, а группа ангелов бездействует, скорбно смотря на падающих монахов. У Дурылина же речь идет именно о борьбе ангела и беса в душе человека. Для него, несколько лет мечтавшего о монашестве и готовившегося к нему, была важна идея монашеских искушений. Поэтому тема духовной брани в его творчестве — одна из ключевых: «А монашеские бесы самые злые: налягут на сердце человеческое — корой обрастет: звериным мохом подернется»⁶⁴.

Дурылин прибегает к концепции возникновения зла в результате отрыва «я» от своей онтологической первоосновы (Я. Бёме, Ф. Баадер, В.Ф.Й. Шеллинг, Н.А. Бердяев) (хотя у Дурылина, разумеется, нет никакой метафизики божественной *Urgrund*, и потому прямой онтологизации зла не происходит). Как только «я» воображает себя вполне самодостаточным, забывает о своей почве, мгновенно происходит извращение его природы, грехопадение, «я» мгновенно

⁶² Дурылин С.Н. Об ангелах // Дурылин-2. С. 539.

⁶³ Дурылин-1. С. 66.

⁶⁴ Дурылин С.Н. Недомерок // МА ДМД. КП-4318/1 Л. 3.

превращается из ангела в Яшку⁶⁵. Особенностью дурьлинской антропологии является та мысль, что после грехопадения началась брань не между человеком и бесом, а между ангелом и бесом, стремящимся окончательно занять место ангела и завладеть желаниями, действиями, всею жизнью человека⁶⁶. «“Хлеб ангел Божий сеял, ангел дождем поил, ангел и житницу хранил, – а ты ногами, милый, попираешь”. Это Арина надо мной стояла, черная, “людская” кухарка. Я остановился и слезы осеклись. “Как ангел сеял?” — спрашиваю. — “А так, незримо”. — “А мужик?” — “А мужик только семена бросал”. — “А кто ангела видел?” — “А кто свят; кто ангельский хлеб ест”. — “А какой ангельский?” — “А животный”»⁶⁷. Ангел-хранитель есть ядро, вокруг которого прирастает личность, зерно, из которого она возникает в ситуации падшего мира. По мысли Дурьлина, семена высшего в нас может посеять только ангел, посланец горнего мира. «“Человеческого” нет: оно или в Божие или в бесово входит, и часто мы мир Божий и человека видим в Божией оболочке: оттого мерзит мир, ненавистен человек. А на самом деле — ненавистен не мир и не человек, а бес»⁶⁸. В «детском богословии» «вовсе Яшки нет: там не Яшка, там Ангел богословствует и предлагает нам снедь “ангелов сладость”»⁶⁹. Ангелу противодействует бес.

Мотив духовной брани присутствует в дурьлинской прозе, начиная с «Рассказов Сергея Раевского». Признаки бесовского одержания: пустота, муть, лень, скука, нелюдимость, бессонница, шум, мышиная возня. Трилогия «Три беса» («Дедов бес» (1918–1919), «Бабушкин бес» (1921), «Гришкин бес» (1923)) посвящена борьбе ангела и беса за душу человеческую. Рассказ «Дедов бес» несет в себе аллюзии из «Пиковой дамы» Пушкина, однако завершается изживанием карточной страсти, победой над бесом. Бес мучит дедушку рассказчика — Патрикия Древянинова. Помощь приходит от чтимого в Москве юродивого⁷⁰. Избавиться от зеленого карточного беса помогли кресты, которыми слуга Пафнutyч отметил все предметы в комнате, и многократное чтение псалма «Живый в помощи Вышнего». В конце концов, герой покидает Москву, посе-

⁶⁵ Дурьлин С.Н. Сладость ангелов // Дурьлин-1. С. 227–229.

⁶⁶ Об этом пишет архиеп. Василий (Кривошеин) в работе «Ангелы и бесы в духовной жизни»: «весьма замечательно, что наша духовная борьба очень редко изображается как сражение ангелов с бесами, но обычно как война человека с сатаной» (Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952–1983. Нижний Новгород, 1996. С. 73).

⁶⁷ Дурьлин С.Н. Сладость ангелов // Дурьлин-1. С. 224–225.

⁶⁸ Дурьлин С.Н. Троицкие записки // МА ДМД. КП-2075. Л. 8.

⁶⁹ Дурьлин С.Н. Сладость ангелов // Дурьлин-1. С. 228.

⁷⁰ А.И. Резниченко считает, что прототипом юродивого послужил Иван Яковлевич Корейша.

ляется в деревне, уезжает на богомолье и не возвращается из него: «нарочный-послушник прискакал из знаменитого в летописях нашего края пустынного монастыря с известием, что дедушка скончался от сильнейшей простуды, успев принять перед смертью постриг от монастырского старца»⁷¹. Здесь содержится отсылка к концу жизни и к смерти К.Н. Леонтьева, принявшего постриг от прп. Амвросия Оптинского в Оптиной пустыни и скончавшегося от простуды через несколько месяцев после пострижения, в гостинице Троице-Сергиевой лавры. Героиня второго рассказа триптиха, бабушка, погибает, одержимая бесом любовной тоски по умершему мужу; Григорий из «Гришкина беса», умеющий «выводить» крыс игрой на дудочке, доводит девушку Оганю до самоубийства и сам погибает. Народное христианство учит: «с правой стороны у каждого человека ангел стоит, а с левой — бес; ангел близко, а бес далеко»⁷². Герой рассказа «Недомерок», ребенок, верит, что «ангел поет, а бес лает на звезду небесную, когда ангел ее по небу с песней несет и людям ею путь освещает»⁷³.

Расщепление человека, разъединение «внутреннего» и «внешнего» человека есть и отвлечение ума от Бога, и отделение ангельского от человеческого, которое кладет начало непрерывной борьбе между ангелом и бесом внутри человеческой личности. Анна Ефимовна, героиня рассказа «Крестная», дающая явиться на свет ангелам, но искушаемая полуденным бесом (страстью тоски), перед смертью просит принести ей моченой морошки. Такова была и предсмертная просьба Пушкина, который, с точки зрения Дурылина, «Бога и чёрта соединил»⁷⁴. В биографиях писателей Дурылин искал тип «кающегося грешника», отсюда его любовь к Лермонтову, Гоголю, Лескову, Леонтьеву, Розанову. У каждого не только свой ангел, но и свой бес: «Гоголь не спит и черта боится, или Достоевский — бродит по комнате ночью, — в туфлях на босу ногу, в халате, злой, зеленый (словно бес. — Т.Р.)...»⁷⁵. Евангельский образ благоразумного разбойника, первым попавшего в рай, писатель считал наиболее адекватным символом смирения и раскаяния, требующих христианского усилия. Ангельский глас внутри нас — это голос совести, и именно благоразумный разбойник отличается

⁷¹ Дурылин-1. С. 149.

⁷² Дурылин С.Н. Недомерок // МА ДМД. КП-4318/1. С. 12. Ср. в народных представлениях: Максимов С.В. Собрание сочинений. Т. 18. СПб., 1912. С. 28.

⁷³ Там же. С. 13.

⁷⁴ Буткевич Т.А. Воспоминания о Сергее Николаевиче Дурылине. 1903–1916 // КП-611/28. Л. 22.

⁷⁵ Дурылин С.Н. Мышь беготня // Дурылин-1. С. 98.

тем «повышенным “пульсом совести” в организме человека», который “и есть христианство”»⁷⁶.

Борьба между ангелом и бесом приобретает особую остроту в момент смерти и во время мытарств. Тема этой борьбы настолько волновала Дурьлина, что он, начиная еще с 1918 года, собирал материалы о смертях самых разных людей. Сохранилась папка материалов с выписками из воспоминаний о смерти Н.В. Гоголя, А.И. Герцена, А.П. Юшневского, А.Я. Бестужева (Марлинского), В.Л. Пушкина, В.Ф. Одоевского, мужиков в 1812 году, собранных для так и не завершенной книги «Как умирают». Характер выписок показывает, что Дурьлина интересовали мистические события, вмешательство неземных сил при смерти. Один листок содержит следующую выписку из воспоминаний Н.Н. Мордвиновой: «Таков же был отец графа Мордвинова (род. 1701 г.) (адмирала, известного деятеля эпохи Александра I. — Т.Р.). “Семен Иванович был ума необыкновенного, нравственности примерной и отличался всеми христианскими добродетелями, кротости нрава был удивительной. Отец мой считал его святым человеком; окружающие его сохраняли к нему безпредельную преданность; прислуга считала душу его столь чистою, что много раз в детстве рассказывали мои нянюшки легенду о его смерти: когда он умирал, так много ангелов окружали его, что когда они улетели с его душою, все окна задрожали”»⁷⁷.

Необходимое единство человеческого «я» на протяжении всей жизни сохраняет память. Память — это, с одной стороны, бытие с Богом лично меня, мое «ангельское» «я», а, с другой стороны, Церковь, объединяющая ангелов, апостолов, мучеников, преподобных, всех живых и мертвых. Что осталось от прежнего меня, от ребенка Жени, размышляет архимандрит (прототипом его послужил близко знакомый С.Н. Дурьлину о. Павел Флоренский, но в нем есть черты и самого автора) в рассказе «Сладость ангелов»: «Помню! Вспоминаю! *Что же это? Чём же, чём же я помню? Чем-то*, очевидно, жёниным, а не моим, что ещё осталось во мне, все-таки во мне. Между мной и Женой есть некая ниточка, — тонкая, о, совсем тонкая! — но если бы ее не было, я не вспомнил бы жёнина “хлеба ангельского”. Эта ниточка — память. <...> Что же это *Помнящее* во мне, — хранящее в себе “хлеб ангельский”? Безумный, безумный: как же я не понимаю этого? — да ведь это так просто — это — моя *бессмертная душа*»⁷⁸. Многие произведения Дурьлина написаны в форме рассказа о прошлом:

⁷⁶ Дурьлин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/17. Л. 119.

⁷⁷ Дурьлин С.Н. Как умирают // МА ДМД. КП-325/1. Л. 21.

⁷⁸ Дурьлин С.Н. Сладость ангелов // Дурьлин-1. С. 233.

«Хивинка», «Сударь-кот», «Недомерок», «Чертог памяти моей». Помнить дни памяти родных — значит не только помнить ушедших, но и их бессмертные души, их ангелов, сам горный мир, беречь онтологическое единство горного и дольного. Беспамятность, забывание приводит мир к отпадению и гибели человека. От нашей памятности зависит и сохранение бытия, мы его непрерывно восстанавливаем, созидаем, вечно творим, мы за него отвечаем: «Все гибнет, если уже ни в ком не возбуждает любви к себе. Все разрушается, если перестает вызывать почитание и священный трепет, стоящий у корня бытия: когда он теряет власть и силу, этот корень сохнет, — и вместе с деревом перестают цвести и гибнут от морозов и хрупкие персиковые деревья культуры»⁷⁹.

Человек потерялся в бывании, и найти себя теперь можно только в горном мире. Для ее осуществления в мире дольном служит устав, «чин», «дисциплина». Дурылин нередко цитирует новозаветные слова «вся по чину вам да бывают» (1 Кор 14:40). Мирские уставы (купеческий, военный, семейный) суть символы уставов церковных и монашеских, они — бывание, стремящееся обрести бытие в уподоблении образу. Поэтому хранение обряда обеспечивает сохранение, циклическое воспроизведение бытия, сходное с культом. Оттого в изобилии наполняют произведения Дурылина образы неукоснительно исполняющих церковные и бытовые обряды священников, монахов и купцов, «координирующие» бытие и бывание. Прокопий Иванов Подшивалов, купец, будучи за границей, отмечал в дневнике отсутствие этой координации: «“Николин день”, — пишет прадед, — а здесь никому не ведомо»⁸⁰. В повести «Сударь-кот» Дурылин уподобляет правила работы приказчика в лавке монашеским правилам. Как нельзя брать грязными руками белый шелк, так и будущая послушница должна пройти все монастырские послушания, прежде чем постричься, т.е. предстать перед Христом. Подлинно христианская жизнь должна завершаться монашеством, оттого част у Дурылина образ купца, ушедшего в монахи. Купец Иван Парфеньич Подшивалов из повести «Сударь-кот» умер «в каком-то лесном отдаленном монастыре»⁸¹. Брат прадеда рассказчика из «Сударя-кота» «однажды отправился Андрей Иванов в подгородный захудалый монастырек на богомолье от всех братьев общую пудовую свечу поставить чудотворцу, да и не вернулся с богомолья домой. Года через два в Лукове получили письмо с Афона, извещавшее, что Андрея Иваныча Подшивалова больше не стало, а прибавился в одном

⁷⁹ Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/10. Л. 4.

⁸⁰ Дурылин-1. С. 279.

⁸¹ Там же. С. 276.

из бедных скитов афонских новопостриженный монах Анфим»⁸². Купец Иван Филимонович Холстомеров («Колокола») в конце жизни оставляет свое купечество и уходит в звонари. Он объясняет сыну, что ничего не нажил к концу жизни, «банкрут». Этот образ купца восходит к евангельским притчам: стяжание богатства подобно стяжанию Царства Небесного («Подобно есть царствие небесное сокровищу»; Мф 13:44), потому купец ищет добрых бисеров («Подобно есть царствие небесное человеку купцу»; Мф 13:46). Купец Иван Павлович Грузов из «Недомерка», ушедший на послушание в монастырь перед смертью, «все жемчуг в бреду искал и руками все шарил, собирал», а затем «пошел купец на иной торг, небесный жемчуг покупать»⁸³. Прототипом этих купцов для Дурьлина был вышедший из купечества прп. Серафим Саровский.

Важнейшая мифологема — Святая Русь, бытием которой держалась Россия. Так, дворянский дом в рассказе «Роб-Рой» (1924) неслучайно «строен из бревен разоренной беспоповщинской моленной»⁸⁴, а дом в Болшево, где Дурьлин жил последние 18 лет своей жизни, был выстроен из бревен хозяйственных построек Московского Страстного монастыря. С образом Святой Руси связана проблематика рая, имеющая три образа: сад, монастырь и град. Это лики Царства Небесного, проросшие Божьи семена, память о Боге, иначе говоря, пути преодоления все увеличивающегося разрыва Бога и мира, «таянья» христианства в мире. Они переплетены друг с другом. Русская пустыня, дремучий лес, Северная Фиваида («постница глухая», «черная риза», «глухая лиственный»), да и вся природа уподобляется в его стихах чудесному Божьему саду⁸⁵.

Господь земной град оборонил, —
Пречистой сад оживил:
Инеи свеялись,
Росы рассеялись, —
Неотцветный цвет
Точит тихий свет,
Херувимский глас
До земли идет —
Градозаступнице славу поет⁸⁶.

⁸² Дурьлин-1. С. 283.

⁸³ Дурьлин С.Н. Недомерок // МА ДМД. КП-4318/1. С. 6.

⁸⁴ Дурьлин-1. С. 366.

⁸⁵ Дурьлин С.Н. Венец лета. Кузьма и Демьян. Стихи духовные // МА ДМД. КП-262/7. Л. 8–12.

⁸⁶ Дурьлин С.Н. Покрой покровом // МА ДМД. КП-262/6. Л. 16.

В стихотворении «Строили каменную Москву...» (1912) изображение Москвы вызывает в памяти икону Симона Ушакова «Насаждение древа Государства Российского»:

Святитель Петр землю копал,
Коренной камень клал —
Потом да трудом
Воздвизал

Но Дурылин уже предсказывает ее гибель:

Покуда Москва стоит —
Строителям славу вестит,
А Москва падет,
Сгинет Третий Рим,
Небесный Иерусалим
Святителям славу вознесет⁸⁷.

Внешние исторические успехи России также обусловлены лишь ее связью со Святой Русью. Своим величием Россия обязана военным, крепким в вере, строгим «отцам солдат» (образ восходит к «полковнику» из поэмы М.Ю. Лермонтова «Бородино»⁸⁸), часто изображаемым Дурылиным («Жалостник», «Дедов бес», «Бабушкин бес», «Колокола»). С ними связана и тема русско-турецких войн как важнейших вех в историческом прошлом России. Мотивы Турции навеяны восточными повестями Леонтьева, но у Дурылина создается амбивалентный образ Турции и Востока в целом. С одной стороны, писатель говорит о «турке, стесняющей путь», изображает одержимого бесами некрещеного «окаяшку» Турку, с другой стороны, губернатор в повести «Сударь-кот» говорит, что «есть только два стоящих народа на свете — русский да турок, а остальные — хлам»⁸⁹. Описывая с любовью «лазоровую бирюзу», «бухарские кунганы, персидские и текинские ковры»⁹⁰, Дурылин, тем не менее, говорит о бухарских купцах как «басурманах», пребыванию русской женщины в тягостном среднеазиатском плену посвящает повесть «Хивинка» (тема восходит к «Очарованному страннику» Лескова). Восток притягателен, но притягателен как нечто дьявольское, нечистое.

⁸⁷ Дурылин С.Н. Покрой покровом // МА ДМД. КП-262/6. Л. 6.

⁸⁸ См.: Дурылин С.Н. К. Леонтьев-художник. Заметки. «Подлипки» // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 21.

⁸⁹ Дурылин-1. С. 277.

⁹⁰ Там же. С. 281.

Влияние безбожной эпохи Просвещения, символом которого для Дурьлина неизменно является Вольтер, разорвало связь России и Руси. Образ «невера и франкмасона», «кума Вольтерова», поклонника «дряхлого безбожника фернейского», который «всех заезжавших к князю» «заставлял прежде всего отдать глубокий поклон фернейскому мудрецу, а уж потом приветствовать самого князя» («Бабушкин бес»)⁹¹, совершившего обратный культурный поворот от Просвещения к вере отцов, от России к Руси, мы найдем практически в каждом дурьлинском произведении. Писатель в стихотворении «Купец» вспоминал, что и в его родном доме:

Когда-то в доме жил Василий Львович Пушкин,
В амбаре погребен в зерне Вольтеров бюст⁹².

В «Послании старому поэту», написанном 29 октября 1911 г., Дурьлин набрасывает портрет русского поэта екатерининских времен, сменившего Вольтера и Ферней на Псалтирь:

Для вольномыслия ты не был нелюдим:
В сафьянах палевых, с обрезом золотым
Философических хранил ты книг набор,
Беспечной Франции кошунственный собор.
Ты, отходя ко сну, читал, смеясь, Вольтера,
Но отчая в тебе не потухала вера:
Безбожьем оскудев, грозя судом Афею,
Вольтера и Дидро сменял ты на Минею
И блюл рачительно в пяток и среду пост⁹³.

Эта проблема смены или выбора между «Вольтером» и «Минеей», между эстетическим и религиозным, была унаследована С.Н. Дурьлиным от К.Н. Леонтьева⁹⁴.

Дурьлинская антропология, построенная на оппозиции ангела и беса, напрямую связана с эсхатологией. Если ангелы обладают свободой воли, а бесы — отпавшие ангелы, то и бесы ею обладают, а, следовательно, могут спастись.

⁹¹ Дурьлин-1. С. 159, 161.

⁹² Дурьлин С.Н. Купец // МА ДМД. КП-262/17. Л. 8.

⁹³ Дурьлин С.Н. Послание к старому поэту // МА ДМД. КП-262/4. Л. 78.

⁹⁴ См.: Леонтьев К.Н. Письмо В.В. Розанову от 13 августа 1891 // Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2001. С. 371–382.

Во всяком случае, молитва за бесов возможна. Скрытая надежда на апокатастасис — тема программного рассказа «Жалостник» и стихотворения «Закрестил меня попик седенький» из цикла «Бесы разные», написанного от имени беса, страдающего от бессилия победить постоянно молящегося «седенького попка» и мечтающего сбежать к кому-нибудь более податливому. В русской мысли мотив всеобщего спасения был не редок. Достаточно вспомнить Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, о. П. Флоренского и С.Н. Булгакова⁹⁵. Чтение «Жалостника» не оставляет сомнения: в 1915 г., когда был написан рассказ, Дурылин надеялся на всеобщее спасение, хотя нигде впрямую эта идея не высказана. Вскоре, под влиянием идей К.Н. Леонтьева, Дурылин начинает ее критиковать, связывая апокатастасис с «розовым христианством», и выбирая «темное», ориентированное на «страх Божий», христианство Леонтьева. Эта тема была ключевой в дурылинском докладе «Религиозный путь К. Леонтьева» (1921).

Мотив суда связан с оппозицией человека бессловесной твари. Ниспадение человека в сферу быwania произошло «в противоположность остальной твари»⁹⁶. Тварь живет не во времени, а в вечности, человек не в силах причинить ей вред. Природа осталась все тем же райским садом, где птицы «поют небесным гласом», пустыней, молящейся Богу. «Травка с травкой христосуется; от земли пар, как от кадила фимиам, идет к небу»⁹⁷. Февроньюшка из рассказа «Крестная» обладает святой душой (с ней «легкий ангел»), поскольку она пчельница, а пчела — символ божественной чистоты, «чистоту любит». Другой поэтический символ творения, созданного для прославления Бога и служащего Ему, наиболее полное воплощение идеальной твари в мире, — это птицы. Одержимый бесом гордыни Григорий принимался «стрелять в кого попало, перебьет много птицы зря и всякой: кукушек, синиц, дятлов, раз даже соловья убил»⁹⁸. Сад, птицы, пчелы, кошки, тишина — все это образы идеальной твари, координации Бога и человека, образы чувственные, земные, но указывающие на Царство Небесное. Начиная с «Рассказов Сергея Раевского», они не сходят со страниц дурылинской прозы и статей. Это те символы Царства Божия, что хранят

⁹⁵ См. напр.: Гачева А.Г. Проблема всеобщности спасения в романе «Братья Карамазовы» (в контексте эсхатологических идей Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева) // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / Под ред. Т.А. Касаткиной. М., 2007. С. 226–282.

⁹⁶ Дурылин С.Н. Об ангелах // Дурылин-2. С. 543.

⁹⁷ Дурылин С.Н. Сударь-кот // Дурылин-1. С. 329.

⁹⁸ Дурылин С.Н. Гришкин бес // Дурылин-1. С. 169.

о нем память, как-то связывают нас с Богом в «сохнущем и вянущем Божьем мире»⁹⁹. Они указывают на то, что первобытное, райское, «ангельское» «я» еще присутствует в мире, что насажденные Богом, посеянные им семена не погибли, а продолжают расти. Бог же не простит мучений животных, «на страшном суде Господу весь звериный счет покажет, сколько какой зверь от человека потерпел и слез пролил, и с человека того Господь каждую слезу звериную взыщет...»¹⁰⁰. Страшный суд никого не минует.

Дурылин, однако, нередко давал противоположные ответы на одни и те же вопросы. Эта принципиальная «внесистемность», незавершенность, словно унаследованная от любимого Дурылиным В.В. Розанова, была сознательным выбором мыслителя. О себе он писал в 1928 г., что был лишь «перекресточником», глядевшим на развилках на разные пути и шедшим до нового перекрестка: «Я не в сторону сворачивал, — я просто сворачивал. И шел — до нового перекрестка, до нового поворота... Какой-то и в этом есть путь. Куда-то он ведет. Но это не мне знать. Я — перекресточник. Недомерок и в дороге, как всюду»¹⁰¹. У Дурылина возникает еще один образ конца истории, связанный с легендой о «граде Китеже», ушедшем под воду при приходе безбожного Батыева войска. Подобно Китежу, скрылась под водой и Святая Русь, связь России и Руси разорвалась, слышен только звон китежских колоколов:

И только смутно слышу весть,
Что город, Господу угодный,
Под сенью вод безмолвных есть
И не умолкнул гул подводный¹⁰².

Апокалипсис произошел, связь быwania с бытием нарушилась, потому отныне осталась только незримая Россия, как это описано в дурылинской притче «В те дни» (1922). Святая Русь молится, празднует Пасху, а зримая окончательно погибла.

Самое крупное прозаическое произведение Дурылина — хроника «Колокола». Внешняя история города Темьяна — это история колоколов, появляющихся друг за другом на соборной колокольне, от основания города при Борисе Годунове, и завершается снятием колоколов при большевиках, внутренняя — история России, пребывавшей в единстве со Святой Русью и отпавшей от нее.

⁹⁹ Дурылин С.Н. Сударь-кот // Дурылин-1. С. 270.

¹⁰⁰ Сударь-кот // Дурылин-1. С. 270.

¹⁰¹ Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/21. Л. 118.

¹⁰² Дурылин С.Н. Эллису // МА ДМД. КП-262/4. Л. 78. Стихотворение датировано 1911 г.

Снятые колокола при попытке их увезти утонули в близлежащем озере, незримая Русь ушла под воду Светлого озера, оставив Россию без благодати. Герои, сохранившие веру в Бога, слышат подводный звон: «И вдруг Испуганная отстранилась на малое расстояние от воды, – и молвила:

— Звон это цельный. В Княжин благовестят, и древний Царев звонит. Не к вечерне это. Ко всенощной звон. В граде Темьяне храмы отверсты, служба идет, а водах — звонница сокровенная. Звон неувядаемый и неприглушимый!

Она протянула от воды и подняла лицо к небу — высокому, синему, золотимому вечеряющим солнцем. Девушки смотрели ей в лицо — со страхом и счастьем, изменившим их бедные и бледные черты.

— Неугасим, неугасим звон града Господня! — воскликнула она, смотря на заходящее солнце. — “Яко глас вод многих и яко глас громов крепких! Радуемся и дадим славу ему”!¹⁰³. Гибель бывания, гибель России неотрывна от смерти народной культуры и литературы: «русской литературы Пушкина-Достоевского песенка спета. Чехов и Розанов были последние: один — от Пушкина, другой — от Достоевского, — оба дошли до входа в Грядущие Катакомбы, — оба, может быть, не зная, что дошли»¹⁰⁴.

Дурылин пишет В.В. Розанову в мае 1918 г., в ответ на полученный 5-й выпуск «Апокалипсиса нашего времени»: «Я думаю с каждым днем чаще, что а<покалип>сис не в том, что померкнет солнце и вострубит архангел, а в том, что земля будет холодна, люди не поделятся куском хлеба с голодным. О, как пусто, холодно и злобно сейчас на земле. Примите меня третьего в Ваше единомыслие по этому поводу с о. Павлом. Люди стали (а не были всегда!) без сердца, но с вежливостью. Эта вежливость: “пожалуйста, поговорите по телефону!” — “Извиняюсь!” (жидовское слово) при всяком случае, но тут же обедает — и полкорочки не уделяет не евшему (это теперь почти всюду есть). Эта вежливость — от Апокалипсиса: голодный корчится на мостовой, прохожий тронул его кончиком пальто: и сейчас — “Извиняюсь!” — но прошел дальше, выживший, “гуманный”. Одновременно с Вашим письмом читал письма Тютчева. В 62 г. — он писал жене: “Наши души слишком одеревенели, и Бог знает, что нужно бы для их пробужденья”. И Вы думаете, что я могу сердиться на Ваши “А<покалипсисы>” и на Вас! Знаете, что я не думаю, — нет, а верю: это больше, чем думаю. — Если б Господь Христос пришел опять сюда, к нам, то могло бы случиться, что 9/10 священников от него отвернулись бы: некогда мол, не до того: у нас де-

¹⁰³ Дурылин-1. С. 685.

¹⁰⁴ Дурылин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/21. Л. 143.

ло, — а В<асилий>В<асильевич>, Ему бы последнюю корочку подал, несмотря ни на какие Ваши “А<покалипсисы>”»¹⁰⁵. Это переживание усиливается в годы ссылки (1923–1933), когда писатель все чаще начинает думать о собственной смерти. В написанной в 1926 г. Третьей тетради книги «В своем углу» читаем, что смерть человека — это «тихое-белое — навсегда»¹⁰⁶, за могилой вовсе ничего нет. Дурьлин вслед за Розановым повторяет, что «христианство давно начало таять»¹⁰⁷, он размышляет о конце истории, «об ограниченности исторических кусков, о крае времени, дойдя до которого не можешь уже продолжить его, если не продолжит его “вся твари Создатель, времена и лета в своей власти положивый”»¹⁰⁸, о наступающих к концу времени холоде и пустоте, и снеге. «Вся история есть таяние чего-то. — Всего. Выпал снег. Долго лежал. Начал таять. Тает. Растает. Вот и все. Опять выпадет снег. Опять будет долго лежать. Начнет таять. Стает. Выпадет вновь снег etc»¹⁰⁹. «Жестокость станет нестерпимой жестокостью во всем — жестокостью в мысли, в ощущениях, в слове»¹¹⁰. Но в конце истории Бог никого не станет судить, она закончится холодом и снегом. Продолжается бесконечное, монотонное, безвременное бывание.

И эта версия историософии — все еще не окончательная. В конечном счете, Дурьлин все же не оставляет и надежды на возвращение России к Святой Руси: вместе с Каспаром, Бальтазаром и Мельхиседеком ко Христу пришел и четвертый волхв — русский мужик. Поэтому и в будущем он «выйдет из лесов и найдет путь до этой голубоокой звезды и принесет Родившемуся в эту ночь Дар земли своей»¹¹¹. Возможно, что Русь — не прошлое, а лишь будущее России, ее задание.

Источники и литература

1. Дурьлин С.Н. Рассказы, повести и хроники / Сост., вступ. статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб., 2014. 863 с.
2. Дурьлин С.Н. В те дни // Московский журнал. 1991. № 8. С. 20–27.

¹⁰⁵ Дурьлин С.Н. Абрамцевские записки // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 293. Л. 169–170.

¹⁰⁶ Дурьлин С.Н. В своем углу // МА ДМД. КП-265/5. Л. 65.

¹⁰⁷ Там же // МА ДМД. КП-265/14. Л. 20.

¹⁰⁸ Там же // МА ДМД. КП-265/1. Л. 13.

¹⁰⁹ Там же // МА ДМД. КП-265/3. Л. 53.

¹¹⁰ Там же. Л. 15.

¹¹¹ Дурьлин-1. С. 767.

3. «Я никому не пишу так, как Вам...»: Переписка С.Н. Дурылина и Е.В. Геневой. М., 2010. 544 с.
4. Резниченко А.И. С.Н. Дурылин (Сергей Раевский): к реконструкции ландшафта. «Антропология»: кристаллизация «я». Ворожитная формула языка // Резниченко А.И. Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, А.С. Глинка-Волжский, П.П. Перцов, С.Н. Дурылин): историко-философский анализ. Дисс. на соискание уч. степ. доктора филос. наук. М.: РГГУ, 2013. С. 279–288.
5. Резниченко А.И. К истории «Несбывшихся событий». Сергей Раевский и его стихотворный цикл «Венец лета». Тезисы доклада // Международная конференция «Маргиналии-2014: границы культуры и текста», Елец (Липецкой обл. России). 5–7 сентября 2014 г. Тезисы докладов / Сост. М.Ю. Михеев, Б.П. Иванюк, А.Г. Кравецкий. М., 2014. С. 90–91.
6. Дурылин С.Н. Абрамцевские записки // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 293. 170 лл.
7. Дурылин С.Н. <Оптинский дневник> // НИОР РГБ. Ф. 872. К. 1. Ед. хр. 31. 68 лл.
8. Дурылин С.Н. Троицкие записки // МА ДМД. КП-2057/.
9. Дурылин С.Н. <Дневник> // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 297. 8 лл.
10. Дурылин С.Н. В своем углу. Тетради. I–XIV // МА ДМД. КП-265/1-34.
11. Резвых Т.Н. «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа...». Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 257–357.
12. Дурылин С.Н. Статьи и исследования 1900–1920 годов / Сост., вступ. статья и коммент. А.И. Резниченко, Т.Н. Резвых. СПб., 2014. 895 с.
13. Максимов С.В. Собр. соч. СПб., 1912. Т. 18. 295 с.
14. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. 912 с.
15. Дурылин С.Н. Сливное дерево. Венец лета. Сентябрь-декабрь // МА ДМД. КП-262/8. 30 лл.
16. Дурылин С.Н. Христос Воскресе! Стихи о весне. Стихотворения. 1930. Томск // МА ДМД. КП-262/10. 12 лл.

17. *Буткевич Т.А.* Воспоминания о Сергее Николаевиче Дурылине // МА ДМД. КП-611/28.
18. *Дурылин С.Н.* Недомерок // МА ДМД. С.Н. Дурылина. КП-4318/1.
19. *Рист Дж.* Плотин: путь к реальности. СПб., 2005. 320 с.
20. *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. 528 с.
21. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М., 1996. 433 с.
22. *Иоанн Дамаскин, св.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. 465 с.
23. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений: В 2-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. 598 с.
24. *Палама Григорий, свт.* Беседы (Омилии) / Пер. с греч. архим. Амвросий (Погодин). Монреаль, 1965. 258 с.
25. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды. 1952–1983. Нижний Новгород, 1996. 371 с.
26. *Дурылин С.Н.* Как умирают // МА ДМД. КП-325/1. 92 лл.
27. *Дурылин С.Н.* Венец лета. Кузьма и Демьян. Стихи духовные // МА ДМД. КП-262/7. 33 лл.
28. *Дурылин С.Н.* Венец лета. Покрой покровом. Стихи духовные // МА ДМД. КП-262/6. 21 лл.
29. *Дурылин С.Н.* К. Леонтьев-художник. Заметки. «Подлипки» // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 21.
30. *Дурылин С.Н.* Стихотворения // МА ДМД. КП-262/17. 39 лл.
31. *Дурылин С.Н.* Стихотворения Сергея Раевского // МА ДМД. КП-262/4. 103 лл.
32. *Розанов В.В.* Собр. соч. Литературные изгнанники: Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М., 2001. 477 с.
33. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Современное состояние изучения / Под ред. Т.А. Касаткиной. М., 2007. 835 с.

О.Л. Фетисенко

«СКРИЖАЛИ КУЛЬТУРЫ» ЕВГЕНИЯ ИВАНОВА

Публикация двух неизвестных текстов писателя и мыслителя из круга петербургских символистов Е.П. Иванова, сопровождающаяся комментарием и вступительной статьей, характеризующей его воззрения на происхождение и современное состояние культуры.

Ключевые слова: культура, культ, религия, эстетика, русский символизм, Е.П. Иванов, А.А. Блок.

Всякий пришлец имеет образ «Пришельца» нездешнего.
Всякий конец имеет образ конца последнего.

Е. Иванов

Этого «конца последнего», а может быть, и любой «конечности», завершенности петербургский литератор Евгений Павлович Иванов (1879–1942)¹, видимо, немного боялся. Если начать припоминать, чего он *не завершил*, окажется, что — самых разных вещей, начиная с обучения музыке (а у него, вероятно, был абсолютный слух — иначе он не попал бы в группу струнных симфонического оркестра). Не кончил университетского курса (чуть не в последний момент принял решение не сдавать экзамены), не нашел службы по душе

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук (betsy98@mail.ru).

¹См. о нем: *Максимов Д.Е.* Александр Блок и Евгений Иванов // Блоковский сборник. Тарту, 1964. <Сб. 1> С. 344–361; *Ильюнина Л.А.* Иванов Евгений Павлович // Русские писатели, 1800–1917. М., 1994. Т. 2. С. 379–380; *Фетисенко О.Л.* 1) Проповедник Нагорной радости («Петербургский мистик» Евгений Иванов) // Христианство и русская литература. СПб., 2006. Сб. 5. С. 323–390; 2) Евгений Иванов как читатель и «герой» Достоевского // Достоевский и мировая культура: Альм. № 23. СПб., 2007. С. 145–156; *Аксененко Е.М.* Долг памяти (Д.Е. Максимов как исследователь жизни и творчества Е.П. Иванова) // Христианство и русская литература. СПб., 2012. Сб. 7. С. 139–175.

или издания, где бы мог постоянно печататься, на стадии замыслов и набросков оставил множество задуманных, в том числе и самых заветных, сочинений. Не решился соединить свою жизнь с девушкой, которую любил (троюродной племянницей Верой Дюковой), вместо этого неожиданно для всех женился на своей душевнобольной сослуживице. Даже обычные письма заканчивались им с трудом и требовали многочисленных черновых подступов.

Ничем «серьезным» Иванов в литературу, казалось бы, не вошел (разве что своим эссе «Всадник»², органично влившимся в «петербургский текст», в мифологию невских наводнений). Забытыми остались его ранние опусы, публиковавшиеся с 1903 г. в «Новом пути», «Мире искусства» и «Вопросах жизни», и нечастые газетные публикации 1910-х гг. Не вызвали откликов его лирические — обычно грустные и немного тревожные — рассказы для детей, печатавшиеся в журнале «Тропинка» (в 1915 г. они вышли отдельным небольшим сборником «В лесу и дома»)³. Но несомненно, что в историю литературы Иванов внес неповторимую страницу своим *присутствием* в жизни многих прозаистов Серебряного века⁴. Лучший друг Блока и его матери⁵, «выученик»

²Иванов Е.П. Всадник. Нечто о городе Петербурге // Белые ночи: Альм. СПб., 1907. С. 73–91.

³Характерно, как трудно давалась их «отделанность»: в год журнал печатал не более одного его рассказа, и по дневнику Иванова, где зафиксированы все события его жизни, в том числе и литературной, мы видим, как медленно шла работа над тем или иным произведением.

⁴Ср. слова Андрея Белого о нем как об одном из тех, кто формировал саму «атмосферу, слагавшую символизм» (*Белый* А.О. Блоке: Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. М., 1997. С. 38).

⁵Переписка с Блоком до сих пор не была издана в полном объеме и не сопровождалась научным комментарием. В настоящее время в издательстве «Прогресс-Плеяда» завершается редакторская работа над сборником «Александр Блок и Евгений Иванов: Переписка. Статьи. Воспоминания», подготовленным В.Н. Быстровым и автором данной статьи. С А.А. Кублицкой-Пиоттух Иванова также связывала многолетняя переписка, остающаяся до сих пор почти неизвестной читателям. См. также нашу публикацию: Александр Блок в дневнике Е.П. Иванова (1903–1941) / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко // Александр Блок: Исследования и материалы. СПб., 2011. <Т. 4>. С. 311–436. В эту, достаточно большую по объему, подборку не включены, к сожалению, материалы двух записных книжек, хранящихся в Музее-квартире А.А. Блока (филиал Государственного музея истории Санкт-Петербурга) и в период работы над публикацией недоступных исследователям. Записи о Блоке могут быть обнаружены и в недавно прошедшей обработке части фонда Иванова в ИРЛИ (см. о ней: *Аксененко Е.М.* Иванов Евгений Павлович. Фонд 662. Часть 2 // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2011 год. СПб., 2012. С. 866–873).

В.В. Розанова и постоянный собеседник Мережковских⁶, верный рыцарь «Девы Революции» (М.М. Добролюбовой) и задушевный друг «Таты» Гиппиус⁷, confident Андрея Белого, который то хочет поколотить его палкой и зло дразнит «присяжным поверенным»⁸, то говорит о нем почти как о волшебнике: «придет, повертит шляпой, и все будет хорошо»⁹. Но повертит шляпой наш герой отнюдь не для фокусов, а только из смущения.

Не без самоиронии Иванов в последние годы жизни обратил свои инициалы «Е.П.И.» в криптоним по греческому предлогу *επι*, одно из значений которого — «около». Он и вправду всегда был «около» великих — всегда *επι*, — но не был ничьим эпигоном. У него с юности — свое слово, своя *тема жизни*. Эта тема — любовь к Богу и проповедь даруемой Им «нагорной радости», в которой радость Фавора и Сиона (Тайной вечери) соединяется с неведомой миру радостью горы Голгофы. Все остальное, о чем Иванову приходилось размышлять, поверялось этим, взвешивалось на этих весах. У него постоянная тяга к проповеди¹⁰. Даже на службе (с 1907 г. Иванов был счетоводом в конторе Китайско-Восточной железной дороги) этот нескладный, в вечном «полете», в вечной тревоге, кажущийся «юридическим», человек говорит о Христе, вызывая частые насмешки. Он так рад, когда слышит от Т. Гиппиус, что для нее «самое важное в жизни для себя и для других» — Христос¹¹, как и для него самого. Ему не исполнилось еще и 25 лет, когда он записал в дневнике: «Я желал бы быть <...> солью волн, возбуждающих жажду и алканье о Боге»¹².

⁶См.: В.В. Розанов в дневнике и незавершенных воспоминаниях Е.П. Иванова. Письма Розанова к Е.П. Иванову / Публ. О.Л. Фетисенко // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2003–2004 годы. СПб., 2007. С. 439–515.

⁷См. многочисленные упоминания о нем в письмах-дневниках Т.Н. Гиппиус: Истории «Новой» христианской любви: Эротический эксперимент Мережковских в свете «главного»: Из «дневников» Т.Н. Гиппиус 1906–1908 годов / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. М.М. Павловой // Эротизм без берегов: Сб. ст. и материалов. СПб., 2007. С. 391–455. В свою очередь, Т. Гиппиус — одна из наиболее часто упоминаемых в середине 1900-х гг. на страницах дневника Иванова фигур.

⁸Ср.: Воспоминания и записи Евгения Иванова об Александре Блоке / Публ. Д.Е. Максимова и Э.П. Гомберг // Блоковский сборник. Тарту, 1964. <Сб. 1>. С. 410.

⁹Там же. С. 405.

¹⁰«Тогда я готов был поучать всех, кто только попадетя; не разбирая ни пола, ни возраста... Учителей, вообще, в ту пору появилась — пропасть, учеников же — с огнем пощи» (Иванов Е.П. [Воспоминания об А. Блоке] // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 31.

¹¹Александр Блок в дневнике Е.П. Иванова (1903–1941). С. 331. Запись от 17 марта 1906 г.

¹²Цит. по: Фетисенко О.Л. Проповедник Нагорной радости. С. 357.

Порой он кажется навязчивым и почти невыносимым даже для любящих его людей. Тетка Блока, М.А. Бекетова, относится к нему с симпатией, но замечает в дневнике, что ее утомили ивановские «юрродство и гримасы» и «бессвязная мистика»¹³. Тяжело воспринималось окружающими вечное пульсирование Иванова между ощущением своей «призванности» и несколько экзальтированным исповеданием собственной греховности.

Евгений Павлович писал каждый день и много, но вообще всякая речь, а письменная особенно, давалась ему очень трудно. Благо почти все роды текстов в черновой редакции сосредоточены в его дневниках, мы можем видеть, что наиболее ответственные письма (например, к Д.С. Мережковскому и З.Н. Гиппиус, к будущему обновленческому епископу Антонину (Грановскому), тогда — епископу Нарвскому) создавались чуть не по неделе, в десятке редакций. Он сбивчив, косноязычен, страдает аграфией¹⁴, но в его дневнике и в письмах то и дело встречаешь настоящие сокровища. В настоящее время существует уже несколько подготовленных нами публикаций с подборками фрагментов из дневника Иванова не столько биографического, сколько творческого характера¹⁵. В записях его и детская чистота, и боль о мире¹⁶, и глубочайшие интуиции. Слова-жемчужины среди многих и многих страниц, напоминающих скорее автоматическое письмо, — как спящие под снегом зерна. Об этом сам Евгений Павлович сказал в одном из писем к Блоку: «...снега молчат; и под ними не слышно, как зреют зерна, умирающие и возрождающиеся»¹⁷.

У Иванова было несколько замыслов, к которым он возвращался на протяжении многих лет. В коллекции М.С. Лесмана (ныне хранящейся в ИРЛИ), на-

¹³Цит. по: Там же. С. 326.

¹⁴В случае Иванова мы имеем дело не просто с трудным почерком: в его черновых записях слова могут быть сокращены до одной-двух букв, в середине слова сплошь и рядом пропускаются буквы, слоги меняются местами, знаки препинания почти отсутствуют, предложения часто обрываются на полуслове.

¹⁵*Фетисенко О.Л.* 1) Из дневника «петербургского мистика» (Евгений Иванов и его эсхатологические воззрения) // Эсхатологический сборник. М., 2006. С. 273–285; 2) «...Вечно падать и никогда не разбиваться о камни» («Петербургский мистик» в мире Ибсена // Творчества Хенрика Ибсена в мировом культурном контексте. СПб., 2007. С. 81–95; 3) Проповедник Нагорной радости. С. 373–390; В.В. Розанов в дневнике и незавершенных воспоминаниях Е.П. Иванова. С. 439–515; Александр Блок в дневнике Е.П. Иванова (1903–1941). С. 311–436.

¹⁶«Котенок мален<ький> едва не слепой на дороге найден. Кричит. Это мир кричит» (цит. по: *Фетисенко О.Л.* Проповедник Нагорной радости. С. 373).

¹⁷Цит. по: Там же. С. 329.

пример, сохранились многочисленные записи о скуке («томлении душевной пустоты», по Пушкину) и наброски статьи о «серой госпоже Карабос» (той же скуке, рассмотренной уже метафизически). На протяжении почти десяти лет разрабатывалась им тема «веры и любви». Ряд текстов, как изданных, так и оставшихся лишь набросками, группируется вокруг волновавшей Иванова темы культуры, ее происхождения (то ли божественного, то ли люциферического — для автора это составляло тогда вопрос) и ее судьбы.

Первый текст — набросок без начала и конца, на котором стоит дата «23 октября». Дневниковые записи позволяют безошибочно отнести эту рукопись к 1904 г. Именно в этот день Иванов отнес в редакцию журнала «Новый путь» статью «Скрижали культуры», из которой позднее вырос его очерк «Университет», помещенный уже в другом журнале — «Вопросы жизни»¹⁸. Очевидно, это фрагмент белого автографа, возможно, — часть той самой рукописи, которая была отдана в «Новый путь».

Две «скрижали культуры» — это религия и наука (культура) или — иначе — «культ» и «культура» (отметим, что в самой постановке проблемы «культ и культуры» в ее «этимологическом» развороте Иванов опережает о. Павла Флоренского и своего знаменитого однофамильца — Вяч. И. Иванова). Замысел статьи о культуре пересекался, совпадая и по времени, с раздумьями Иванова, навеянными современной драматургией¹⁹ и классическими произведениями русской поэзии («Медный Всадник»²⁰ и «Демон»). Итогом этих раздумий станут упомянутое выше эссе «Всадник» и статья «Демон и Церковь», белой автограф которой не сохранился (он был послан в Париж для затеваемого Мережковскими сборника «Царь и Революция», куда, впрочем, так и не был включен).

Образ «отверженного Небом» Демона «рифмуется» у Иванова с образом царя Саула — избранника, утратившего благословение Божие. И тот и другой — символы культуры. Приведем дневниковую запись от 13 октября 1904 г., непо-

¹⁸Вопросы жизни. 1905. № 4/5. С. 264–267. Окончательная редакция статьи относится уже ко времени революции 1905 г., когда университет был закрыт из-за студенческих волнений. С рассуждения о глубинных причинах этого закрытия она и начинается. В журнал «Вопросы жизни» Иванов перешел вместе с другими авторами «Нового пути». К руководителям журнала (философам-идеалистам Н.А. Бердяеву и С.Н. Булгакову) Иванов относился весьма настроенно. В приведенной ниже записи именно их он называет «спортсменами».

¹⁹Иванов в это время был потрясен ибсеновскими «Кукольным домом» и «Женщиной с моря».

²⁰Здесь важен был, конечно, не только пушкинский текст, но и фальконетов монумент, осмысленный Ивановым как *genius loci* Петербурга. «...Все мы находимся в вибрациях его меди», — писал Блок о Медном Всаднике (*Блок А. Записные книжки. 1901–1920. М., 1965. С. 169*).

средственно предшествовавшую оформлению замысла о «скрижалях культуры» и, что немаловажно, включающую в себя упоминание о Петербурге (городе Медного Всадника):

Колоссальное библейское лицо Саула, царя избранника, лишившегося силы небесного духа Божия и за то, что Слово Господне отверг. Лице царя. <...>

В этом лице бывшего пророка Саула <...> так близко и нам самим лицо Демона. <...>

Ведь в самом деле наша людская культура отвергла слово Божие и Церковь Его не по случайной причине, не потому только, что попы стали служить скверно, что в церкви все омертвело, но по каким-то более глубоким причинам.

Думаю, иди служение и моление Христу Богу идеально, отошли бы люди и при этом передовые. Надо отвергнуть Слово, как Саул отверг. И за это казнь и мука. И гонит Бог потом, насылая злого духа, который от Бога. Это наш демон. Отгоняем мы отход Пира.

—

И город Всадника напоминает чем-то Его Демона. — О. Ф.). Тоже Новый город. Это противоречие восставший и рай на месте тартара»²¹.

Статью «Скрижали культуры» Иванов принес в редакцию «Нового пути», когда там уже главенствовали философы, вскоре возглавившие новое издание — «Вопросы жизни». 23 октября 1904 г. он оставил в дневнике запись, которая быстро переходит от фиксации дневных впечатлений к размышлению, непосредственно продолжающему только что завершённую статью:

Снес свои скрижали культуры в «Новый Путь». Там Булгаков. Черт его подери, потом Философов²², Мережковский. Я передал Чулкову²³ рукопись и просил передать Булгакову.

²¹ Иванов Е.П. Дневник 1904 г. // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 9. Л. 24 об.–26.

²² Речь идет о Д.В. Философове, с которым к этому времени Иванов был уже давно и хорошо знаком.

²³ Г.И. Чулков был секретарем редакции «Вопросов жизни».

—

Ох уж эти либералы, кто кого почуднее дерзнет. Спортсмены своего рода. Идея-то у них давно внутри умерла. Каменные ослы, а только как бы дерзостнее перед правительством показать на глазах у собратий. О отвращение, отвращение.

—

Весьма частое явление, люди, занимаю<щиеся> обществен<ной> жизнью, теряют себя самих, превраща<ясь> в каких-то спортсменов, кот<орые> поставили себе цели как бы подерзостнее штуку перед властями выкинуть. Право и спорт как машинальность в общем царят. При этом и помину любви нет к жизн<и>, не к Богу. Так пошел и черств как все.

А за дело свое держат<ся> только что<бы> в бездну скуки не сва<ли<т>ся>, а не п<отому что> превыш<е> с<ебя?> и любили его.

Разве дело, не взят<ое> как общее дело, мож<ет> людей как-н<ибудь> оживить, оно м<ожет> развлечь, да²⁴.

В ожидании ответа об участии «Скрижалей...», Иванов продолжает разрабатывать в дневнике тему культуры в ее современном («позитивном») изводе, предполагающем, в частности, полное поглощение личности обществом:

1 ноября. Кажется, нигде так личность, душа челове<ка> не была подавлена, как в нашей позитивной сентимент<альной> культуре. Человек не ценится как ценит<ся> человек, общественный деятель и только. Человек всецело должен принад<лежать> не себе, а обществ<у>. <...> Искали, кричали о свободе души, личности, а сами не знал<и>, чем наполнить эту свободу, не осталась бы она пуста²⁵.

<16 ноября.> Наша культура смотрит толь<ко> на внешнее, не на душу человека, а на человека деятеля. Челове<ка> деятеля и ценит; а что внутри у чело<века> <...> до этого нико<му> нет дела. “Лишь были б желуды!” Культура наша так долго не продержи<т>ся, если не буд<ет> обра<щаться> ко внутрен<нему> в челове<ке>. Этого <нет> от<того>, что в культуру нашу не вошла религия <...>²⁶.

²⁴Там же. Л. 39–39 об.

²⁵Там же. Л. 51 об.–52.

²⁶Там же. Л. 93 об.–94.

Оторвавшаяся от «культы» культура засыхает, опустошается, живет мнимой жизнью «пустышки»²⁷, создавая видимость бурной деятельности своими механическими, автоматическими движениями, умноженными отраженностью в бесчисленных, обставших вокруг, зеркалах. Разглядывание «отражений», самолюбование мертвых кукол-«пустышек» — вот символ современной культуры у Иванова, очень актуальный и для нашего времени, «когда в искании всевозможного рода известности каждый шаг описывается и жизнь превращается в какую-то живую фотографию»²⁸. Вот поэтому второй предлагаемый читателю текст может рассматриваться как непосредственное продолжение первого. Это один из набросков к эссе «Зеркало и автомат»²⁹, над которым Иванов работал три года (1906–1908).

Само эссе, с которым, надеемся, можно будет познакомиться в сборнике «Александр Блок и Евгений Иванов», состоит из нескольких частей-слов: в частности, из описания сна, в котором дети родственной семьи подменены куклами-автоматами, и яркой сценки, рисующей «бытовую» картинку — продажу души дьяволу словно продажу старой книги букинисту. Как это часто бывало с Ивановым, «претекст» легко обнаруживается в дневнике — в записи от 28 марта 1905 г., которая приведена далее в одном из примечаний к публикуемому тексту. «Набросок о продавании души черту» был сделан 10 сентября того же года. В конце апреля 1906 г. после первого посещения «башни» Вяч. Иванова Евгением Ивановым начато эссе «Автоматы». Неотрывно думая об автоматах, «пустышках» и «зеркалах», в ночь на 1 мая он видит знаменательный сон об автоматах и кружении³⁰, и сразу после этого в дневнике появляются все новые и новые записи на эту тему, варьирующие и углубляющие мотивы подмены, «сочинительства», осквернения святыни, самозванства, душевной пустоты,

²⁷На Иванова глубокое впечатление произвел роман Г. Уэллса «Человек-невидимка». Этот образ трансформировался у него в образ «человека-пустышки».

²⁸Цитата из публикуемого ниже очерка, о котором сейчас и пойдет речь. Излишне, думается, пояснять, какие именно ассоциации вызывают сейчас эти удивительно глубокие наблюдения Иванова.

²⁹Иванов Е.П. Зеркало и автомат // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 84.

³⁰См.: *Фетисенко О.Л.* Сон о Башне (По материалам архива Е.П. Иванова) // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 220–225. На погруженность Иванова в тему автоматов повлияли набиравшая все большую популярность индустрия механических игрушек, выставки (паноптикумы) восковых фигур и автоматов (ср. у Блока: «Открыт паноптикум печальный...»), наконец, бурное развитие кинематографа — возможность видеть на экране движущихся «пустышек».

«мистического кокетства» (когда человек даже молится с оглядкой на внутреннее «зеркало») и, наконец, смерти культуры и смерти души.

Публикуемый фрагмент датирован 16 октября 1907 г. Сохранились также два недатированных варианта окончания того же эссе³¹. В основном тексте произведения следует особо выделить эсхатологическое пророчество Иванова об антихристе как «последнем автомате»³². Намек на это содержится и в публикуемом здесь варианте — благодаря многочисленным отсылкам к новозаветным предупреждениям о последних временах. Антихрист показан Ивановым как «грядущий автомат»³³, царь автоматов, воссевший на «седалище Моисеевом», и подобно тому, как Мережковский завершал своего «Грядущего Хама» словами о том, что последнего «победит лишь Грядущий Христос», Иванов всегда держит в памяти (своей и читательской) *эту* надежду. Думая об этом, он и свой родной город, «темный» город Всадника (Демона, Саула), надеется видеть омытым и овеванным свежим ветром «Христа, грядущего с моря»³⁴.

Что же касается «культуры»... здесь Иванов надеялся на то, что она может, пройдя путем зерна, возродиться, вернуться на «путь жизни, путь внутреннего человека»³⁵, коротко говоря — из культуры Демона-Саула стать культурой Давида-псалмопевца. «Требуется, — писал он, — не реставрация, не обновление, но колоссальное перерождение нашей жизни. <...> сознательно должно совершиться то ожидаемое перерождение, которое перероди<т> всю нашу опостылевшую жиз<нь> <...> и станем мы сильными в слове и деле»³⁶.

³¹ *Иванов Е.П.* 1) [Черновые записи, наброски] // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 41. Л. 161–162; 2) Зеркало и автомат [Вариант] // Там же. Ед. хр. 82. Л. 26.

³² «И последний великий Автомат будет сам Антихрист, который придет и воссядет на престоле славы, и соберутся к нему народы многие, и поклонятся ему как Владыке жизни Христу, и когда поклонятся, так вдруг всем ясно станет, что это Автомат» (*Иванов Е.П.* Зеркало и автомат // Там же. Ед. хр. 84). Ср. в черновом наброске: «...Антихрист есть великий Автомат, великий Мертвец» (Там же. Ед. хр. 82. Л. 26).

³³ Аллюзия на известное эссе Мережковского «Грядущий Хам» (1906).

³⁴ Характерное для дневников Иванова (начиная с 1904 г.) именование. Ср. с финалом эссе «Всадник»:

«И как двое бесноватых у моря вышли навстречу к грядущему с моря Христу и исцелились, так и двое всадников наших <Всадник Медный и «всадник бедный» — Евгений. — О. Ф.> выйдут к морю навстречу Ему, грядущему в буре с моря.

И встанет резвое лицо, чаемое в резвом плеске весеннее синих вод и резвом блеске синих небес и в резвом запахе петербургской воды и мокрой щепы» (*Иванов Е.П.* Всадник. Нечто о городе Петербурге // Белые ночи: Альм. СПб., 1907. С. 89—90).

³⁵ Слова из статьи «Университет».

³⁶ Цит. по: *Фетисенко О.Л.* Из дневника «петербургского мистика». С. 283. Дневниковая запись от 25 октября 1906 г.

Текст «<Скрижалей культуры>» печатается по беловому автографу из коллекции М.С. Лесмана (ИРЛИ. Ф. 840; фонд находится в стадии обработки), набросок к «Зеркалу и автомату» — по автографу из фонда Иванова³⁷. В прямых скобках приводится текст, зачеркнутый автором, в угловых — редакторские конъектуры.

Евгений Иванов

<Скрижали культуры. Культура и культ>
<1904>

23 октября

То или другое сознание, убеждения оказывают влияние на жизнь, но не они дают жизнь; силу деятельной жизни дает более глубокое начало, вера, это пламя, горящее и движущее нас во время наших увлечений; она дает жизнь, убеждения же так или иначе влияют только на нас. Приходит время, когда отнимается, уходит вместе с увлечениями вера от нас, и тогда остается душа наша пуста, и мир пуст для нас, тогда никакие, прежде воодушевляющие, убеждения, ни самопопукания не могут оживить остывающего и окаменевающего человека в какой-то развратной спячке.

Не случайно в корне слова культура слышится культ. Если то или другое культурное направление, господствующее в обществе, перестало бы быть в корне своем культом (душа которого вера, т.е. сила, водящая нас в наших увлечениях), то как бы ни было сложно и велико здание ее, оно не устояло и перед малым напором ветра, рухнув, как засохшее прогнившее дерево, вместе с вороньими гнездами на ее ветвях.

Ведь для очень, очень многих, фактически, культура в жизни занимает место религии; поэтому, естественно, что, хотя и не вполне сознательно, разные общественные собрания ради культурных целей становятся своего рода богослужесбными собраниями, представители культуры — «кумирами», земными богами, «первыми», «пастырями», все же культурное общество является «живыми камнями» живого храма культуры, «стадом» не в позорном, хамском, смысле этого слова, а в царском, как свободное подчинение авторитетным голосам культуры.

³⁷ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 41. Л. 153–158.

Конечно, ярко выразиться характер культа в культуре может только при сильном увлечении, которое бывает в молодости, когда от увлечения горят глаза и щеки, горят тою напряженной силою, верою, делающею общество жизненным, деятельным и верящим в свое дело, в авторитет своей культуры.

Верить в авторитет культуры, это значит считать ее Истиною непогрешимую; оттого и увлекаются люди ею; но огонь увлечения гибнет как только в общество проникло сомнение в истинности данной культуры (напр<имер>, позитивной). Сомнение же в истинности является всякий раз, как *две скрижали*, на которых зиждется все здание общественной культуры с ее храмами, богами и людьми, *не являются соединенными в жизни, но распавшимися*, ибо твердая уверенность «от начала» живет в людях, противоречащая всем доводам человеческого рассудка, что та культура истинна, где обе эти скрижали неразрывно соединенными явятся.

<Зеркало и автомат Фрагмент ранней редакции>

.....
<от>вратительно долго еще, помню, ныло, как будто эти удары человека-куклы не были только сном.

Или другой раз попадаете вы в оживленное общество: кругом барышни, кавалеры: все разговаривают, смеются, суетня, беготня, танцы... Вы находите какую-нибудь симпатичную барышню или молодого человека, начинаете с нею или с ним говорить, рассказывать с жаром о пережитом вами, выворачивая самые тайники своей души, и вдруг ужас! гадость!.. перед вами не оживленный собеседник, а кукла... Оглядываетесь и видите, что и кругом все давно стоят, застывши окостеневшими куклами в нелепых позах; «притон автоматов!..»

Впрочем, подобное и не во сне только бывает; мне кажется, Гоголь в «живой картине» финала «Ревизора» хотел показать это самое превращение автоматов в подлинный вид свой; точно завод кончился и стали куклы как стояли.

Тут ужас, отвращение и тревога чувства самосохранения; и странный щекочущий смех, какой бывает при осязании скользкой зеркальной плоскости.

Я бы назвал еще автомата «человеком-пустышкой»³⁸.

«Человек-пустышка» — это такой человек, который *по-видимому* полон жизни, на самом же деле *пуст*, пустышка, ибо в нем души-жизни — нет. По

³⁸ Слово из речевого обихода Блока и Иванова, которое неоднократно используется в записях о Блоке, датированных серединой 1920-х гг.

самим себе можем судить, чем должен быть этот человек пустышка, потому что семена его в каждом из нас есть, и чем дольше время идет, тем больше и больше таких семян в людях, и растет, растет в нас человек-пустышка, автомат, так что, по слову Евангеля, мы здесь «по самим себе судим, *чему* быть должно»³⁹, именно *чему*, а не кому *быть-то должно*, ибо он не Кто, а *что*.

Существует глубокая связь между автоматом, этим человеком-пустышкой, и зеркалами. Недаром зеркала играют такую большую роль в музеях автоматических кукол; зеркальное отражение так напоминает автоматов, что, думаю, не из зеркальной ли пустоты они и вылезли-то на свет Божий, ибо что такое автомат, как не то же пустое зеркальное отражение, только воплотившееся и ходящее по белу свету.

Смотря в зеркало, мы не себя там видим, не себя, а себя человеком-пустышкой: в зеркале человек тот да не тот, и все что он делает, делает так да не так, как живой человек. В зеркале человек видит не себя, а своего двойника-пустышку, видит себя автоматом.

Из этого свойства зеркал превращать в себе человека в автомата, как бы высасывая из него, подобно вампиру, кровь жизни, из этого странного свойства зеркал вытекает наша современная зеркальность. Зеркальность — ужасная болезнь. Это чудовище пустое, пожирающее все наши чувства при самом их зарождении.

Кто заражен этою болезнью, тот уже не живет жизнью, а живет своим зеркальным отражением, не живет, а лишь только отражается, и нет в нем полноты, но одна лишь зеркальная пустота. Потому все время у него *левая рука видит, что делает правая и все дела свои он делает с тем, чтоб его видели люди*⁴⁰; и заметьте, как изменяются движения и выражение лица человека, когда он, разговаривая, все посматривает в зеркало, как он там выглядит разговаривающим. Не появляется ли в нем что-то автоматическое, куклообразное, и не начинает ли уже он жить отражением своим, а не жизнью, не превращается ли он уже в человека-пустышку, куклу-автомата.

Здесь приходят в голову странные легенды о вампирах, мертвецах, подобно зеркальным отражениям, живущим кровью, высосанною у живых, и не поэтому ли сродству с зеркальными отражениями они не отражаются в зеркалах, как и люди, «продавшие душу черту», по легендарным сказаниям, ибо чему и отражаться, когда сами они — отражение пустое.

³⁹Ср.: «Зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?» (Лк 12:57).

⁴⁰Парафразы: Мф 6:3; 23:5.

Человек, зараженный зеркальностью, в своем роде продал душу черту. «Все дела свои он делает с тем, чтоб его видели люди», его «левая рука все время видит, что делает правая», и он «получил уже награду свою»⁴¹, как сказано в Евангелии. Эта полученная уже «награда» не есть ли та плата, которую человеку дает чорт за проданную душу.

В наш век какой-то стихийной зеркальности, когда в искании всевозможного рода известности каждый шаг описывается и жизнь превращается в какую-то живую фотографию, представление кинематографа, в уличный эпизод, а не факт, — в наш век продажа души черту может стать массовым явлением.

Что же манит массы к продаже души? — Искание славы друг от друга, искание известности ради известности: для этого все описывается, всю душу и тело хотят *превратить в книгу*, которую бы читали все и прославляли бы, так-то превращаются люди в автоматов, пустышек, в ходящих мертвецов, в *книжников* и фарисеев⁴².

И мне представляется иногда возможным, что вдруг где-нибудь на одном из наших людных проспектов, положим, на Литейном⁴³, откроется лавочка с сенсационною вывескою «Покупаю и продаю души свежие и подержанные». И пойдут в эту лавочку разные человеки со свертками, завернутыми больше в газетную бумагу: а в свертках-то души их будут свежие и подержанные. И души, проданные черту, — ибо как же без черта душу продать, — будут покупаться у него, как интересные романтические приключения, с заманчивым пикантным сюжетом⁴⁴.

⁴¹Ср.: Мф 6:2.

⁴²Иванов использует устойчивое евангельское выражение.

⁴³На Литейном проспекте в XIX в. существовало много букинистических магазинов.

⁴⁴Ср. в дневнике 1905 г. запись от 28 марта, сделанную после беготни по лавкам букинистов в тщетной попытке продать старые книги из домашней библиотеки: «Сегодня продавал книги, бегал по букинистам. Одни покупали, но давали очень мало, другие совсем не брали, говори<ли>: есть уж много у нас, на полках стоят, многие приносят. Другие: “хотите рублик”, и как не соглашался за “рублик”, то не останавливали и внимания больше не обращали. Я ходил снявши шапку, это помога<ет>, и то не брали. Одним словом, приходилось почти унижаться, чтоб только развернули и посмотрели и дали цену, которая прежде казалась минимальной. Главное все говорили: посмотрите, у нас на полках стоят уже несколько таких экземпляров, и еще издание старое-старое.

И вот пришло мне в голову уже потом, что может быть такой город, вместо букинистов жил бы *чорт души покупает*.

И вот все ходят и продают прямо за бесценок ему. Так в руках сверток газетной бумаги четырехугольный завязан веревкой. Это и есть завернутая душа в газетную бумагу <...>.

Что же делается с продавшим душу черту? — да, по-видимому, ничего: все, по-видимому, остается по-старому, но он уже не человек, а кукла, пустышка-человек, зеркальное отражение. И как зеркалу одинаково возможно, одинаково способно, ибо одинаково пусто без жизни, — сейчас отразить какой-нибудь добродетельный поступок, отразить даже образ Христа, и сейчас же на том же месте изобразить гнуснейшую гнусность и образ Дьявола, — так и человеку-пустышке, автомату сейчас возможно быть с вами очень любезным и потом вдруг разбить вам голову или, глазом не сморгнув, раздавить ребенка: вот почему автоматы внушают тревогу чувства самосохранения. И все в человеке-пустышке, автомате, делается как на скользкой поверхности зеркала: и отвратительно и странно смешно, как от какой-то щекотки, осязая пальцами эту прозрачную поверхность; и не от этого ли «мертвые души» — смешны?

И тот, кто продает, и тот, кто покупает души у черта, заражается зеркальностью чертовой куклы. Люди делаются как автоматы и на все смотрят как на представление кинематографа и даже на страдание⁴⁵. Чертова кукла автомат грянет на город, тогда автоматы вылезут из всех углов своих темных

Так-с... Такие же как у букинистов маленькие лавчонки и написано: покупаю и продаю души. На окнах в витринах они выставлены, разные, есть более старые издания, есть более новые. В переплетах, без переплетов. Подержанные или совсем новенькие. Публика ходит мимо, нисколько не удивляет<ся>, привыкла... Любители рассматривают души в витринах на окнах. Иные заходят, покупают для прочтения души, проданную черту. Она уже не годится так в употребление, но ее интересно почитать. Особенно для писателя, он матерьял себе тут найдет. «Есть души совсем-с свеженькие, девушка <...>. Продали, грусны были. Мы им <...> прибавили. Не дорого, сами просили. Всего 8 гривен. Мы уже от себя приб<авили> пяток. Не угодно ли посмотреть будет. Забавненькие мыслишки там <...> есть. Забавно, забавно-с и главное свежо. Купите, не дорого продам вам, по случаю достал. Хоть за 6 рублей». Говорил это сам черт, прод<ает> и покупает. <...>

– 6<-й> год торгуем. Выгодно.

Шибко идет дело. Посмотрите, несут сколько. За грош продают. Да ей-боже, не выгодно покупать.

Говорят, в былое время продавали души за большую цену. В средние века. Уж сам ухаживаешь, ухаживаешь, чтоб только душу заполнить. И действитель<но> не жаль и деньги за нее дать. <...> А нынче посмотрите, что за народ пошел. Жизнь-то не в грош не ценят. И души продают це<лым> гуртом, задаром рады отдать, да и отдали бы, да только вот деньги им нужно ждать» (Иванов Е.П. Дневник 1905 г. // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 65 об.–67).

⁴⁵По поводу зрителей «несчастных случаев» в кинематографе Иванов говорит, что они испытывают «сладострастие, переодевшееся состраданием», и делает такой прогноз: «Боятся жизни и ходят потому в кинематографы. И когда, прививши в себя кинематограф, выйдут в жизнь, то не будут бояться жизни, ибо жизнь для них превратится в кинематографическое представление» (цит. по: Фетисенко О.Л. Проповедник Нагорной радости. С. 366; запись от 22 января 1908 г.). О «кинематографических представлениях» он замечательно высказывается как о «представля-

и начнут давить, бить всех, кого ни попало, всех живущих, начиная с животных, и люди будут издыхать от страха в ожидании «*грядущих* на вселенную»⁴⁶ грядущих автоматов...

«Горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры, которые все дела свои делают с тем, чтобы их видели люди», и «левая рука их все время видит, что делает правая», — горе вам, книжники, фарисеи, лицемеры, ибо вы автоматы, порождение автозеркальности, «порождение ехиднино»⁴⁷, порождение будущих и грядущих на вселенную автоматов, имя которым Смерть. Люди будут издыхать от страха в ожидание грядущих на вселенную. Кто эти грядущие будущие, как не автоматы, чертовы куклы, имя котор<ым> Смерть⁴⁸.

«На Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи»⁴⁹, — и вспоминаются детские сны, от которых просыпался с криком ужаса весь в холодном поту. Как бывает в снах об автоматах, вы подходите к человеку, к которому вся душа рвется от восторга, перед которым изливаешь душу до ее тайников и вдруг оказывается перед вами не он, а он — автомат, «пустышка» на месте святом, «на Моисеевом седалище» в своем роде. С неистовым криком задыхаясь, — *издыхая от страха* и отвращения, кидаетесь вы бежать вон, куда глаза глядят.

Так и сказано: «Когда увидите *мерзость запустения*, стоящую на <святом> месте (читающий да разумеет), тогда находящиеся в Иудее *да бегут* в горы»⁵⁰.

«Горе же беременным и питающим сосцами в те дни»⁵¹, ибо грядущий автомат, вставший со своего «седалища Моисеева», будет мстить всем *живым*, и *потому* особенно беременным и кормящим сосцами, будет мстить как зверь, кидающийся на тех, кто бежит от него.

«Тогда будет такая скорбь, какой не было от начала мира до ныне и не будет»⁵².

«И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы (от автоматов) никакая плоть: но ради избранных сократятся те дни»⁵³.

ющей жизнь пустоте» (Фетисенко О.Л. Проповедник... С. 367; из набросков к статье «Модные мотивчики», начатой в ноябре 1908 г.).

⁴⁶Ср.: «...люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную» (Лк 21:26).

⁴⁷Мф 3:7; 12:34; 23:33; Лк 3:7.

⁴⁸Аллюзия на Откр 6:8 («...и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя “смерть”...»).

⁴⁹Мф 23:2.

⁵⁰Мф 24:15.

⁵¹Мф 24:19; Мк 13:17; Лк 21:23.

⁵²Ср.: Мф 24:21; Мк 13:19.

⁵³Мф 24:22.

И как избежать всех сих *будущих* автоматов и предстать пред Сына Человеческого?

Не перебить ли все зеркала, как источник порождения автоматов; но так поступают сумасшедшие, — это безумие. Потом это некультурно, ибо что такое наша культура, как не кукла, отражение в зеркале Прекрасной дамы.

Как избежать нам всех сих *грядущих будущих* автоматов?

«*Бодрствуйте на всякое время, и молитесь*⁵⁴, [да сподобитесь избежать всех сих *будущих* <бедствий> и предстать пред Сына Человеческого]...»

Но что значит бодрствуйте и молитесь?...

16 окт<ября 1> 907

Источники и литература

1. Аксененко Е.М. Долг памяти (Д.Е. Максимов как исследователь жизни и творчества Е.П. Иванова) // Христианство и русская литература. Сб. 7. СПб., 2012. С. 139–175.
2. Аксененко Е.М. Иванов Евгений Павлович. Фонд 662. Опись 2 // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2011 год. СПб., 2012. С. 866–873.
3. Александр Блок в дневнике Е.П. Иванова (1903–1941) / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. О.Л. Фетисенко // Александр Блок: Исследования и материалы. <Т. 4>. СПб., 2011. С. 311–436.
4. Белый А. О Блоке: Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи. М., 1997.
5. Блок А. Записные книжки. 1901–1920. М., 1965.
6. Воспоминания и записи Евгения Иванова об Александре Блоке / Публ. Д.Е. Максимова и Э.П. Гомберг // Блоковский сборник. <Сб. 1>. Тарту, 1964. С. 362–424.
7. Иванов Е.П. [Воспоминания об А. Блоке] // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 81.
8. Иванов Е.П. Всадник. Нечто о городе Петербурге // Белые ночи: Альм. СПб., 1907. С. 73–91.
9. Иванов Е.П. Дневник 1904 г. // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 9.
10. Иванов Е.П. Дневник 1905 г. // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 12.

⁵⁴Лк 21:36. В прямых скобках дан зачеркнутый Ивановым текст.

11. *Иванов Е.П.* Зеркало и автомат // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 84.
12. *Иванов Е.П.* Зеркало и автомат [Вариант] // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 82. Л. 26.
13. *Иванов Е.П.* Университет // Вопросы жизни. 1905. № 4/5. С. 264–267.
14. *Иванов Е.П.* [Черновые записи, наброски] // ИРЛИ. Ф. 662. Оп. 1. Ед. хр. 41.
15. *Ильюнина Л.А.* Иванов Евгений Павлович // Русские писатели, 1800–1917. Т. 2. М., 1994. С. 379–380.
16. Истории «Новой» христианской любви: Эротический эксперимент Мерещковских в свете «главного»: Из «дневников» Т.Н. Гиппиус 1906–1908 годов / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. М.М. Павловой // Эротизм без берегов: Сб. ст. и материалов. СПб., 2007. С. 391–455.
17. *Максимов Д.Е.* Александр Блок и Евгений Иванов // Блоковский сборник. <Сб. 1>. Тарту, 1964. С. 344–361.
18. В.В. Розанов в дневнике и незавершенных воспоминаниях Е.П. Иванова. Письма Розанова к Е.П. Иванову / Публ. О.Л. Фетисенко // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2003–2004 годы. СПб., 2007. С. 439–515.
19. *Фетисенко О.Л.* «...Вечно падать и никогда не разбиваться о камни» («Петербургский мистик» в мире Ибсена // Творчества Хенрика Ибсена в мировом культурном контексте. СПб., 2007. С. 81–95.
20. *Фетисенко О.Л.* Евгений Иванов как читатель и «герой» Достоевского // Достоевский и мировая культура: Альм. № 23. СПб., 2007. С. 145–156.
21. *Фетисенко О.Л.* Из дневника «петербургского мистика» (Евгений Иванов и его эсхатологические воззрения) // Эсхатологический сборник. М., 2006. С. 273–285.
22. *Фетисенко О.Л.* Проповедник Нагорной радости («Петербургский мистик» Евгений Иванов) // Христианство и русская литература. СПб., 2006. Сб. 5. С. 323–390.
23. *Фетисенко О.Л.* Сон о Башне (По материалам архива Е.П. Иванова) // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб. 2006., С. 220–225.

Т.Н. Резвых

АНТРОПОДИЦЕЯ О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Рецензия на: *Павлюченков Н.Н.* Религиозно-философское наследие священника Павла Флоренского. Антропологический аспект. М.: ПСТГУ, 2012. 288 с.

Отец Павел Флоренский — несомненно, один из самых изучаемых и издаваемых русских мыслителей Серебряного века (в этом отношении больше «повезло», пожалуй, только его многолетнему другу и корреспонденту В.В. Розанову). Под руководством игумена Андроника (Трубачева) в нулевых годах вышло 6-томное собрание сочинений о. Павла, а в 2012 г. составлен проект нового, точно соответствующего плану самого мыслителя, 15-томного собрания трудов¹. Библиография по проблематике антропологии у Флоренского насчитывает десятки статей и две диссертации. Книга Н.Н. Павлюченкова была написана на материале одноименной кандидатской диссертации, защищенной по богословию в Православном Свято-Тихоновском Гуманитарном Университете. Несмотря на то, что в заглавии книги вынесен религиозно-философский аспект, несомненно, стратегическая задача автора — показать принципиальную значимость трудов Флоренского как религиозного философа для современного православного богословия. Религиоведам и историкам русской философии известно, что русская религиозная философия родилась в ситуации, когда официальное богословие не всегда отвечало задачам христианского просвещения, когда аудитории «стало непонятно ни зачем человеку становиться и быть теологом или религиоведом, ни зачем нужно читать то, что ими написано»², в силу чего русским философам, находившимся во враждебном окружении секуляризованного мира (вспомним хотя бы полемику П.Д. Юркевича и Н.Г. Чернышевского), пришлось вновь запускать «механизм религиозного обращения». Но, увы, тому, кто рассматривает Флоренского как живого, актуального богослова, все

Татьяна Николаевна Резвых — кандидат филологических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Мемориального Дома-музея С.Н. Дурлыгина (hamster-70@mail.ru).

¹Фонд науки и православной культуры священника Павла Флоренского. URL: <http://florenskyfond.ru/o-florenskom/proekt-sobraniya-sochineniy.html> (дата обращения 08.09.2014).

²*Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2013. С. 15.

еще необходимо доказывать правоту слов Сергея Фуделя, что у его поколения именно после чтения книги «Столп и утверждение истины» «ум наконец нашел свою потерянную родину, то теплейшее место, где должно быть его стояние перед Богом. Мысль оказалась живущей в какой-то клетке сердца, где в углу, перед иконой Спаса, горит лампада Утешителя <...> легко и радостно читались послания Апостолов, рассказы патериков о святых, пронизанных светом Утешителя, описание древних икон и храмов, тайноводственные слова отцов Церкви о преображенной твари, но никак не диссертации на тему “К вопросу о развитии тринитарных споров” или мертвые “Курсы догматического богословия”»³.

Специфика антропологии о. Павла выявляется уже в первой главе книги, посвященной духовному становлению мыслителя. Автор связывает воедино две принципиальные идеи, часто дающие повод обвинять Флоренского в увлечении мистикой и, соответственно, «неправославии» и «еретичестве». Существо первой в том, что всякое знание является припоминанием мира трансцендентного, из чего вытекают два следствия: во-первых, «древнейшее, общечеловеческое мировоззрение» является наиболее близким к истине, а, во-вторых, нет ложных религий, каждая несет в себе, по крайней мере, часть Истины. Вторая — «наличие у всей эмпирической твари вечного, уже освященного и обоженного “корня”» (с. 19). Наша духовная сущность свята, именно ее-то мы и припоминаем в познании. Наше «касание мирам иным» — есть не просто прикосновение к трансцендентному, абсолютно запредельному нам, но переживание той внутренней сущности, носителем которой мы являемся и которая скрыта «под корою вещества бесстрастной». Это представление, являющееся принципиальной особенностью русской философской мысли (начиная с Григория Сковороды), объясняет характерную для Флоренского идею теснейшей онтологической связи личности и рода. С другой стороны, именно то, что внутреннюю сущность человека нужно обнаруживать, находить, искать, выявляет и оборотную, темную сторону личности, т.е. ее антиномию: сущность человека затемнена его греховным своеволием, поэтому эмпирический человек занимает «невысокое место в иерархии Бытия» (с. 37). Так, по мысли автора, «мистический опыт» Флоренского оказывается подлинно духовным. Попутно заметим, что связь этих двух идей позволяет автору отметить и специфику понимания времени Флоренским (к осмыслению времени он возвращался на протяжении всего своего творчества, начиная со статьи «О типах возрастания» и заканчивая «Философией культа») как временного раскрытия вечности, развития того, что изначально сверхвре-

³Фудель С.И. Собрание сочинений. В 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 37.

менно: «философ лишь разворачивает во времени то, что дано ему в Вечности, а голос Вечности более всего звучит в раннем детстве» (с. 39).

Автор стремится диалектически обосновать, с одной стороны, наличие глубокого перелома в творчестве Флоренского, связанного с его отходом от концепции оправдания Бога и человека (теодицеи и антроподицеи) периода «Столпа» и обращением к учению свт. Григория Паламы о Божественных энергиях, произошедшем в период возникновения имеславческого спора, а, с другой, «глубокую органическую связь “Столпа” и поздних работ» (с. 45). В целом Н.Н. Павлюченков придерживается позиции единства взглядов раннего и позднего Флоренского.

В этой главе «на полях» сделано принципиально важное замечание относительно специфики творчества Флоренского: «если в процессе какого-либо исследования мы не пришли к противоречию, то, значит, мы находимся очень далеко от истины» (с. 30). Эта интерпретация автором мысли Флоренского раскрывает ключевую роль Канта в творчестве мыслителя — если наше знание формулируется только в виде антиномии, значит, мы близко подошли к той границе, за которой находится непостижимое рациональным путем, т.е. к истине — что в очередной развенчивает миф о неприятии и незнании Канта русскими философами.

Вторая глава книги «Человек в мире и перед Богом» начинается с исследования места в творчестве Флоренского античного (языческого) взгляда на соотношение мира и человека. Н.Н. Павлюченков фиксирует следующую антиномию, вновь указывающую на ту особенность взгляда Флоренского, о которой уже шла речь в первой главе: поскольку языческие боги суть только чистые видимости, поверхностные образы, не отражающие сущности мира, языческое мировоззрение страдает феноменализмом, язычник «не знает в мире ничего реального, он боится проникнуть за очертания “кожи вещей”, где для него сокрыты лишь хаос и ужас» (с. 83). Но поскольку языческая мысль, равно как и всякое знание, есть все же припоминание мира горнего (а феномен есть не что иное как явление сущности), то и в христианском мировоззрении обязательно присутствует момент язычества, а если бы он совершенно отсутствовал, это доказывало бы несовершенство Церкви Христовой. Общечеловеческие корни идеализма, т.е. олицетворение природных стихий, безусловно, присутствуют и в церковной поэзии. Следовательно, когда в Октоихе Христос называется «плодовитой лозой», или «незаходящим солнцем», это «необходимо понимать реально, онтологически» (с. 83–84), стихии одушевлены и сознательны. Именно вследствие это-

го отец Павел предлагал включить в Церковь и Космос, понимая Церковь как Софию, содержащую в себе «всю тварь». Автор монографии тем самым стремится продемонстрировать церковное обоснование идеи Софии у Флоренского, приведшей его к идее оцерковления природы. Иначе окажется, что космические сравнения и образы богослужебных текстов не указывают на реальность, а остаются в области литературных сравнений. Но для о. Павла, как мы знаем, символизм был действенным миропониманием, поэтому слово являлось не феноменом, не пустым знаком, оторванным от сущности, а энергией сущности, неотъемлемой от самой сущности.

Второй параграф второй главы автор посвящает необычной для русской философии идее Флоренского «мистической анатомии», смысл которой в том, что именно тело человека является границей человеческого и природной сфер. Это означает, что тело не есть только внешняя, мертвая плоть, оно насквозь одухотворено, пронизано личностным началом, область не-Я находится в единстве с Я, из чего следует, что внешняя природа, Космос, физическое, благодаря природному началу в человеке понимается как нечто одухотворенное. Этот способ решения проблемы унии (общего, природного, безличного) и ипостаси (личного, уникального) таков, что мир и человек едины, что «выделение человека из мира невозможно» (с. 91).

Итак, София, заключающая в себе всю тварь, Человечество и Церковь, есть, как смело говорит Флоренский, «Четвертая Ипостась». Н.Н. Павлюченков показывает, что означает этот странный, получивший скандальную известность тезис. Он обращает внимание на то, как в «Столпе» доказывается Троичный догмат в аспекте «триединства Истины». Именно из Троичности Истины, единсущности именно Трех Личностей и следует несамостоятельность Софии как многоединого существа обоженных личностей, необходимость ее участия в Божественной жизни. София есть организм тварных идей, *не единсущных* Троице. А если так, то название ее «Четвертой Ипостасью» тем самым отделяет ее от Троицы. Тем не менее, для Флоренского этот тварный мир участвует в жизни Божества. Он предвечно существует в Боге, т.е. существует в вечности и одновременно первозданен и предшествует эмпирическому. Однако встает вопрос: какую вечность имеет здесь в виду Флоренский: вечность Бога или тварную вечность (вечность как время, лишённое движения)? Автор монографии не скрывает, что Флоренский подразумевает именно первое. У Флоренского тварь сначала существовала в божественной вечности, затем, перейдя во время, пала. В мироздании происходит катастрофа, в результате которой предмирное,

вечное, извращается, падает, превращаясь в эмпирическое, греховное. Это по сути дела оригеновское решение проблемы творения: «примечательна параллель с Оригеном, когда Флоренский разделяет творение в Вечности и появление эмпирического мира в результате “перехода” твари из Вечности во Время. Эмпирический мира оказывается более низшей онтологической реальностью с меньшей “бытийной” напряженностью по сравнению с “полнобытийным” и безусловно ценным уровнем Божественной Вечности» (с. 103).

Несмотря на то, что «выделение человека из мира невозможно», в теории познания Флоренского неожиданно на первый план выдвигается именно человек. Суть не только в том, что *человек* припоминает идеи, осуществляя знание как создание символов. Из анализа Н.Н. Павлюченкова следует, что это знание как припоминание идей свидетельствует о том, что символы, в выявлении которых заключается знание, не измышляются, а черпаются человеком из глубин его собственного существа. Подлинное знание появляется при нисхождении души из горнего в дольний мир, человек путешествует по Небу. Знание как припоминание небесного (доказательством чего являются сновидения) как раз и свидетельствует о наличии в человеке «ноуменального центра, находящегося в изначальном, извечно обоженном состоянии» (с. 134), поэтому возродиться, очиститься, обновиться, духовно возрасти человек может только «из своих же собственных недр» (с. 134). Ноуменальное ядро в человеке неслиянно и нераздельно с эмпирическим явлением человека, оно проявляется в эмпирическом как его сущность, оно же является тем изначальным, первоизданым светом, который человек в себе должен воплотить. Еще в «Столпе» речь шла о том, что грехопадение происходит, когда эмпирия становится самостоятельной, отделяется от ноуменального ядра. Поэтому для личности открываются только два пути: либо подчинить эмпирический характер субстанциальному началу, преодолеть себя в подвиге, преодолевающем злую самость, либо замкнуться в своей греховной гордыне. Идеальное состояние человека такое: вся эмпирия подчиняется свободе, все силы собраны вокруг ноуменального ядра, и личность работает над собой, стремясь к святости. В этом состоит путь духовного возрастания. Эта мысль о. Павла обнаруживает предельный антропологизм его онтологии: Бог дает возможность открыть в человеке те горизонты, что изначально в нем уже заложены.

Ноуменальное ядро в человеке только и позволяет ему, нисходя из мира горнего, обретая мистический опыт, облекать его в символические образы. Эту символическую онтологию Н.Н. Павлюченков сравнивает с символической он-

тологией преп. Максима Исповедника. В обоих случаях речь идет о понимании вещественного как, в конечном счете, уплотнения духовного мира, о том, что мир духовный отпечатлен на всем чувственно мире, поэтому видимое должно познаваться именно посредством невидимого.

Итак, человек и мир имеют уже в Божественном плане бытия обоженные идеальные основания, что является трактовкой учения преп. Максима Исповедника о божественных логосах как причинах и целях вещей, предсуществующих в Боге⁴. Согласно версии Флоренского, они именно предсуществуют, согласно В.Н. Лосскому и прот. И. Мейендорфу, они не имеют предвечного существования, а могут рассматриваться только как предвечный замысел. Это не разные учения, а разные интерпретации одного и того же учения, имеющие равные права на существование.

Если вторая глава повествует общему положению человека в бытии, его соотношению с космосом, то третья глава посвящена устройению человека. Здесь автор начинает с фиксации у о. Павла антиномии: тварь является именно тварью (а не тварно-нетварным бытием, как на том настаивает, скажем, Л.П. Карсавин), но причастна Сущности Божества. Исследователь считает, что это не приводило к пантеизму именно потому, что Флоренский понимал Софию как нечто единое, не разделяя ее, в отличие от В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова, на тварную и нетварную, «с опасностью так смешать их в одной общей реальности, что София действительно станет “рядом” с Пресвятой Троицей как Четвертая, Божественная Ипостась» (с. 145). Флоренский все же считает ее только тварью. С этой позицией исследователя, пожалуй, можно согласиться. Соловьев в ранних работах считал Софию и Логос производением двух полюсов Абсолюта, и ввел различие тварной и нетварной Софии именно для того, чтобы избежать смешения Софии с Божественной Сущностью. Для Булгакова даже периода «Агнца Божия» София нетварная есть самооткровение Троицы, а София тварная есть повторение Бога в творении. У Флоренского пропасть между нетварным и тварным выражена гораздо отчетливее.

Затем исследователь предпринимает экскурс в святоотеческое учение о человеке. Святые Отцы говорят то о двусоставности, то о трехсоставности человека, что указывает, прежде всего, на сложность самой проблемы. В конечном итоге историк философии считает возможным провести параллель между кон-

⁴Петров В.В. «О трудностях» XLI Максима Исповедник: основные понятия, источники, истолкование // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / под общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М., 2005. С. 162.

цепциями Флоренского и святителя Игнатия (Брянчанинова), писавшего в своем «Слове о смерти» о вещественности всякой твари. Оба автора, на взгляд исследователя, сглаживают различие тварного духа и материи, настаивают на совмещенности, взаимодействии в человеке этих двух миров, сглаживают их различия. Н.Н. Павлюченков напоминает, что об этой тайне единства чувственного и духовного, видимого и невидимого, писали и свт. Григорий Богослов и преп. Иоанн Дамаскин, и свт. Григорий Нисский.

Можно сказать, что в целом позиция автора монографии состоит в том, чтобы смело обсуждать самые спорные и сомнительные с точки зрения ортодоксии идеи о. Павла, стремясь взвешенно и аргументировано анализировать их предпосылки, смысл и теоретические следствия, и одновременно выявлять ценность его богословских идей. Это тем более непросто, помня, что авторитетный православный богослов XX века, прот. Георгий Флоровский, обвинил книгу «Столп и утверждение Истины» в богословской прелести⁵. Критически анализируя позиции Н.А. Бердяева, прот. В. Зеньковского и других ранних исследователей творчества Флоренского, Н.Н. Павлюченков вновь напоминает о давно назревшей задаче нового прочтения русской религиозно-философской мысли, отхода от старых оценок, основанных зачастую на не слишком подробном знакомстве с творчеством. Так, Н.Н. Павлюченков пришел к выводу, что Зеньковский писал главу о Флоренском, основываясь фактически только на «Столпе» и статьях «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) и «Смысл идеализма» (1915).

Исследователь в «Приложении», посвященном анализу точек зрения на антропологию Флоренского, отмечает разногласия специалистов. Авторы до сих пор спорят, «сказал ли Флоренский о человеке что-то такое, что заслуживало бы внимания и обсуждения» (с. 247). Эти споры соседствуют с уничижительными оценками, данными антропологии Флоренского Р.А. Гальцевой и Н.К. Гаврюшиным (идушими в направлении, заданном о. Георгием Флоровским), которые зачастую служат основанием для оценок тех, кто Флоренского уже вовсе не читал. Н.Н. Павлюченков, не соглашаясь ни с К.Г. Исуповым, полагавшим, что антропология отцу Павлу не удалась⁶, ни с С.М. Половинкиным, трактующим Флоренского как персоналиста⁷, ставит своей задачей дать полноценную

⁵Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 494.

⁶Флоренский П.А.: Pro et contra / сост. К.Г. Исупова. СПб., 1996. С. 559–560.

⁷Половинкин С.М. Флоренский: Логос против Хаоса. М., 1989.

реконструкцию антропологии Флоренского, основываясь на всем его творчестве, вплоть до воспоминаний и переписок.

Читая выводы третьей главы книги и «Заключение», невольно вспоминаешь справедливые слова русского мыслителя, специалиста в области истории Церкви, почетного члена Московской духовной академии, Ф.Д. Самарина, сказанные им еще в начале прошлого века: «Церковь земная живет в условиях пространства и времени, а не пребывает в вечном покое и неподвижном обладании уже достигнутым совершенством. Поэтому в ней постоянно совершается внутренняя работа сознания, которая стремится все глубже усвоить себе ту истину, которая Церкви поведана и которую она должна все больше проникаться, а следовательно все более уяснять ее своим членам»⁸. И далее: «Церковь не может говорить одним и тем же языком, не может повторять одни и те же формулы. И словесная, и логическая форма, в которую облакается церковная жизнь, неизбежно должны меняться сообразно с изменяющимися условиями, среди которых Церкви приходится жить и действовать»⁹. Дело и мысль Флоренского способствовали этой «внутренней работе», а книга Н.Н. Павлюченкова — важный вклад в ее исследование.

⁸ Самарин Ф.Д. Письмо А.А. Кирееву // НИОР РГБ. Ф. 265. Карт. 156. Ед. хр. 10. Л. 144–144 об.

⁹ Там же. Л. 147 об.

В.А. Фатеев

ПЕРВАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

Рецензия на: Русский консерватизм середины XVIII – начала XX века: энциклопедия / отв. ред. В. В. Шелохаев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭНН), 2010.

Хороших энциклопедических справочников у нас в стране до сих пор, несмотря на декларируемую финансовую поддержку науки и культуры, катастрофически не хватает. Поэтому выход в свет справочного издания объемом более 70 печатных листов, посвященного крайне слабо изученному консервативному направлению русской общественно-политической мысли, не может не радовать, а сама энциклопедия заслуживает самого пристального внимания. В обширной библиографии, которой завершается данное издание, приведено лишь пять энциклопедий и справочников, имеющих отношение к теме консерватизма, и поэтому не будет преувеличением сказать, что коллектив авторов, проделавших такую большую работу, можно назвать первопроходцами в этой области.

С середины XIX века в общественном мнении у нас, в России, господствовали леворадикальные настроения, а мыслители, политики и литераторы, верой и правдой служившие Отечеству и Церкви, подвергались огульной критике или замалчиванию. В советские времена не только все труды хоть сколько-нибудь консервативных писателей дореволюционного прошлого были изъяты из обращения, а их имена преданы забвению, но преследованию подвергались и те, кто осмеливался вспоминать о каких-либо достоинствах царского самодержавия или апологетах философского идеализма.

Тем не менее в бурные последние десятилетия, когда и либерализм, вслед за бесславно рухнувшим марксистско-ленинским социализмом, проявил себя «во всей красе», в нашей стране, особенно среди образованного слоя русских гуманитариев, наблюдается очевидный рост консервативных настроений. Уже

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (vfateyev@gmail.com).

давно прошло время огульного помещения всех сторонников традиционализма в лагерь «реакционеров», «обскурантов» и «охранителей». Поэтому вполне естественно, что наконец появилась современная энциклопедия, откуда любой человек может почерпнуть подробные, вполне объективные сведения о важнейших и интереснейших исторических личностях России, среди которых С.С. Уваров и митр. Филарет (Дроздов), С.П. Шевырев и М.П. Погодин, М.Н. Катков и Н.Я. Данилевский, Д.А. Толстой и К.П. Победоносцев, М.О. Меньшиков и Л.А. Тихомиров. В заслугу составителям энциклопедии можно поставить и содержательные статьи о таких не слишком известных консервативных деятелях и публицистах, как Е.В. Богданович, П.Ф. Булацель, А.И. Дубровин, П.И. Ковалевский, Б.В. Никольский, К.Н. Пасхалов, И.А. Родионов, К.П. Степанов, С.Н. Сыромятников.

Не обойдены, разумеется, вниманием и более неоднозначные, противоречивые, но очень активные и потому любопытные для обычного читателя личности: Ф.В. Булгарин и Н.И. Греч, кн. В.П. Мещерский и В.А. Грингмут, В.М. Пуришкевич и В.В. Шульгин, еп. Гермоген (Долганов) и иеромонах Илиодор (Труфанов).

Уже из этого выборочного перечисления имен видно, что охват энциклопедии весьма полон. Но составление подобного рода обширного справочника представляет огромные затруднения. Причиной тому не только крайне слабая изученность относящихся к этой теме материалов, прежде всего архивных, но и то, что консерваторы бывают очень разные и нередко им трудно найти общий язык даже между собой. Порой их разногласия определяются даже не степенью приверженности традиционализму, а совсем другими, не всегда поддающимися определению индивидуальными особенностями. Например, никак не могли прийти к идейному согласию такие вполне признанные консерваторы и ортодоксы православия, как К.П. Победоносцев и Т.И. Филиппов, а ультраконсервативному К.Н. Леонтьеву чуть ли не враждебным либералом представлялся даже Ф.М. Достоевский.

Кроме того, заметно выделяются два типа, две основные категории консерваторов, которые условно можно обозначить как консерваторы-политики и консерваторы-творцы, а их взгляды можно условно обозначить как консерватизм практический, или политический, партийный, и консерватизм идейный, или творческий, романтический. Например, такие консервативные мыслители и публицисты, как тот же Достоевский или В.В. Розанов, отличающиеся,

при всем консерватизме, сложностью взглядов, имеют мало общего например, с Пуришкевичем и Марковым 2-м или даже Катковым.

Поэтому выбор критерия понятия «консерватизм» для создания такого рода энциклопедии достаточно сложен, а составление словника персоналий для энциклопедического издания вызывает еще большую трудность.

Что касается консерваторов политического или идеологического склада, то тут всё относительно просто — степень приверженности политических деятелей консерватизму может быть почти буквально измерена их принадлежностью к определенной партии и, еще лучше, верностью давно известным консервативным идеалам: монархии, Православию и Отечеству. Единственным усложняющим критерием здесь может выступить разве что не только декларирование подобных формул, но единство слова и дела. Правда, этот фактор в ряде случаев перевешивает все остальные характеристики. Нередко важнейшее значение тут имеет не степень радикальности консерватизма того или иного мыслителя, а нравственная сторона личности.

Совсем иной тип личности, чем политики, представляют собой те консерваторы, которые занимались литературно-философской разработкой консервативных идей. Художественные натуры сложны сами по себе, и их взгляды обычно не столь прямолинейны, как у большинства политических деятелей. Нередко им присущи противоречия, которые не могут быть рассмотрены в пределах лишь одной «традиционалистско-консервативной парадигмы», как теперь выражаются. Тяготея в целом к философскому и идейному консерватизму, эти мыслители и художники слова на разных этапах своей биографии допускали значительные отклонения от «правой» политической идеологии. К таким мыслителям можно отнести, например, Н.П. Гилярова-Платонова, Ю.Н. Говоруху-Отрока, Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова, В.В. Розанова, да и всех славянофилов.

Рассматриваемый здесь том был составлен и исполнен преимущественно профессиональными историками, и понятно, почему в нем почти с исчерпывающей полнотой представлены консерваторы первого типа, или консерваторы-политики. Политика, как известно, считается продолжением истории, и кому, как не историкам, исследовать личности и явления, относящиеся к политической истории. Историкам присущи большая терминологическая четкость, рационализм в структурировании политических явлений, а иногда даже и слишком прямолинейное оперирование политизированными дефинициями типа «правый», «левый», «национализм», «консерватизм», «либерализм» и т.п. Они нередко трактуют вопросы консерватизма в чреватой упрощениями партийной мане-

ре — pro или contra. Для них консерваторы — прежде всего «правые» политики, сидевшие в Государственной думе или состоявшие в таких организациях, как Союз русского народа или Русский монархический союз, открыто выступавшие в защиту самодержавия против нараставшего революционного движения и симпатизировавшего ему политического либерализма. Такой срез предреволюционной политической жизни, во многом сводящийся к право-монархическим объединениям, в энциклопедии представлен с достаточной полнотой и представляет собой ценный вклад в историю русской общественно-политической мысли.

Тем не менее с недоумением отмечаешь, что целый ряд видных и уже достаточно известных консервативных деятелей и публицистов в справочное издание «Русский консерватизм» не попал. Отсутствие таких имен, как архиеп. Никон (Рождественский), архиеп. Феодор (Поздеевский), В.М. Скворцов, Н.А. Энгельгардт и др., трудно оправдать чем-либо, кроме разве что недостатка места.

Значительное место в энциклопедии занимают статьи, посвященные различным консервативным и монархическим организациям, о которых обычный читатель имеет весьма смутное и нередко крайне негативное представление, унаследованное от официальной советской пропаганды. Это Русское собрание, Русское монархическое собрание, Союз русского народа, Всероссийский национальный союз, Союз русских православных людей, Русский народный союз имени Михаила Архангела, Русское окраинное общество и многие другие патриотические организации правого толка. Что касается этой стороны консерватизма, то она охвачена в энциклопедии почти с исчерпывающей полнотой.

Общая история эволюции консервативных идей в России, а также план и принципы издания энциклопедии изложены в большой вступительной статье «Консерватизм в России», написанной А.Ю. Минаковым и А.В. Репниковым. Авторы утверждают, что консерватизм как идейно-политическое движение сложился у нас в 1812 году. Ядро формирующегося русского консерватизма составили концепция необходимости сохранения самодержавной формы правления, а также опора на православную веру и Церковь. Неотъемлемой составляющей русского консерватизма с ранних пор, по мнению авторов программной статьи, был и национализм. Примерно те же принципы легли в основание знаменитой формулы министра народного просвещения А.А. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность», к которой авторы статьи, вслед за известным либеральным историком XIX века А.Н. Пыпиным, применяют термин «официальной народности», по уже сложившейся традиции распространяя его и на таких консервативных мыслителей и публицистов, как М.П. Погодин и С.П. Шевырев.

Славянофилы также отнесены авторами к консервативному направлению, хотя, по мнению авторов статьи, им скорее свойствен «антиевропеизм», чем последовательный антилиберализм. Идеальный расцвет русского консерватизма, как считают Минаков и Репников, наблюдался в конце 1870–1880-х годов, однако универсальная «консервативная философия» в России так и не сложилась. В начале XX века произошло сплочение консервативных сил и возникновение всесловных правомонархических объединений. Авторы статьи справедливо отмечают, что, несмотря на давний крах монархии, с началом 1990-х годов в России снова возник интерес к консерватизму.

Как уже отмечалось, подавляющее большинство статей, вошедших в эту энциклопедию, составленную под руководством доктора исторических наук В.В. Шелохаева, выполнено представителями исторической науки. Философы и филологи практически не участвуют в этом издании, и, может быть, именно поэтому философский и литературно-критический аспекты консервативного спектра русской культуры отражены в энциклопедии недостаточно полно. Поскольку энциклопедия создавалась главным образом учеными-историками, то она и соответствует их профессиональным представлениям о важнейших именах, исторических явлениях и понятиях, требующих включения в энциклопедию.

Относясь к этому принципу составителей с пониманием, нельзя все-таки не признать удивительным отсутствие в справочнике таких выдающихся отечественных имен, как Достоевский и Розанов. Что касается В.В. Розанова, то его творческий путь, конечно, был чрезвычайно извилист: крайний консерватизм 1890-х годов сменился у него относительно либеральным периодом первого десятилетия XX века и увлечением сомнительной темой пола, к тому же в сочетании с симпатиями к иудаизму. Однако, например, высмеянная Вл. Соловьевым «реакционная» статья Розанова «Свобода и вера» (1894) оказывается сегодня чрезвычайно актуальной, удивительным образом перекликается с современными спорами о пресловутой «толерантности». В 1910-е годы переменчивый Розанов вернулся к консервативным настроениям, и не будет преувеличением сказать, что такие его статьи 1910-х годов, как «Тьма», «Почему Азеф-провокатор не был узан революционерами», «Не нужно давать амнистию эмигрантам», как и его книги «Опавшие листья», «Литературные изгнанники», «Сахарна» и «Мимолетное», относятся к классике русского консерватизма. К тому же Розанов в присущей ему яркой, оригинальной, часто афористической манере высказал

свое мнение едва ли не о большинстве известнейших представителей консервативной мысли, вошедших в это издание.

Впрочем, отсутствие в справочнике статьи о Розанове не является слишком уж великой потерей для читателей, особенно учитывая наличие как 30-томного собрания его сочинений, так и огромной «Розановской энциклопедии».

Личность Розанова настолько сложна и противоречива, что невключение его в состав персоналий энциклопедии вполне можно было бы считать симптоматичным, когда бы в том не вошли статьи о других мыслителях со столь же неоднозначным отношением к консерватизму. Один из них — старший друг Розанова Н.Н. Страхов (ему посвящена отменная статья Н.П. Ильина). Страхов счастливо избежал резких идейных метаний, но исповедовал консерватизм весьма умеренного толка, а в последние годы жизни под влиянием своего близкого друга Л.Н. Толстого был, несомненно, более далек от консерватизма, чем тот же Розанов.

Отсутствие в составе персоналий гениального писателя и мыслителя Ф.М. Достоевского удивляет гораздо более, чем непопадание туда Розанова или любого другого писателя. Достоевский стал в наши дни поистине властителем дум, почти культовой фигурой традиционно и православно мыслящих, образованных русских людей. Конечно, это целый отдельный мир, и основательно изученное творчество Достоевского трудно уложить в прокрустово ложе энциклопедической статьи с ее ограниченной размерами. Да, Достоевский — прежде всего писатель, романист. Но даже если бы он был лишь автором романа «Бесы», то и в этом случае статью о нем следовало бы включить в издание, учитывая влияние выдающегося художника слова на прозрение фальши нигилистически-революционных и либеральных идеалов, на рост консервативных настроений у многих поколений молодых русских людей. Что же касается «Дневника писателя», то это периодическое издание Достоевского, наряду с такими книгами, как «Восток, Россия и славянство» К.Н. Леонтьева, «Россия и Европа» Н.Я. Данилевского, «Московский сборник» К.П. Победоносцева, «Борьба с Западом в нашей литературе» Н.Н. Страхова, вошло в золотой фонд русской консервативной мысли, и отсутствие в энциклопедии статьи об ее авторе, давно ставшем для многих в России и за ее пределами своего рода олицетворением отечественного консерватизма, не может не вызывать недоумение.

Основной массив энциклопедии занимают хорошо знакомые историкам по их профессиональной деятельности имена публицистов и политиков, и будет вполне понятно, если имя Достоевского не попало в состав энциклопедии

просто потому, что отнесено ее составителями к «посторонней» для них сфере литературы, к тому же Достоевский более чем известен и ему посвящено множество исследований. Однако именно вопрос о соотношении либеральных и консервативных тенденций в публицистике и критике Достоевского, а также об эволюции его взглядов, изучен не в полной мере. Даже, например, в наиболее авторитетном многотомном биографическом словаре «Русские писатели», в посвященной Достоевскому большой статье, его воззрения не анализируются подробно, а лишь характеризуются как противоречивое соединение религиозно-монархических, консервативных элементов с демократическими, как полемика против различных течений социальной мысли — «от консервативных утопий — до народнич<еских> и социалистич<еских> идей»¹ и даже «как предсказание близости глубокого социального переворота» (цитата из В.Г. Короленко²). Во всяком случае, специальная обобщающая статья на тему консерватизма Достоевского не только не помешала бы в энциклопедии, но и придала бы ей большую стройность — имя Достоевского не раз мелькает в разных статьях справочника.

Печально, однако, если «зияющее» отсутствие Достоевского явилось следствием влияния на концепцию составителей энциклопедии ультраконсервативного «византизма» К.Н. Леонтьева, который с неистовством радикала «справа» отлучал Ф.М. Достоевского от консерватизма за будто бы либеральные призывы к «всечеловечности» и «розовое христианство».

Самому Леонтьеву, фигура которого при жизни и долгое время впоследствии несправедливо недооценивалась и который стал сегодня одним из наиболее популярных представителей консерватизма, в энциклопедии отведено более десятка колонок убористой печати. Политические взгляды Леонтьева подверглись в статье, написанной А.В. Репниковым и М.А. Емельяновым-Лукьянчиковым, тщательному и квалифицированному разбору. Обращает на себя, однако, внимание тот факт, что оригинальные общественно-политические взгляды апологета «византизма» изложены в сугубо описательной манере, без какого-либо анализа, даже минимального, и тем более критики. Так, например, не отмечено наличие очевидных языческих элементов в воззрениях писателя, не дана характеристика его своеобразной «эстетике жизни», которую он добавлял к уваровской формуле. Без критических комментариев оставлено и скептическое отношение писателя к панславизму, хотя брат-

¹Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 2. Г–К. М., 1992. С. 173.

²Там же.

ская поддержка родственных славянских народов была составной частью консервативно-монархической политической программы. В статье «Панславизм» (автор В.Э. Багдасарян) критика Леонтьевым объединительного движения славян также практически не отражена. Позиция Леонтьева по национальному вопросу неоднозначна — отрицая ценность племенного союза, он скептически относится, собственно, и к национальности, трактуя освободительную борьбу славянских народов лишь как угрозу упрощения и либерального обуржуазивания.

В этой связи следует сказать, что волнующая всех национальная тема, составляющая если не главный нерв, то неотъемлемый элемент любых консервативных воззрений, в большой по объему энциклопедии звучит явно приглушенно.

Нельзя не признать, что в этом вопросе мы все еще во многом находимся в плену советских представлений. Одним из наиболее устойчивых пережитков прошлого является пресловутая теория «официальной народности», которой в энциклопедии посвящена отдельная статья. Как известно, в XIX веке в ходу было понятие «народность», которое особенно широко использовали славянофилы, притом не столько как синоним национальности, сколько для обозначения духовной самобытности русского народа. Как бы в дополнение к этому понятию и в противовес ему известным либералом А.Н. Пыпиным был позже создан термин «официальная народность», который получил широкое распространение и даже, несмотря на свою очевидную тенденциозность, вошел в научный оборот. Как не без иронии пишет автор статьи М.М. Шевченко, который относится к понятию «официальная народность» весьма критически, этот термин использовался для обозначения всего «непрогрессивного» в русской культуре. Шевченко подробно описывает как саму «систему официальной народности» в толковании Пыпина, так и историю последующего применения этого термина в трудах либеральных публицистов С.А. Венгерова, А.А. Корнилова, А.Е. Преснякова и др. Формула графа С.С. Уварова «Православие, Самодержавие, Народность», по мнению Пыпина, была «краеугольным камнем» этой идейной системы, хотя уваровская триада, которая воспринималась не более как идеологическая установка ведомства народного просвещения, ничуть не умаляла значения трудов самого Уварова в качестве министра. В посвященной Уварову статье того же М.М. Шевченко он «предстает как европейски известный ученый, дальновидный политик, выдающийся гос. деятель и организатор науки». Сама же формула графа Уварова может быть поставлена девизом всего

русского консерватизма и служить основным ориентиром при отнесении того или иного политика или публициста к консервативному лагерю.

Пыпинская трактовка применима разве что к Н.А. Гречу и Ф.В. Булгарину, чьи взгляды, также подробно рассмотренные в энциклопедии, могут, хотя и с оговорками, быть отнесены к «официальной» литературе — не без коммерческой составляющей («народность» в этом случае вообще ни при чем). В отношении же апологетов монархии и православия М.П. Погодина и С.П. Шевырева, к которым чаще всего и применяется «научное» выражение Пыпина, этот термин ныне выглядит всего лишь либеральным ярлыком. Охотно подхваченная советскими идеологами, теория «официальной народности» до сих пор мешает беспристрастному научному освоению богатого литературного наследия консервативных писателей и публицистов. Шевченко приводит, начиная с Н.И. Казакова, целый ряд имен современных исследователей, которые подвергли пресловутую пыпинскую теорию убедительной критике. И не удивительно, что сам автор энциклопедической статьи, делая вывод относительно перспектив термина «официальная народность», заявляет, что «отказ от его дальнейшего употребления в науч. исследованиях представляется назревшим».

В отличие от тенденциозной теории А.Н. Пыпина, созданная примерно в тот же период консервативная концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского стала настоящим открытием в науке, что подтверждается и в посвященной ученому-мыслителю обширной статье (М.А. Емельянов-Лукьянчиков, А.В. Репников).

Следует отметить, что авторы не обошли вниманием не менее выдающийся, чем «Россия и Европа», хотя и недооцененный (и не переизданный) труд Данилевского «Дарвинизм», в котором доказывается ложность и научная необоснованность гипотезы о происхождении человека от обезьяноподобных. В статье приводится выразительная цитата из письма Данилевского к И.С. Аксакову, в котором говорится, что дарвинизм есть «зловреднейшее» учение, «хуже грубейшего атеизма-материализма»: опасность его в том, что на самом деле это не просто зоологическое или ботаническое учение, а целое мировоззрение, которое своим псевдонаучным характером увлекает людей на путь безбожия и нигилизма.

Обстоятельная статья посвящена П.А. Столыпину и его реформам (авторы П.А. Пожигайло и В.В. Шелохаев). Из ее текста следует, что гибкая политика Столыпина, направленная на разрешение основных проблем русского государства и общества, была умеренно-консервативной и имела своей целью «не

реакцию, а порядок», не столько охранение, сколько возрождение и развитие «Великой России».

Недостаточна по объему, на наш взгляд, статья об А.С. Суворине, практическая деятельность которого сыграла огромную роль в укреплении традиционных устоев в русской печати. Сам Суворин как журналист эволюционировал от либеральных взглядов к умеренному консерватизму, и в его многочисленных статьях, печатавшихся в рубрике «Маленькие письма», нашли отражение многие проблемы его времени. Суворин поддерживал консервативное направление русской общественной жизни. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что организационное первое заседание общественно-монархической организации «Русское собрание» состоялось в «Новом времени», а сам издатель газеты был одним из членов-учредителей общества, а также заместителем председателя «Русского собрания».

Сыновьям А.С. Суворина Борису и Михаилу на страницах энциклопедии отведено чуть ли не столько же места, сколько основоположнику семьи издателей, хотя их заслуги не идут ни в какое сравнение с заслугами отца. Правда, само «Новое время» — по отзывам современников, единственная консервативно ориентированная из успешных газет в предреволюционный период, — удостоилась статьи довольно большего объема, и это, конечно, существенное дополнение именно к биографии А.С. Суворина. В статье о «Новом времени» говорится, что газета «в целом поддерживала политический курс П.А. Столыпина», однако почему-то умалчивается о том, что после убийства премьер-министра издание вело активную идейную борьбу с либеральными газетами типа «Речи» и «Дня», идейно готовившими это убийство. Острые статьи М.О. Меньшикова, В.В. Розанова, А.А. Столыпина и других публицистов сделали «Новое время» оплотом русского патриотизма. Еще одно острое полемическое столкновение с радикальной прессой состоялось в период дела Бейлиса и продолжалась уже до самой революции.

Из критиков, писавших для «Нового времени», не включен в энциклопедию не только Розанов, но и В.П. Буренин. К классическим консерваторам его, конечно, никак не отнесешь, но начиная с 1890-х годов до самой революции этот «Терсит русской печати» написал немало едких фельетонов о политиках. Его личность считается до сих пор одиозной, однако среди огромного количества написанных им статей, до сих пор не собранных воедино, встречаются очень талантливые и остроумные сочинения, в том числе и в консервативном духе.

Несравненно больше повезло М.О. Меньшикову, который воспринимается составителями, судя по отведенному ему объему текста (статья А.В. Репникова и С.М. Саньковой), одним из корифеев консерватизма, хотя в самой статье подробно и без упрощений и прикрас показаны разные оттенки мнений Меньшикова, а в качестве заметно оживляющих исследование примеров приводятся выразительные цитаты из конкретных его сочинений. Видно, что авторами основательно изучен обширный фактический материал.

А.С. Суворин привлекал к сотрудничеству в «Новом времени» самых талантливых публицистов консервативной направленности. Помимо главных «перьев» — Меньшикова, Буренина и Розанова — еще одним сотрудником газеты, которому в энциклопедии посвящена отдельная статья, был С.Н. Сыромятников («Сигма»), хотя в «Новом времени» он был не на главных ролях. Помимо Буренина, из сотрудников «Нового времени» хотя бы кратких статей в энциклопедии заслуживали брат убитого премьер-министра А.А. Столыпин, Н.А. Энгельгардт и целый ряд других авторов.

Недостаточно представлены в справочнике и церковные деятели, хотя в ней можно найти немало крупных и достойных имен: митр. Филарет (Дроздов), еп. Иннокентий (Смирнов), архим. Фотий (Спаский), св. прав. Иоанн Кронштадтский, св. новомученик прот. Иоанн Восторгов. Православное духовенство составляет особый вид консерватизма: уже по самой религиозной специфике своей деятельности священники и монахи относятся к наиболее консервативной части русского общества. Недаром духовенство подверглось почти поголовно истреблению в годы безбожного коммунистического правления. В энциклопедии явно не хватает статей о таких деятельных и влиятельных консервативных архиереях, как архиеп. Никон (Рождественский), архиеп. Феодор (Поздеевский), архиеп. Феофан (Быстров). Не попал в нее и известный не только своими крайне консервативными взглядами, но и подвижнической церковной деятельностью новомученик Михаил Новоселов.

Слишком мала статья о знаменитом педагоге С.А. Рачинском, академике ботаники, посвятившем свою жизнь обучению крестьянских детей в православном духе. Рачинский обладал множеством талантов и, помимо педагогики, проявил себя незаурядным духовным писателем. Друг Победоносцева, он был настоящим консерватором по убеждениям, и та небольшая статья, которая вошла в энциклопедию «Консерватизм», не вполне раскрывает его разносторонне одаренную и благородную личность. Хотя в библиографии к статье имеется ссылка на современное издание книги Рачинского «Сельская школа»

(М., 1991), в ней читатель не найдет самых важных в идейном отношении статей, входивших в дореволюционные издания, так что можно считать этот выдающийся памятник церковно-консервативной мысли не переизданным. Существенным недостатком статьи является отсутствие каких-либо подробностей об огромной и очень ценной в отношении консервативной проблематики переписке Рачинского, хотя ссылки на архивы РНБ и НИОР РГБ в статье приводятся. Среди корреспондентов Рачинского были многие консерваторы, сведения о которых вошли в данный том, в том числе, помимо Победоносцева, архиепископ Никон (Рождественский), Т.И. Филиппов, Л.А. Тихомиров, свящ. И. Фудель, В.В. Розанов. Но особый интерес представляет, конечно, не изданная до сих пор переписка Рачинского с Победоносцевым, что красноречиво говорит об общем состоянии дел в сфере сохранения консервативного наследия.

Биография и взгляды К.П. Победоносцева, являющего собой классическое, всемирно известное олицетворение русского консерватизма, получили в энциклопедии достойное освещение. К очень содержательной статье (автор А.В. Репников) приложена и соответствующая большой теме библиография.

Вопрос о принадлежности к консерватизму того или иного мыслителя или общественно-политического деятеля является весьма сложным и довольно условным. Так, до сих пор нет единого мнения о том, можно ли считать консерваторами славянофилов, взгляды которых на монархию и отношения с властью предрешающими были далеки от идеального согласия.

Включение в справочное издание статей о крупнейших славянофилах и почвенниках, конечно, нельзя не приветствовать. Среди историков славянофильства в советское время установилась тенденция выпячивания либеральных элементов в идеях славянофилов (особенно преуспел в этом Н.И. Цимбаев). Может быть, это в какой-то степени и облегчало продвижение в печать их трудов и посвященных им исследований, но не вполне соответствовало истине. Славянофилов почти всегда в равной степени упрекали и в ретроградстве, и в либерализме. Безусловно, либеральные элементы имеются в их взглядах — недаром они постоянно подвергались преследованию цензуры, однако как мыслители-традиционалисты они, разумеется, относятся к консервативному направлению отечественной духовной культуры. Опора на народность и православие, лежащие в основе их взглядов, вполне позволяют сделать такой вывод. Другое дело, что в триаде «Православие, самодержавие, народность» у славянофилов наблюдается тенденция поставить на первое место принцип народности. Недаром

сами славянофилы нередко называли своих единомышленников «русской партией».

Обращает на себя внимание то, что некоторые авторы статей энциклопедии широко употребляют в положительном или нейтральном смысле термин «национализм», хотя в общественном мнении с давних времен устоялось негативная трактовка этого понятия. Во всяком случае, ожесточенные споры вокруг этого термина продолжаются до сих пор. Следует отметить, что в дореволюционную эпоху публицисты для обозначения национального самосознания обычно использовали понятие «народность», лишенное негативного оттенка и близкое к идее патриотизма.

Казалось бы, энциклопедия «Русский консерватизм» могла и уделить внимание этому сложному терминологическому вопросу. Ведь в ней содержится целый ряд тематических статей, разъясняющих малоизвестные консервативные явления и движения — от «Автаркии» до «Этатизма». Из статей этого ряда наиболее актуальна, пожалуй, статья «Прогресс» (М.Ю. Чернавский), содержащая обзор консервативных воззрений на этот важнейший пункт любой либеральной программы, ставший в наши дни поистине *idée fixe* либерализма. Анализ других тематических статей позволяет сделать вывод, что редакция энциклопедии строго придерживается установки на научно-объективный стиль изложения, держась преимущественно фактической канвы событий, и избегает прямолинейных оценок.

В энциклопедии явно не хватает статьи «Народность» — в наше время это несколько размытое, но популярное в XIX веке понятие употребляется гораздо реже, причем как синоним понятия «этнос», а его первоначальное значение («национальный дух») не всем и известно. Сейчас это сугубо положительное понятие часто подменяется более прямолинейным термином «национализм», хотя сам термин трактуется в публицистике, в зависимости от индивидуальных взглядов, как в положительном, так и в резко отрицательном смысле. Сопоставление на конкретных примерах понятий «народность», «национализм» и «патриотизм» в трактовке разных консервативных мыслителей, несомненно, добавило бы глубины историческому справочнику.

Неотъемлемой частью истории дореволюционного консерватизма, требующей подробного освещения в такого рода энциклопедии, наряду с персоналиями и основными политическими союзами «правых», являются консервативные органы печати. В справочнике с большой тщательностью прослежена деятельность таких периодических изданий, как журналы «Маяк», «Москвитя-

нин», «Русский вестник», «Русское обозрение» и «Свидетель», газеты «Варшавский дневник», «Московские ведомости», «Русское знамя» и даже «Саратовское вече» (непонятно, почему составители пропустили «Вече» — важное московское издание, одну из популярных консервативных газет). В то же время в перечень консервативных изданий попал даже «Телескоп», пострадавший в 1836 году за далекие от консерватизма «Философические письма» Чаадаева, зато нет скандально знаменитой монархической «Земщины», как нет и известной церковно-политической газеты «Колокол», откликавшейся на главные общественно-политические события в консервативном духе. Отсутствует в энциклопедии и статья об издателе «Колокола» миссионере В.М. Скворцове, чиновнике особых поручений при К.П. Победоносцеве, который был заметной фигурой консервативно-церковного направления. Уместна была бы и статья о консервативной московской газете «Русское слово», которую основал в 1895 году А.А. Александров, издававший и журнал «Русское обозрение». В этой ежедневной газете, перекупленной И.Д. Сытиным и превратившейся со временем в один из главных рупоров либерализма в периодике, в 1895–1897 годах было напечатано немало интересных статей ныне популярных консервативных публицистов.

В энциклопедию вошла статья о малоизвестном журнале «Свидетель» — «личном органе Сергея Шарапова». Однако более логичным и полезным было бы включение в нее сведений о газетах, которые С.Ф. Шарапов издавал с 1886 до 1907 года с большими перерывами и под разными названиями («Русское дело» и «Русский труд»).

В заключение хотелось бы сделать два несущественных замечания по поводу связанной с консерватизмом терминологии. Вызывает сомнения употребляемое в энциклопедии понятие «либерально-консервативный» — оно так же ненаучно, как любой оксюморон типа «горячий снег» или «живой труп». А ведь давно существует понятие «умеренный консерватизм», которое ничем не хуже и выглядит более естественным.

Некоторые современные авторы пытаются ввести в научный оборот понятие «хранительство» вместо привычного с дореволюционных пор «охранительства» (М.А. Маслин, А.А. Ширинянц), находя во вводимом термине ослабление негативного смысла. Но вряд ли между этими вариантами есть какая-либо существенная смысловая разница, и нет ни малейшей уверенности, что воинствующие либералы отнесутся к «хранителям» духа традиционной России с большим почтением, нежели их идейные предшественники к сторонникам «охранительства», да и сам этот вариант уже привычен.

Как бы то ни было, в целом энциклопедия «Русский консерватизм» имеет несомненную ценность для широкого круга читателей. Несмотря на отдельные отмеченные нами недостатки в тематических статьях и в персоналиях, это фундаментальное издание является полезным для современных читателей источником информации о малоизвестных сторонах отечественной истории, а также предоставляет ученым богатые возможности для дальнейшей разработки включенных в нее тем и исторических фигур.

Р.Р. Вахитов

ВОЗВРАЩЕНИЕ АРХИЕРЕЯ-ФИЛОСОФА

Рецензия на: *Соловьев А.П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX вв. Уфа: Изд. А.А. Словохотова, 2015. 440 с.

Общеизвестно, что исследования русской религиозной философии, которые активно ведутся в современной России, имеют заметный крен в сторону «светской» философии, представленной именами В.С. Соловьева и его последователей из числа философов Серебряного века, развивавшейся в университетской, академической среде и в разнообразных кружках. Гораздо меньшее внимание уделяется духовно-академической традиции русской философии, то есть тем философским учениям, которые создавались в рамках духовных академий Русской Православной Церкви. Между тем, по крайней мере в XIX веке, в этих учебных заведениях наличествовали гораздо более комфортные условия для преподавания и развития философии, чем в светских высших учебных заведениях, в частности в университетах. В последних с 1840-х гг. были ликвидированы философские факультеты, кафедры философии и на некоторое время даже было запрещено само преподавание философии, тогда как в духовных академиях РПЦ продолжали существовать кафедры метафизики и на них плодотворно работали такие выдающиеся русские мыслители, как А.И. Введенский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, П.Д. Юркевич и др. Значение этой второй (а в некотором отношении — первой) линии русской религиозной философии начинает в полной мере осознаваться только сейчас, благодаря трудам энтузиастов, которые возвращают русской общественности труды и идеи философов духовных академий, анализируют их учения, их место в русской мысли, связь с учениями «светских религиозных философов», с зарубежной философией.

Рустем Ринатович Вахитов — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Башкирского государственного университета (г. Уфа) (Rust_R_Vahitov@mail.ru)

Один из таких трудов — монография Артема Павловича Соловьева «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX вв.», выпущенная в Уфе издательством А.А. Словохотова в 2015 году, к сожалению, не очень большим тиражом (500 экз.).

Архиеп. Никанор (Бровкович) — видный церковный и общественный деятель XIX века, выпускник и преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, ректор Рижской, Саратовской, Витебской семинарий, Казанской духовной академии, епископ Уфимский, а затем Херсонский и Одесский, сподвижник К. Победоносцева — оставил глубокий след в русской религиозной философии и в жизни русской Церкви и общества XIX века. Он был учеником известного православного философа-платоника и переводчика Платона В.Н. Карпова, автором фундаментального трехтомного труда «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», в котором излагалась оригинальная версия православного платонизма, ряда научных статей в ученых журналах и множества поучений, которые публиковались в церковных изданиях. На его систему философии и отдельные общественно-публицистические выступления обращали внимание В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов, Н.Я. Грот и другие известные философы того времени. Его смелое и талантливое отстаивание тезисов православного мировоззрения в эпоху материализма и нигилизма вызывало ожесточенные нападки со стороны «прогрессивной» «демократической» интеллигенции (в частности, Н.А. Добролюбова). Владыка Никанор повлиял на философское мировоззрение Грота, Розанова и в определенном смысле предвосхитил религиозный ренессанс Серебряного века и возврат части русской интеллигенции от революционного нигилизма к ценностям Церкви.

Вместе с тем его учение не только до сих чрезвычайно мало и фрагментарно исследовано (А.П. Соловьев указывает, что на настоящий момент существует всего чуть более 10 историко-философских исследований, посвященных творчеству владыки Никанора, причем ни одной монографии, посвященной архиеп. Никанору до сих пор не написано, монография Соловьева — первая), но и его философские труды, о которых высоко отзывался прот. В. Зеньковский в своем учебнике по русской философии, до сих пор не переизданы.

В специальной литературе не раз указывались причины такого недостаточного интереса к творчеству владыки Никанора: это — господство в России и при жизни архиеерея, и после его смерти материалистического мировоззрения, критиком и обличителем которого он являлся, и принадлежность этого выда-

ющего философа к церковному священноначалию, что не добавляло к нему симпатий со стороны исследователей — материалистов и позитивистов.

Труд А.П. Соловьева восполняет этот пробел в изучении истории русской философии. Необходимо заметить, что монография — пока последнее (но, хочется верить, не заключительное) звено в цепи статей А.П. Соловьева, посвященных данной тематике и опубликованных в различных научных и общественных изданиях в России и за ее рубежами¹.

Не случайно обращение к творчеству архиерея-философа именно уфимского исследователя русской религиозной мысли. Семь лет своей жизни архиепископ Никанор отдал служению на уфимской кафедре. Он много сделал для Уфимской епархии и Уфимского края. Его трудами в Уфе и губернии открывались церковно-приходские школы, строились церкви, но главное — был создан комитет православного миссионерского общества (Уфимский край — место компактного проживания башкир и татар, среди которых Церковь вела до революции не всегда успешную миссионерскую деятельность) и начала выходить газета «Уфимские епархиальные ведомости» (издание которой продолжается до сих пор). На ее страницах публиковались поучения владыки на весьма актуальные темы — о школьном образовании, о нигилизме и материализме, об идеале православной женщины и т.д.; впоследствии многие из них перепечатывались центральными церковными изданиями и приобретали общероссийское звучание.

Память о владыке Никаноре бережно хранится в Уфимской епархии, и для этого было много сделано автором рецензируемой монографии.

Однако вернемся к самой книге. Она включает в себя как оригинальное историко-философское исследование, так и множество приложений, в которые вошли отрывки из трудов и отдельные труды владыки Никанора и работы о его жизни и творчестве. Уже сам тот факт, что в книге А.П. Соловьева переопубликованы и заново введены в научный оборот работы архиеп. Никанора и его исследователей, позволяет говорить о большом значении выхода в свет этой книги.

¹ *Соловьев А.П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) и К.Н. Леонтьев: конгенитальность мысли и духа // Христианство и русская литература. Сборник 7. СПб.: Наука, 2012. С. 185–224.; *Соловьев А.П.* «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) — опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. №10. С. 129–139; *Соловьев А.П.* Источники для исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. №2(46). С. 88–102; *Соловьев А.П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и вероятной пользе железных дорог // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2014. №4(54). С. 29–45 и др.

Цель своего историко-философского исследования А.П. Соловьев видит в том, чтобы показать «место, роль и значение философии архиеп. Никанора в истории русской философии XIX–XX вв.» (С. 32). Эта цель определила структуру книги.

Вводная часть посвящена изложению жизненного пути архиепископа Никанора. В первой главе анализируются основные черты философского учения архиепископа Никанора. Большое значение при этом придается изучению источников, что же касается самой философской системы, — подробно рассматриваются онтогносеология владыки Никанора и его антропология монашества.

Вторая глава отведена описанию идейно-философского окружения архиеп. Никанора. Рассматривается влияние на него представителей духовно-академической философии (Карпова, Юркевича), а также Страхова и Достоевского, обсуждается соотношение воззрений и взаимные влияния архиепископа Никанора, с одной стороны, и В.С. Соловьева, Н.Я. Грота и И.С. Аксакова — с другой.

В третьей главе проанализированы высказывания представителей русской религиозной мысли (В.С. Соловьева, К.Н. Леонтьева, В.В. Розанова) об архиепископе Никаноре и его философии. Особняком стоит четвертый параграф третьей главы — «Архиепископ Никанор и А.Ф. Лосев: опыт необоснованного сравнения». Автор называет сравнение «необоснованным», поскольку А.Ф. Лосев ничего об архиепископе Никаноре не писал, однако в «синтетической философии» архиеерея-философа А.П. Соловьев видит предтечу «философии синтезов» другого философа-монаха — А.Ф. Лосева (в монашестве — Андроника).

В заключении автор приводит краткое изложение философии владыки Никанора, сведя ее к 7 тезисам, и повторяет выводы о месте его философии в русской мысли и о ее оценке выдающимися русскими религиозными мыслителями.

Как уже было замечено, работа А.П. Соловьева является первой монографией, посвященной жизни и философскому творчеству этого крупного деятеля Русской Церкви и русской философии XIX века. Владыка Никанор и его философия и до революции не были избалованы вниманием исследователей. После нее по понятным причинам он был основательно забыт, да и сейчас, в эпоху возрождения религиозности в нашей стране, исследований философского наследия этого архипастыря до обидного мало (особенно если учесть высокую оценку его философии Владимиром Соловьевым и протоиереем Василием Зеньковским). Автор монографии вполне осознает пионерский характер своей рабо-

ты и признает, что мы находимся лишь в начале изучения творчества владыки Никанора, когда наиболее актуальны задачи филологической критики, изучения источников: «Сейчас можно говорить только о начале анализа источников для изучения философии архиеп. Никанора. Без подробнейшего содержательного изучения материалов архивного фонда архиеп. Никанора невозможна реконструкция его мировоззрения» (С. 87). В этом направлении А.П. Соловьевым проделана большая работа: он был первым, кто обратился к архиву архиепископа Никанора, который хранится в Государственном архиве Одесской области, описал его, обнаружил редчайшие архивные материалы; кроме того, проанализировал опубликованные работы архиерея-философа, изучил отзывы русских дореволюционных мыслителей о его философии, исследования творчества архиепископа (и дореволюционные, и современные).

В ходе этой работы А.П. Соловьеву удалось дать ответы на многие историко-философские вопросы, касающиеся взаимного влияния архиеп. Никанора и представителей русской светской академической философии. Так, установив датировку рукописей второго тома «Позитивной философии и сверхчувственного бытия», А.П. Соловьев сумел опровергнуть предположения о влиянии идей В.С. Соловьева на архиепископа Никанора в период работы над первым и вторым томами его главного философского произведения: когда из печати вышли первые публикации В.С. Соловьева, работа архиерея над этими томами была уже завершена.

Историков русской философии безусловно заинтересуют рассуждения А.П. Соловьева о возможном влиянии философии архиеп. Никанора на В.С. Соловьева, об идейных переключках между архиеп. Никанором и К.Н. Леонтьевым, об удивительном параллелизме некоторых взглядов архиеп. Никанора и А.Ф. Лосева.

Специалистов-платоноведов может заинтересовать анализ теории эйдосов, составляющей суть теоретической философии архиепископа Никанора. Историков Русской Церкви привлекут материалы, касающиеся быта духовных академий XIX века. Особый интерес книга представляет для уфимских краеведов: в ней собраны редкие факты о жизни губернской Уфы.

Вместе с тем книга А.П. Соловьева будет полезна не только ученым. На ее страницах оживает запоминающийся трагический и возвышенный образ православного монаха-интеллектуала XIX века. Трагедия владыки Никанора состояла не только в том, что он был мучим вполне понятными сомнениями, возникшими после основательного изучения материалистической и позитивистской философской литературы своего времени (а он прекрасно знал учения Канта, Кон-

та, Спенсера, Дарвина и других кумиров антицерковной русской интеллигенции XIX века). Эти сомнения он смог преодолеть: посредством внушительной интеллектуальной работы ему удалось в своей системе в определенной степени осуществить синтез учений положительной науки того времени и православного мировоззрения. Куда страшнее то, что, защищая Церковь и православную веру от нападков ревнителей интеллектуальной моды той эпохи, архиепископ столкнулся с сопротивлением и непониманием со стороны ...отдельных иерархов самой Церкви. Защитник Православия, он официально был объявлен неправославным за то, что рассказывал студентам академии о кантовском опровержении доказательств бытия Божия. Причем обличителей не интересовало, что владыка Никанор считал это наилучшей возможностью подвергнуть позицию Канта аргументированной критике. И дело не только в недоразумении: архиеерея-философ в своих воспоминаниях пишет, что отмахиваться от нападков на Церковь, попросту не читать антицерковную и даже нецерковную литературу было сознательной политикой в духовных академиях того времени. Апологет, читающий атеистов и вольнодумцев, пусть даже с целью их опровержения, выглядел в глазах начальства подозрительно. С тяжелым чувством читаешь те страницы автобиографических заметок архиеп. Никанора, где он признается, что с трудом вынес такие обвинения; они отразились и на его здоровье (он даже стал заговариваться на нервной почве), и на методе его преподавания (с тех пор он боялся рассуждать на лекциях свободно, опасался также и отвечать на вопросы студентов, чтоб не сказать чего-нибудь лишнего, он только читал по тетрадке).

Мучился он и тем положением, в котором оказалась Русская Церковь в XIX веке, когда злоупотребления и формальность служения наверху сочетались с вопиющим религиозным невежеством внизу (приехав в Уфимскую епархию и посетив несколько отдаленных деревень, он к ужасу своему обнаружил, что крестьяне не только не ходят в храм и не знают молитв и Символа веры, они даже не могут узнать на иконе лик Спасителя, путая Его со св. Николаем!). Владыка изложил в свои горькие мысли в книге, которая, однако, была прочитана лишь узким кругом близких ему людей и не увидела печати — после дела Каракозова, архиепископ Никанор, решив, что такая книга будет на руку антицерковным радикалам, собственноручно сжег рукопись. К счастью, последующие многочисленные его биографические заметки сохранились и были опубликованы наследниками.

Несмотря на то, что жизнь многократно предоставляла возможность озлобиться, закоснеть в обиде (и перед глазами архиеп. Никанора были примеры

ученых монахов, которые, не выдержав всех испытаний, даже вышли из монастыря), владыка Никанор явил собой пример истинного христианского смирения и веры. Невозможно остаться равнодушным, читая в книге о его смерти, которую А.П. Соловьев справедливо называет истинно христианской кончиной.

Думается, автору монографии, который не скрывает намерения и дальше заниматься этой темой, можно порекомендовать не ограничиваться историко-философским исследованием и задуматься о написании биографии архиепископа Никанора.

Разумеется, монография не лишена недостатков. Главный среди них — неотрефлексированность методологии. Впрочем, метод в данном исследовании присутствует, и это тот самый метод, который применяется большинством современных российских исследователей истории русской философии, — позитивистский. Он сводится к тому, чтобы изучать тексты, сводить их идеи в некие системы, при этом выделяя в них онтологию, гносеологию, антропологию, социальную философию, обнаруживать в текстах упоминания других мыслителей или схожесть мыслей и на этом основании говорить о влиянии одних на других (которое может быть подтверждено или опровергнуто наличием переписки, личного общения, отраженного в документах, и т.д.).

Этот метод пришел в России на смену марксизму, который делал упор на влияние социально-политической обстановки на философов и воспринимается как образец «чистой научности». Поэтому зачастую его адепты даже не осознают, что они используют некий метод — они думают, что совершают некие самоочевидные действия, которые совершенно необходимы для историка философии и которые автоматически приведут к искомой истине. Однако возможности этого метода сильно ограничены (это показал еще Ролан Барт в своей критике применения позитивистского метода в литературоведении), а достоинства проявляют себя только в случае сознательного и «умного» его использования. Есть ряд историко-философских проблем, которые просто неразрешимы при опоре на один лишь позитивистский метод. И если исследователи-позитивисты и пытаются их решать, то только потому, что наряду с инструментарием «чистого позитивизма» они используют некие представления о сущности философии, законах ее развития, связи философии и других наук, философии и национальной культуры и т.д. Причем эти представления рассматриваются обыкновенно как некие общеизвестные аксиомы и потому даже не подвергаются критике; в итоге филигранное здание позитивистских штудий зиждется на песке плохо продуманных «аксиом».

Яркий пример такого подхода — рассуждения А.П. Соловьева о том, как отделить философские произведения от нефилософских в наследии владыки Никанора (с. 75). Автор полемизирует с Я.Н. Колубовским, утверждая, что даже те произведения, которые формально являются богословскими, имеют философское содержание. Несколько не сомневаясь в правоте этой общей мысли, мы должны все же заметить, что данный спор будет осмысленным и плодотворным, только если сразу обозначить свое понимание философии и ее демаркации от богословия. В противном случае, оставаясь на уровне одного лишь источниковедческого анализа, обосновать свою позицию будет невозможно.

Вообще говоря, для того, чтобы решить задачу, которую поставил перед собой автор монографии — выяснить место философии архиеп. Никанора в истории русской мысли, — необходимо сначала определиться с наиболее фундаментальными вопросами: «В чем состоит специфика русской философии? Где проходит граница между философией и богословием? Каковы взаимоотношения духовной академической и светской академической русской религиозной философии?». Мы не говорим о том, что каждый должен выдвинуть свою собственную оригинальную концепцию русской культуры и философии; их без того предостаточно, и умножать их без необходимости не нужно. Речь о другом — о том, чтобы в самом начале исследования прямо заявить о своем согласии или несогласии с соответствующими концепциями, что предполагает их критическое рассмотрение, а не опору на них как на общеизвестные априорные истины, которые понимаются крайне расплывчато.

Для нас образцом историко-философского исследования в этом отношении являются труды А.Ф. Лосева. Вспомним его «Историю античной эстетики»: прежде чем перейти к тончайшему филологическому анализу произведений античных философов, Лосев высказывает и обосновывает свое понимание античной культуры и философии, без чего и филологический анализ остался бы картиной, где есть красивые детали, но нет общей композиции.

Мы просим читателей рецензии и автора монографии воспринимать это наше замечание не как уничижающую критику, а как побуждение к деятельности в этом направлении. Выше уже было сказано, что серьезное изучение творчества архиеп. Никанора только началось. На первых стадиях увлечение позитивистской филологической работой не только простительно, но и необходимо. Но дальнейшая работа невозможна без серьезного осмысления методологии истории философии, ее метафизических оснований. Мы не сомневаемся что автора монографии о архиеп. Никаноре А.П. Соловьева ждут на этом пути новые успехи.

Кроме того, если уж зашла речь о продолжении А.П. Соловьевым его историко-философских штудий наследия архиепископа Никанора и републикации первоисточников, заметим, что настоятельно необходимо переиздание главного философского труда архиепископа Никанора (Бровковича) «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Наконец, автор монографии признает влияние на владыку Никанора как на философа Платона, неоплатоников, Лейбница, Канта, Шеллинга, и, таким образом, не обойтись без работы, в которой анализировались бы и эти вопросы.

Рецензируемый же труд А.П. Соловьева, думается, займет достойное место на книжных полках любителей и знатоков истории русской философии, Русской Церкви и простых христиан-интеллектуалов.

Источники и литература

1. *Соловьев А.П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) и К.Н. Леонтьев: конгениальность мысли и духа // *Христианство и русская литература. Сборник 7.* СПб.: Наука, 2012. С. 185–224.
2. *Соловьев А.П.* «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) — опыт онтологической гносеологии XIX в. // *Вопросы философии.* 2012. №10. С. 129–139.
3. *Соловьев А.П.* Источники для исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича) // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия.* 2013. № 2(46). С. 88–102.
4. *Соловьев А.П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и вероятной пользе железных дорог // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия.* 2014. №4(54). С. 29–45.
5. *Соловьев А.П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX вв. Уфа: Изд. А.А. Словохотова, 2015. 440 с.

А.П. Соловьев

**«...МЕЖДУ МНОЙ И ВАМИ ТА СУЩЕСТВЕННАЯ
РАЗНИЦА, ЧТО Я СТОЮ НА СТОРОНЕ ИСТОРИИ И
НАРОДА...»: ИССЛЕДОВАНИЕ РАЗЛИЧИЙ ПРАКТИК
ПОВЕДЕНИЯ И САМООПИСАНИЯ ИВАНА АКСАКОВА**

Рецензия на: *Тесля А.А.* «Последний из “отцов”»: биография Ивана Аксакова. СПб.: «Владимир Даль», 2015. 799 с.

В истории аксаковедения нынешний 2015 год будет, несомненно, отмечен особо. Уже вышел из печати первый том первого комментированного академического собрания сочинений классика позднего славянофильства Ивана Сергеевича Аксакова¹. А теперь читатель может познакомиться и с первой наиболее полной на сегодняшний день биографией этого мыслителя-славянофила. Автор этой книги — кандидат философских наук А.А. Тесля, известный в первую очередь своими исследованиями русского консерватизма и национализма XIX века².

Конечно, есть классическая работа Н.И. Цимбаева «И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России» (1978)³. Но, при всем ее значении даже для современной науки, назвать ее полной биографией никак нельзя. Это становится очевидным, если посмотреть на издаваемые С.В. Мотиным с 2010 года «Материалы для летописи жизни и творчества» Ивана Аксакова⁴, кото-

Арте́м Па́влович Соловьёв — кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (г. Уфа) (artstudium@yandex.ru).

¹Аксаков И.С. Собрание сочинений. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 1 / Издание подготовили А.П. Дмитриев и Д.А. Федоров; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2015.

²См., напр.: Тесля А.А. Первый русский национализм... и другие. М.: Издательство «Европа», 2014.

³Цимбаев Н.И. И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1978.

⁴Аксаков Иван Сергеевич. Материалы для летописи жизни и творчества: В 5 вып., 9 книгах / Сост. С.В. Мотин, И.И. Мельников, А.А. Мельникова; под ред. С.В. Мотина. Уфа: УЮИ МВД России, 2010–2013.

рые оказались серьезным подспорьем для автора рецензируемой монографии, но представляют собой именно материал для осмысления. Как раз это осмысление, основанное не только на предшествующих исследованиях, но и на собственных архивных изысканиях и открытиях, мы можем видеть в монографии А.А. Тесли «Последний из “отцов”...».

Порядок разделов биографии ожидаемый — молодость, зрелость и «последний из “отцов”». Ключевые этапы изложения тоже очевидны для человека более-менее знакомого с жизнью И.С. Аксакова: училище правоведения, труды на государственной службе, начало издательской деятельности, заграничные путешествия, активная публицистическая деятельность (в ее основных темах: 1) соотношение «общества», «народа», «государства»; 2) польский вопрос; 3) церковные вопросы; 4) славянский вопрос и русско-турецкая война). Но то, что, несомненно, неожиданно, что составляет одно из главных достоинств этой книги об И.С. Аксакове, — это действительная цель исследования, та цель, которую автор изначально скрывает и лишь как бы нечаянно в ссылках (и даже только по поводу другой книги) проговаривает: «осмысляя практики поведения и самоописания» (с. 77).

Именно эти практики и оказываются предметом исследования. А их осмысление и выстраивание в хронологической последовательности биографической канвы жизни Ивана Аксакова — целью и основой. Отсюда и обилие цитат из писем, статей главного героя книги и его собеседников. Цитат, которые раскрывают именно мотивы поступков и «практик поведения», имеющих истоком движения воли и ума. Самоописание Аксакова и его родных, друзей, оппонентов также присутствует при этом непрерывно. И не только в тексте, но и в обширных документальных приложениях, материалы которых публикуются впервые.

Уместно тут вспомнить замечательное высказывание опытного историка философии А.В. Соболева: «Хвала цитате! Логические рассуждения философа историк может изложить яснее и компактнее своими словами. Но подлинные события мысли должны быть представлены в подлиннике. Лишь они одни способны обеспечить реальное присутствие автора и возможность с ним собеседования. Главная задача историка — найти эти вспышки мысли, эти корни мысли, а не отвлекаться на прослеживание подробностей ремесленных разработок»⁵.

В случае книги А.А. Тесли можно смело говорить о том, что цитаты высвечивают эти корни мыслей и поступков Аксакова. Они не только позволяют «собеседовать» с теми, чьи имена мы встречаем в книге, а еще и дают удивитель-

⁵ Соболев А.В. Философские мелочи // История философии. 2000. № 6. С. 225.

тельно ясное понимание тех тонких различий, которые существовали в практиках поведения и самоописания (а также взаимного описания) Аксакова и людей его окружения. И вот в этом аспекте мы видим метод исследования.

Формально это прекрасно известный метод сравнительного анализа. Но в данном случае он применяется настолько не формально, что уместнее будет назвать его методом «самотождественного различения», вспоминая один из аспектов определения понятия «эйдос» у А.Ф. Лосева в работе «Античный космос и современная наука»⁶. Метод этот в книге А.А. Тесли реализуется как раскрытие различий в том, что кажется близким или даже тождественным, при выявлении сходств там, где следует, казалось бы, заподозрить различие. Именно это делает картину биографии И.С. Аксакова не просто изложением практик поведения и самоописания, но выявлением их эйдетического, смыслового различия. Это определение А.Ф. Лосева, кажется, наиболее точное выражает суть подхода А.А. Тесли к анализу жизненного пути Аксакова.

Первые различия вскрываются в отношении учебного заведения, где учился Аксаков. Получая при выпуске из училища правоведения перстень с надписью на латыни, которая переводится «Что бы ты ни делал, поступай рассудительно и смотри, к чему приведут твои поступки» (с. 22), Иван Аксаков получает вместе с ним напутствие осуществлять в жизни цель училища — быть честным правоведам, государственным служащим. И молодой человек в полной мере ставит смыслом своей жизни служение — даже до такой степени, что это не согласуется «реальной жизнью» и карьерой (с. 21). И далее разворачивается именно история конфликта разных вариантов понимания сути служения, различий в понимании надписи на перстне: что есть рассудительность — учет мнений начальства или знание объективно должного (по чести).

Но и внутри этого воспринятого Аксаковым «этоса служения» (а не просто «службы») автор монографии показывает процесс различения и самоопределения своего героя, а точнее — его самосоотнесения с определенными культурными традициями. Так, с одной стороны, Аксаков оказывается вполне «вписанным» в традицию романтизма (в том числе и своей поэзией), а с другой стороны, автор биографии пишет о нем как о стороннике в 1840-х гг. идей «просвещенной бюрократии». И это вполне отсылает к гипотезе В.Ф. Пустарнакова о том, что конец просвещения в России приходится именно на 1840–60 гг.⁷ Да-

⁶Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. С. 175.

⁷См.: Пустарнаков В.Ф. Философия Просвещения в России и во Франции. Опыт сравнительного анализа. М.: ИФ РАН, 2001.

лее А. Тесле удается показать, как противоречие между романтизмом и просвещенчеством приводит Аксакова к необходимости самоопределиться в рамках этого представшего перед ним различия: оно проявляется в его жизни как выбор между поэзией и службой (с. 38–39) и размывается в *романтической* мысли об участии в кругосветном путешествии для целей «строгого просвещения» (каковому, правда, Аксаков не может «соответствовать» по его же словам (с. 92)). Самоопределение происходит через выявление обнаруживаемых Аксаковым различий между службой в провинции и в столицах (с. 32–33, 64, 72).

Более того, постепенно автору биографии удается вскрыть и то, что потребность в различениях для самоопределения это не только избранный им метод исследования, но устремление самого Аксакова, которому метод лишь соответствует. Особенно ярко это проявляется впервые при раскрытии причины желания Аксакова путешествовать по России и «по всему свету» (с. 41) — «чтобы понимать чувства других, но к чему сам он непричастен, хотя и уважает чувства окружающих» (с. 42). И это различие «своего» и «другого», различие одного «другого» от иного «другого» и даже — «своего» от «своего» прослеживается по всей книге. «Другой» — это, например, купец, который, несмотря на свою внутреннюю провинциальность, отличен от провинциального же дворянства (и отличие это — именно в пользу купечества (с. 65, 70)). И тут же мы видим, как Аксаков показывает отличие купца от крестьянина, хотя можно было бы заподозрить их близость (с. 66).

Еще интереснее различия среди «своих» — например, И.В. Киреевского от остальных славянофилов, как «слишком поддающегося авторитету святых отцов» (по мнению И. Аксакова в 1852 г.) (с. 82). Особенно интересно тонкости различия в среде «своих» выглядят на фоне неспособности правительства в начале 1850-х гг. различать славянофилов и петрашевцев (с. 84) как раз тогда, когда различия в среде славянофилов становятся все более и более разнообразными. Причем именно И.С. Аксаков оказывается тем, через кого эти различия выявляются. Это касается различий в отношении к Крымской войне (с. 105–106) в среде славянофилов и среди русского населения (в самой России и у русских в Бессарабии) (с. 109). Это относится и к отношению к Европе, где Аксаков ищет различия между русскими и итальянцами (с. 115), итальянцами и французами (с. 114), Герценом и остальными западниками (с. 118), между немецким и русским отношением к науке и высшему образованию (с. 154–156). И что наиболее важно — это разногласия по поводу издания журнала «Русская Беседа»,

который оказывается единственным общим изданием славянофилов (с. 141–144), и в том, что касается церковных вопросов (о чем нужно говорить особо).

Важным моментом в этом отношении, да и в смысле самоопределения Ивана Аксакова, оказывается 1860 год — после смерти Киреевских, Хомякова, отца и старшего брата он оказывается их идейным наследником. В связи с этим А. Тесля проводит интересное и важное различие между статусом Аксакова «до» и «после» в связи с его позицией по отношению к тем, кто «вовне» и «внутри» кружка славянофилов: «...ранее, будучи одним младших членов кружка, он стремился отстаивать самостоятельность своих взглядов, полемизировал с тезисами, выдвигавшимися братом или Хомяковым, чувствовал себя свободнее, поскольку учение формулировалось и защищалось другими: он был славянофилом вовне, но внутри кружка — который не секта и не партия, члены которой присягают уставу, — не смущался акцентировать разногласия. Теперь, когда Хомяков и Константин умерли, он стал наследником их учения — его предстояло сохранить и донести до других, объяснить вовне» (с. 166).

Эта трансформация напрямую связана с вопросами религии, церкви и православия, что биограф подчеркивает обрисовкой еще двух аспектов положения Аксакова после 1860 года. Во-первых, через указание самого Аксакова на различие между своей газетой «День» и изданием братьев Достоевских «Время»: «Этот журнал славянофильствует отчаяннейшим образом, и при всяком удобном случае нас ругает, говорит, что славянофильство — отживший момент, и хочет создать учение о русской народности — минус вера и нравственный закон!» (с. 183). Во-вторых, в связи с позицией Аксакова в самой газете: «Так, в отношении к польскому вопросу размежевание прошло настолько глубоко, что позиция Аксакова оказалась одновременно неприемлемой (как слишком «проправительственная») В.А. Елагину и Ф.И. Чижову, и (как недостаточно жесткая) А.И. Кошелеву и Ю.Ф. Самарину (не говоря уже о князе В.А. Черкасском, который уже в 1861 г. находил нужным объединиться с М.Н. Катковым и Н.Ф. Павловым ради создания единого консервативно-либерального органа <...>), для либеральной общественности она была неприемлема в силу подчеркивания роли православия, постоянного внимания к вопросам церкви и религии, полемикой с конституционными настроениями, материализмом и т.п., для консерваторов разного оттенка — тем, как трактовала крестьянский вопрос, требованием свободы совести, свободы слова» (с. 197–198).

И вновь вопросы веры, Церкви тут стоят особо — как яблоко раздора и как основа. Наверняка, как сторонника национального проекта Аксако-

ва невозможно рассматривать отвлеченно от его концепции «земли», «государства» и «общества». Несомненно, можно найти в соответствующей главе этой замечательной биографии различения, касающиеся понимания этой триады. Бесспорно, значительной глыбой высится тут «польский вопрос», который и стал катастрофой для Российской империи. Не вызывает споров то, что этому вопросу уделено около 50 страниц. Но при всем этом центральное место как в книге, так и в биографии самого Аксакова занимают вопросы веры — неспроста в монографии непосредственно им посвящено места больше, чем остальным темам (60 страниц в четвертой главе (с. 381–440) и повсюду — в остальном тексте).

Говоря о вопросах религии, А. Тесля не отходит от своего метода и своей цели. Заявив о том, что Аксаков воспринимает себя православным, биограф тут же указывает на необходимость разобраться с тонкостями аксаковского понимания Православия (с. 381). И разбирает его на фоне состояния российской Православной Церкви середины и второй половины XIX века. Тут мы видим, как от «бытового» восприятия Православия как чего-то само собой разумеющегося («часть быта») (с. 382), через осторожное личное отношение к практическим вопросам церковной жизни в середине 1840-х гг. (с. 384) и апологии гоголевских «Выбранных мест из переписки с друзьями» (с. 386–388), Аксаков приходит к сознательной церковной жизни (с. 388), начинает говеть и причащаться. На этом пути появляются и разногласия между Иваном Аксаковым и его отцом по поводу Гоголя, спор с братом Константином относительно соотношения «русскости» и «православности». Но и тут отмечается некий предел: после смерти в 1860 году А.С. Хомякова и К.С. Аксакова для И.С. Аксакова именно они (как указывает А.А. Тесля) становятся авторитетами во многих вопросах, в том числе и в вопросах богословских (с. 391–392). Главным же «личным» церковным вопросом становится вопрос о свободе Церкви и свободе совести как духовной свободе.

Тут уже главным для Аксакова становится вопрос о связи Церкви и государства, о лицемерии общества в отношении веры, взятой в «полицейскую опеку», через которую лицемерие входит и в среду церковного клира (с. 394–395). Вопрос о свободе доходит до неприятия церковной иерархии, до требований разрешения белому духовенству рукополагаться в епископы (с. 395). И тут биограф вновь проводит интересное различие: Аксаков характеризуется «личной терпимостью к бытовым моделям религиозности, чуждым или даже осуждаемым самим Аксаковым» (с. 395), — притом по отношению не только к близким, но и к своим оппонентам. Отсюда, правда, вырастают не только неодобитель-

ные высказывания по поводу огульной критики либералов в адрес свт. Филарета, но и защита старообрядцев, которых Аксаков защищал, исходя из идеи духовной свободы.

В целом же автор биографии делает замечательное резюме относительно религиозных установок Аксакова. Это морализм, антииерархизм (исходящий из богословия «соборности» Хомякова), неприятие обрядовости и формализма (с. 398). И, что наиболее ценно, — А.А. Тесля встраивает воззрения Аксакова в контекст происходившего в обществе процесса перехода от групповой конфессиональной принадлежности к «индивидуальной» религиозности, то есть в контекст «вторичной христианизации» в России (с. 400), в рамках которой на первом месте должна оказываться не принадлежность определенной религиозной группе, а личная искренность живой веры и осознанное принятие ее основных положений и исходных сущностных требований. И именно последнее (несмотря на «протестантский уклон») обнаруживает биограф у Ивана Аксакова (с. 402–403).

Однако этим тема «Аксаков и Церковь» не исчерпывается. Далее идет рассмотрение уже конкретных вопросов церковной жизни XIX века. Тут и проблема прихода в Церковь представителей образованной части русского общества, и проблема приходского духовенства — его служение, его обеспечение, и вопрос о приходах и приходской жизни как таковой, тут и вопрос о синодальном управлении Церковью в контексте вопроса о духовной свободе в Церкви. Все то, что вскрывает здесь автор монографии, несомненно, дает возможность усомниться в той характеристике архиеп. Никанора (Бровковича), согласно которой Аксаков любил православную веру «больше как веру свою, веру отличительно русско-славянскую»⁸. Но одновременно и заставляет задуматься об упоминаемом архиеп. Никанором «Симово-Иафетовом покрывале», которого, возможно, действительно недоставало иногда Аксакову в его обличительном рвении в отношении недостатков церковной жизни.

Но без этого рвения Аксаков не был бы самим собой — в рамках того исторического контекста, пройдя через те самоопределяющие различия, которые были упомянуты выше (добавим к ним различия в отношении издания журналов и газет, в отношении цензуры, славянского вопроса и т.д.). И в этом смысле читатель, пройдя вслед за Иваном Аксаковым по той дороге, которую

⁸*Никанор (Бровкович), архиеп.* Поучение преосвященного Никанора, епископа Херсонского и Одесского, в неделю блудного сына, при поминовении в Бозе почившего Иоанна, Сергиева сына, Аксакова // *Соловьев А.П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли. Уфа: Изд. Словохотов А.А., 2015. С. 274.

высвечивает автор его биографии через тексты самого исследования и документальных приложений (писем Аксакова), думается, согласится с заключительной характеристикой, данной славянофилу: «Собственно, яркой удачи — ни одной, все “вопреки”, со способностью раз за разом начинать вновь то, что считал должным, делать свое дело с энергией и энтузиазмом (несколько искусственного рода, в результате “самовзгонки” — время от времени оглядываясь на себя и замечая, что вновь нужно принуждать себя к пафосу, вновь быть “трибуном” — но делать нечего, этого “от меня ждут” и это необходимо — а больше некому, следовательно, надлежит исполнить свой долг). Если вдуматься, то пример поразительный — многим хватило бы и пятой доли этих поражений, чтобы навсегда удовлетвориться тихим местом и малой ролью — как, собственно, и произошло с большинством из тех, кто входил в его круг. Но что удивительнее, так это отсутствие озлобления — горечь от несбывшихся надежд есть, куда без нее, а вот зла на мир и на людей — нет, этим он не только не обзавелся, но с возрастом избавился и от того, что было ему ранее присуще — “помягчение в личном”, при одновременном сохранении жесткости общественной» (с. 616).

Этот вывод, указывающий еще раз читателю на то, что истинной целью исследования является обнаружение различий в поведенческих практиках славянофила в условиях Российской империи середины — второй половины XIX века, отсылает нас к первым словам монографии. Тут автор пишет о том, чего мы не в ней найдем. Читатель не найдет в томе ни подробностей внешней стороны биографии Ивана Аксакова, ни систематического изложения его взглядов (с. 3). Хотя последовательный ход повествования, вскрытие отдельных тонкостей душевных движений Аксакова и максимальная детализация отдельных его воззрений ставят под сомнение заявление автора. Однако присутствующее тут же указание на то, что темы «Иван Аксаков и его время», «Иван Аксаков и его окружение» ждут своих исследователей, делает книгу А.А. Тесли открытым текстом, а не замкнутой системой. Исследователь не произносит окончательного приговора и не всегда дает завершенные ответы. Он скорее предлагает читателю соучаствовать в исследовании. И это является, пожалуй, одним из самых главных достоинств этой биографии И.С. Аксакова.

Источники и литература

1. *Аксаков И.С.* Собрание сочинений. Т. 1: Славянский вопрос. Кн. 1 / Издание подготовили А.П. Дмитриев и Д.А. Федоров; Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб.: ООО «Издательство “Росток”», 2015.
2. Аксаков Иван Сергеевич. Материалы для летописи жизни и творчества: В 5 вып., 9 книгах / Сост. С.В. Мотин, И.И. Мельников, А.А. Мельникова; под ред. С.В. Мотина. Уфа: УЮИ МВД России, 2010–2013.
3. *Лосев А.Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А.Ф.* Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993.
4. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Поучение преосвященного Никанора епископа Херсонского и Одесского, в неделю блудного сына, при поминовении в Бозе почившего Иоанна, Сергиева сына, Аксакова // *Соловьев А.П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли. Уфа: Изд. Словохотов А.А., 2015.
5. *Пустарнаков В.Ф.* Философия Просвещения в России и во Франции. Опыт сравнительного анализа. М.: ИФ РАН, 2001.
6. *Соболев А.В.* Философские мелочи // История философии. 2000. № 6.
7. *Тесля А.А.* Первый русский национализм... и другие. М.: Издательство «Европа», 2014.
8. *Тесля А.А.* «Последний из “отцов”»: биография Ивана Аксакова. СПб.: «Владимир Даль», 2015.
9. *Цимбаев Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.

А.П. Соловьев

ЦВЕТУЩАЯ СЛОЖНОСТЬ В ЭПОХУ ВТОРИЧНОГО УПРОЩЕНИЯ

Рецензия на: *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. Т. 9. СПб.: «Владимир Даль», 2014. 976 с.

В конце 2014 года в издательстве «Владимир Даль» вышел девятый том полного собрания сочинений К.Н. Леонтьева, русского религиозного философа XIX века, публициста, литературного критика, дипломата и писателя. Открывая оглавление этого нового тома, можно искренне обрадоваться его «цветущей сложности», которая не только является признаком наивысшей точки развития культуры, согласно закону «трех стадий развития» культуры по Леонтьеву, но и характеризует историю развития мировоззрения самого К.Н. Леонтьева.

В первых литературно-критических статьях 1860-х гг. мы обнаруживаем Леонтьева-эстета. Литература должна иметь тот смысл, что она есть средство изображения красоты жизни, ее богатства и разнообразия. Леонтьев делает упреки Тургеневу по поводу отсутствия красоты и поэтичности романа «Накануне»: «Вы не перешли *за ту черту, за которой живет красота*, или идея жизни, для которой мир явлений служит только смутным символом. А какая цена поэтическому произведению, не переходящему эту волшебную черту? Она невелика; если в творении нет истины прекрасного, которое само по себе есть факт, есть самое высшее из явлений природы, то творение падает ниже всякой посредственной научной вещи, всяких поверхностных мемуаров, которые по крайней

Артём Павлович Соловьев — кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (г. Уфа) (artstudium@yandex.ru).

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Философия архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте истории русской мысли XIX–XX веков»), проект № 12-03-00033а.

мере богаты правдой реальной и могут служить материалами будущей науки жизни и духовного развития»¹.

Леонтьев здесь раскрывается и как эстет и как специалист по эстетике: тут у него и красота, живущая за миром явлений, и идея жизни, и волшебная грань. Он как критик оказывается настоящим платоником. Такая оценка идейной односторонности тургеневского «Накануне», имея в виду дальнейшее обращение Леонтьева к православию, к Церкви, показывает его как бы «христианином до Христа».

Дальше все идет по пути усложнения. И поэтому «Письмо провинциала г. Тургеневу» можно охарактеризовать через понятие «первичной простоты», с которой, по закону «триединого процесса развития», выведенному самим же Леонтьевым, начинается существование всякого общественного и индивидуального организма.

В статье, написанной три года спустя после «Письма...», — «Наше общество и наша изящная литература» (1863), — выясняется «выше ли жизни нашей содержание нашей изящной словесности, близко ли к ней и равно ли ей, или ниже ее?»² Здесь все еще господствует принцип чистого эстетизма, отмечавшийся всеми исследователями раннего периода творчества Леонтьева: «...когда лицо сильно, оригинально и полно движения — оно уже не вполне отрицательно, как бы вредно оно ни было. Хлестаков более отрицателен, чем Нерон, и бледный прихвостень демократических стремлений отрицательнее самого страшного изувера и деспота точно так же, как презренный светский мотылек отрицательнее ловкого итальянского разбойника»³. Красота как таковая, как подлинная жизнь — вот критерий положительной оценки.

И еще пока далеко до вопросов общественного развития, пока речь — о литературе, но критерий красоты и превосходства вполне осознан Леонтьевым: «<...> живо, жизнь... Одни разумеют под этими словами *движение*; другие — *полноту, связную сложность элементов*. От этого часто <случаются> недоразумения. — Вернее понимать и то и другое вместе, когда дело идет о человеке, его жизни и произведениях»⁴. «Подвижная полнота связной сложности

¹ Леонтьев К.Н. Письмо провинциала г. Тургеневу // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2014. Т. 9. С. 10.

² Леонтьев К.Н. Наше общество и наша изящная литература // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений... Т. 9. С. 67.

³ Там же. С. 69.

⁴ Леонтьев К.Н. Наше общество и наша изящная литература. С. 87.

элементов» — формулировка, несколько напоминающая то определение «смысла», «идеи», которое было выработано А.Ф. Лосевым в «Диалектике художественной формы»: «единичность подвижного покоя самотождественного различия»⁵. И, пожалуй, у Леонтьева это одно из самых близких приближений к платонизму. А для христианина остается только сказать, что такая жизнь в полной мере — не от мира сего.

Но пока тут Леонтьев далек от этого. А потому — лишь сердится на русскую литературу за «гоголевщину», за вытаскивание грязи вместо эстетизации жизни, за стремление придерживаться «направления», за то, что литература оказывается беднее самой жизни, тогда как она должна украшать эту жизнь. И в конце статьи рекомендует быть просто честным: «Во всяком явлении есть доля мировой истины, и если это явление сильно — оно прекрасно в своем роде. Итак, не бойтесь, будьте искренны! Жизнь сложна, сказали мы прежде, а всякое направление бедно, потому что живет исключениями. Пишите, когда хочется, когда душа говорит, иначе будет плохо; в произведении вашем не будет ни реальной, научной цены точных мемуаров, ни понижающего влияния публицистики, ни поэтической правды. <...> Вот честность художника: ни политические, ни нравственные *специфические признаки* не должны стеснять его»⁶.

После этого в томе возникает некий хронологический провал. Следующая рецензия — 1879 года. И тут, чтобы понять ход роста центрального ствола леонтьевского мировоззрения между 1863 и 1879 гг., нужно, конечно же, обратиться к предшествующим томам его собрания сочинений.

Между 1863 и 1879 гг. — как бы пустыми для литературно-критической деятельности Леонтьева вмещаются целые тома собрания его сочинений, выпущенные ранее: это третий том с повестями о жизни христиан в Турции, монолит четвертого тома с романом «Одиссей Полихрониадес», который вполне можно поставить в один ряд с иными «Уллисами», это первая часть первой книги шестого тома, где мы найдем замечательные автобиографические материалы, первая книга седьмого тома, тексты которой раскрывают Леонтьева как ревнителя православия и церковно-монашеской дисциплины.

Несколько отвлекаясь от девятого тома, хочется особо выделить подлинный шедевр леонтьевского таланта — восточную сказку-повесть «Дитя ду-

⁵ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А.Ф. Форма — стиль — выражение. М.: Мысль, 1995. С. 17.

⁶ Леонтьев К.Н. Наше общество и наша изящная литература. С. 92.

ши», которую сам Леонтьев ставил выше даже и «Одиссея Полихрониадеса»⁷. И, вспоминая, то, что Розанов говорил о мемуарах архиеп. Никанора (Бровковича), как примере «совестливого языка», можно задать вопрос: «Почему «Дитя души» не предлагается для чтения детям? В школе, где и есть место воспитанию вкуса и мысли сказкой!» Ведь абсолютное большинство художественных произведений Леонтьева не переиздается. Это, правда, не относится к чудесной истории Петро: относительно недавно она вышла отдельной книжкой и достаточно большим тиражом⁸. Но не меньшими сокровищами леонтьевского творчества являются «Четыре письма с Афона», «Византизм и славянство», «Записки отшельника», статьи из «Варшавского дневника», которым, как основным общественно-политическим публицистическим произведениям Леонтьева, повезло в плане переиздания больше, чем его художественным и литературно-критическим текстам.

Вне зависимости от того, какие тексты мы берем, возникает ощущение, что именно к 1860–1863 гг. у Леонтьева созрело чувство эстетической бедности современной ему русской литературы (или даже того, что она «прибедняется») и осознание необходимости вывести ее на путь цветения, разнообразия. Сделать литературу богаче жизни, чтобы она могла быть не только и не столько отражением, сколько украшением ее. И по мере своего замечательного таланта Леонтьев пытался воспитать чувство прекрасного у читателя — вначале через выявление красоты цветущего многообразия востока, а после духовного переворота 1871 года — через раскрытие красоты цветущей сложности строгого церковного православия.

Но и с переворотом духовным не все так просто, ведь эстетизм Леонтьева никуда не исчезает, но лишь преобразуется. Да и поворот этот как можно назвать чем-то радикальным, если до того Леонтьев уже — «христианин до Христа». Тут он лишь приходит к тому, к чему должен придти — к Церкви, которая есть «тело Христово» и потому не может не быть самой прекрасной формой воплощения красоты на земле. То есть эстетика не есть нечто противоположное православию. Тут вовсе нет того резкого диссонанса между «эстетическим романтизмом» и «византийским христианством», который обнаружила П.П. Гайденко у Леонтьева⁹. Скорее иные формы воплощения красоты оказыва-

⁷ *Леонтьев К.Н.* Одиссей Полихрониадес // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений... Т. 3. СПб.: Владимир Даль, 2001. С. 754.

⁸ Издание минского Свято-Елисаветинского монастыря, 2005 г. Тираж — 10100 экземпляров.

⁹ *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 183.

ются чем-то относительным, отвлеченным по сравнению с целостной, подлинно живой красотой Церкви.

Признаком сохранения эстетизма является и возврат к литературной критике в 1879 году. Но для Леонтьева в русской литературе с 1860-х гг. практически ничего не изменилось. Вот статья «Новый драматический писатель» (1879), где Леонтьев пишет: «У нас просто боятся касаться тех сторон действительности, которые идеальны, изящны, красивы. Это, говорят, не по-русски, это не русское! Живописцы наши выбирают всегда что-нибудь пьяное, больное, дурнолицое, бедное и грубое из нашей русской жизни. Русский художник боится изобразить красивого священника, почтенного монаха (хотя они есть, и художник даже *видел* их); нет! Ему как-то легче, когда он изберет пьяного попа, грубого монаха-изувера. Мальчики и девочки должны быть всё курносые, гадкие, золотушные; баба — забитая; чиновник — стрекулист; генерал — болван и т.п. Это значит *русский тип*»¹⁰.

Но тут же в девятом томе видно, что Леонтьев радуется тем произведениям, которые хотя бы в некоторой мере способны показать цветение русской жизни. Это удастся Н.Я. Соловьеву, Островскому. Удастся и автору рассказа «В сорочке родилась», в связи с героиней которого — старой женщиной, прекрасной в своем смирении, — Леонтьев выводит первый раз в своей литературной критике неприятие антиэстетического прогрессизма: ««...» кто *пожил* на свете и знает, до чего люди вообще не помнят того именно, что им нужно помнить, не понимают того, что им нужно понимать, не знают того, что им необходимо знать, — тот не перестанет проповедовать истину *христианского пессимизма* именно в такое время, когда большинство все шумит и шумит о *каком-то* *всеспасительном* *прогрессе*, о *блаженстве*, доставляемом телефонами, микрофонами, съездами археологов или, что еще гораздо хуже, теми сборищами свободолобивых и ограниченных мещан, которые зовутся *национальными* (!!?) собраниями, палатами депутатов и даже славянскими «скупщинами», в которых никакая сила ума человеческого не может отыскать хоть что-нибудь свое *славянское* — кроме одного языка, передающего кой-как, для гражданского развращения «меньшей братии», вчерашние зады европейской болтовни и европейского отупения»¹¹.

¹⁰ Леонтьев К.Н. Новый драматический писатель // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений... Т. 9. С. 99.

¹¹ Леонтьев К.Н. «В сорочке родилась». Повесть г-жи А. Коваленской («Русская Мысль», февраль) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений... Т. 9. С. 142.

Эта мысль действительно в девятом томе появляется впервые. Но для Леонтьева самого — это уже не ново и прочно до объективности. Все четыре книги предшествующих — седьмого и восьмого томов пропитаны неприятием прогресса. Прогресси́зм есть не только нечто неэстетичное, но и просто бессмыслица, так как любой организм (в том числе и общественный) может развиваться лишь до определенного предела, после которого следует старение и разложение, то есть регресс. Здесь этой идеей связан центральный для всего девятого тома собрания сочинений текст Леонтьева «Наши новые христиане», который через отсылку к анализу «розового» христианства Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого вынуждает читателя задуматься о произвольном «рафинировании» и подслащивании христианства в современном мире.

Надо отметить, что многие вопросы, которые затрагивает Леонтьев в своей критике, раскрываются глубже в его переписке. И тут следует отметить, что в последние годы усилиями доктора филологических наук, сотрудника Центра по изучению традиционалистских направлений в русской литературе Нового времени «Пушкинского Дома» РАН О.Л. Фетисенко издаются неизвестные до сих пор письма Леонтьева. Речь идет, во-первых, о томе переписки Леонтьева и Т.И. Филиппова изданном в 2012 году. «Пророки Византизма» — так назван этот том¹². Именно тут раскрывается то, о чем Леонтьев не писал в своих «открытых» письмах. Ведь практически вся общественно-политическая публицистика Леонтьева явно или скрыто представляет собой письма, а «эпистолярность допускает многое, что не укладывается в привычные формы», отмечает в своей рецензии на «Пророков Византизма» А. А. Тесля¹³. Но эти опубликованные, «открытые письма» имеют глубокую подоплеку в «закрытой» переписке.

И только тут мы увидим, например, что для Леонтьева, призывавшего «подморозить» Россию, недопустим тот «холод», которым веет от К.П. Победоносцева, получающего в переписке крайне негативные оценки. Такие же отзывы получает и Катков, что интересно сравнить с той общественно положительной оценкой его деятельности, которую Леонтьев дает в статье «Г. Катков и его враги на празднике Пушкина»: «Пусть не примут эти слова мои за чрезмерную лесть г. Каткову. Я уже не раз говорил, что я во многом с ним не согласен; и некото-

¹²Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012.

¹³Тесля А.А. «Пишущий должен печататься» // Сайт «Русский журнал». URL: <http://www.russ.ru/pole/Pishuschij-dolzhen-pechatat-sya> (дата обновления: 23.02.2012; дата обращения: 10.11.2014).

рые мнения его (слишком «европейские» по стилю) мне невыносимы и сильно раздражают меня. Но это не мешает мне ценить в нем то, что ценить обязан всякий истинный русский: его нападки на нынешние суды, его роль в деле Засулич и Трепова, в деле нигилистов и мясников, их за дело (и к несчастью слишком мало) побивших»¹⁴.

Как отмечает современный исследователь В.А. Фатеев в своей рецензии на переписку Леонтьева и Филиппова: «...по живости изложения и по многообразию охватываемых тем письма Леонтьева относятся к лучшим образцам эпистолярного жанра и могут быть вполне сопоставлены с письмами Пушкина или, скажем, Розанова»¹⁵. В свою очередь А.Э. Котов пишет, что «главное достоинство рецензируемой книги состоит в том, что в ней оба «пророка», вопреки заглавию, предстают не иконописными фигурами, но живыми и крайне обаятельными людьми»¹⁶.

Вторая книга переписки Леонтьева, выпущенная О.Л. Фетисенко в том же 2012 году, книга, без которой теперь также невозможно представить себе собрание сочинений Леонтьева, — это первый томик «Приложений» к нему, который носит название «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания»¹⁷. В центре переписки стоят вопросы соотношения православной церковности и эстетики с эстетизмом, проблемы, связанные с отношением к Вл.С. Соловьеву и славянофилам, и многое другое, вполне укладывающееся в леонтьевские цветущие рамки бурного разнообразия. Том снабжен и обширными приложениями, которые включают записки и дарственные надписи Леонтьева, письма Фуделя собеседникам Леонтьева — И.С. Аксакову, Т.И. Филиппову, А.А. Александрову, статьи и воспоминания о. Иосифа Фуделя о Леонтьеве. То есть все то, что в полной мере находит свое теоретическое осмысление в монографии О.Л. Фетисенко «Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (идеи русского консерватизма

¹⁴ Леонтьев К.Н. Г. Катков и его враги на празднике Пушкина // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений... Т. 7. Кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 199.

¹⁵ Фатеев В.А. Ревнители православия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Вып. 2. Т. 13, 2012. С. 222.

¹⁶ Котов А.Э. <Рец. на:> Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: «Пушкинский Дом», 2012. 728 с.: ил. // Российская история. № 3, 2012. С. 209.

¹⁷ «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. (Прил. к Полному собранию сочинений и писем К.Н. Леонтьева: В 12 т. Кн. 1).

в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века)».

В этом труде мы видим важное терминологическое уточнение учения Леонтьева. Это не просто «византизм», «восточничество», но это уже «гептастилизм-седмистолпничество». Причем последний термин указывает на структуру учения, на те сферы общественной жизни, сложность которых обеспечивает «цветущее» разнообразие в культуре. Речь идет о таких сферах, как религия, политика, право, философия, быт, искусство, экономика¹⁸. Но само учение гептастилизма — это только первая часть исследования, построенного на уникальных архивных материалах. При этом не стоит считать, что подобное уточнение предполагает окончательную обрисовку учения Леонтьева.

Во второй части читатель видит то, как принципы гептастилизма определяют стиль и цели общения Леонтьева с современниками, собеседниками и совопросниками: И.С. Аксаковым, Н.П. Гиляровым-Платоновым, Т.И. Филипповым, Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым, М.Н. Катковым, К.П. Победоносцевым, В.П. Мещерским, А.А. Фетом, Н.Н. Дурново, С.Ф. Шараповым, Ю.Н. Говорухой-Отроком, Л.А. Тихомировым и В.В. Розановым. Третья часть показывает Леонтьева совсем не одиноким мыслителем, но собирающим вокруг себя своих будущих возможных последователей, друзей-учеников: И.И. Кристи, А.А. Александрова, Г.И. Замараева, Н.А. Уманова, о. Иосифа Фуделя, Ф.П. Чуфрина, Е.Н. Погожева, И.И. Колышко).

Книга эта уникальна. По сути, она оказывается и исследованием, и одновременно энциклопедией русской консервативной мысли второй половины XIX века. Уникальность ее и в том еще, что на книгу, написанную филологом, основные отзывы дали философы и историки. Да и само количество отзывов и рецензий уникально для современной научной литературы. Всего на «Гептастилистов» отозвались как минимум 12 исследователей в таких журналах как: «Вопросы философии»¹⁹, «Российская история»²⁰, «Вестник церковной исто-

¹⁸ *Фетисенко О.Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. С. 84.

¹⁹ *Бессчетнова Е.В.* <Рец. на кн:> О.Л. Фетисенко. Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012 // Вопросы философии. 2013. № 2. С. 176–179.

²⁰ *Семикопов Д.В.* Смелость его мысли пугала всех // Российская история. 2014. № 2. С. 4–8; *Репников А.В.* «Личность... грешная, ломаная, в которой, однако, есть и великие силы добра» // Российская история. 2014. № 2. С. 9–15; *Котов А.Э.* Люди и руины неудавшейся контрреформа-

рии»²¹, «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2. История. История Русской Православной Церкви»²², «Новое литературное обозрение»²³, интернет-журнал «Гэфтер»²⁴. Все рецензии имеют положительный характер, все так или иначе подводят к мысли о том, что в лице автора монографии Леонтьев нашел достойного публикатора и исследователя.

И одновременно во многих рецензиях отмечается открытость исследования для продолжателей. Так О.Л. Фетисенко начинает вторую главу монографии параграфом под названием «О том, чего нет в этом разделе»²⁵, в котором можно найти чуть ли не прямую инструкцию для развития дальнейших исследований. О перспективах изучения леонтьевского «гептастилизма» пишут и авторы отзывов, например: «<...> затронутая в монографии важная тема о различном понимании православными публицистами того, в чем должна заключаться независимость Церкви от государства, еще нуждается в специальном изучении»²⁶. С другой стороны, можно согласиться с мнением того же рецензента о том, что в «Гептастилистах» «едва ли не впервые уделяется пристальное внимание не развитию и реформированию учреждений, а религиозному самосо-

ции // Российская история. 2014. № 2. С. 16–19; *Бадалян Д.А.* Леонтьев и «слишком либеральные славянофилы» // Российская история. 2014. № 2, С. 19–23; *Стогов Д.И.* Воздействие идей К.Н. Леонтьева на русских монархистов начала XX в. еще нуждается в исследовании // Российская история. 2014. № 2. С. 23–26; *Мамонова Е.В.* «Православные миряне» в спорах о Церкви // Российская история. 2014. № 2. С. 26–30; *Хорошева А.С.* Конфликт двух исторических схем // Российская история. 2014. № 2. С. 30–34; *Хатунцев С.В.* «Кносский дворец» гептастилизма // Российская история. 2014. № 2. С. 34–37; *Чесноков С.В., Чернавский А.Ф.* Русские истоки исторической антропологии // Российская история. 2014. № 2. С. 37–39; *Тесля А.А.* Леонтьев и окрестности // Российская история. 2014. № 2. С. 40–42.

²¹ *Мамонова Е.В.* «Гептастилисты»... С. 375–382.

²² *Чесноков С.В.* Рец.: Фетисенко О.Л. Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012, 784 с. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 56 (1). С. 179–185.

²³ *Тесля А.А.* Константин Леонтьев в кругу собеседников и учеников (рец. на кн.: Фетисенко О.Л. Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012) // Новое литературное обозрение. 2013. № 3 (121). С. 352–356.

²⁴ *Котов А.Э.* Академический эстетизм // Сайт «Гэфтер». URL: <http://gefter.ru/archive/4815> (дата обновления: 04.06.2012; дата обращения: 11.11.2014).

²⁵ *Фетисенко О.Л.* Гептастилисты... С. 143–153.

²⁶ *Мамонова Е.В.* «Гептастилисты»... С. 378.

знанию и духовным исканиям православной (по внутреннему убеждению) части общества»²⁷.

Эстетике «гептастилизма» посвящена и статья В.А. Котельникова в новом девятом томе собрания сочинений Леонтьева. Статья показывает современное состояние исследований критики и эстетики мыслителя. Более того, статья, которая в данном случае опять же раскрывает перспективы дальнейших исследований, побуждает внимательнее перечитывать сам том. Проф. Котельников акцентирует внимание на работе Леонтьева «Анализ, стиль и веяние (о романах гр. Л.Н. Толстого)». Работа, несомненно, замечательная и интересная, но с первого взгляда кажущаяся слишком специализированной. Статья же главного редактора просто приковывает к этому труду Леонтьева. Ведь именно здесь подчеркивается особое внимание Леонтьева к понятию «эстетического чувства», о котором сам мыслитель писал: «Чувство предугадывает нередко будущую умственную истину, какого бы то ни было порядка: религиозного, политического, научного»²⁸.

При разборе этого положения проф. Котельников указывает в качестве его истоков сенсуализм, и в частности — сенсуализм в интерпретации Руссо²⁹. Хотя буквально через две страницы исследователь приводит слова Леонтьева о том, что в философском плане наиболее близкие представления о «чувстве» можно найти у Н.Я. Грота и П.Е. Астафьева³⁰. А этих мыслителей совершенно невозможно заподозрить в сенсуализме. Их можно скорее назвать «интуитивистами». Да и сам Леонтьев допускает то, что «эстетическое чувство» может быть истолковано или как «физиологический» вкус, или как «ясновидение критическое», или как некая психическая патология³¹. Совершенно ясно, что тут нужно говорить не о сенсуализме.

Следует вспомнить то, что одним из самых почитаемых Леонтьевым философов был архиеп. Никанор (Бровкович), который не только критиковал прогресс и железные дороги³², но еще в 1870 году отмечал, что «эстетическое чув-

²⁷ Там же. С. 382.

²⁸ Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние (о романах гр. Л.Н. Толстого) // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений... Т. 9. С. 246.

²⁹ Котельников В.А. Эстетика и критика Константина Леонтьева // Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений... С. 498.

³⁰ Там же. С. 500.

³¹ Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние... С. 246–247.

³² См. об этом статьи: Соловьев А.П. Архиепископ Никанор (Бровкович) и К.Н. Леонтьев: конгениальность мысли и духа // Христианство и русская литература. Сборник 7. СПб.: Наука, 2012. С. 185–224; Соловьев А.П. Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и веро-

ство» — это одно из «внутренних душевных чувств», «ощущение» истины в сфере прекрасного, точнее — идеи красоты в платоническом смысле. А у Леонтьева взаимосвязь с идеями архиеп. Никанора тут просматривается еще и в том противопоставлении разума и рассудка, которое он проводит тут же — в работе «Анализ, стиль и веяние»: «Разум мой <...> имеет, так сказать, разумное право следовать указаниям чувства, которое так нередко бывает лишь правдивое предчувствие будущей рассудочной истины»³³. Это достаточно близко тому, что писал архиеп. Никанор о процессе познания, «формула» которого выглядит в итоге следующим образом: «1) усмотрение явления, — 2) предвзятая идея, которая возбуждается и проясняется мгновенно, — 3) действие рассудка, стимулируемого идеею разума, создающего часто, если не постоянно научную гипотезу, объясняющую данное явление, и 4) затем опытная проверка составленного о предмете понятия, на основании повторных чувственных восприятий <...>»³⁴. Тут очевидны платонические мотивы, перемежающиеся с кантианскими, но никак не с сенсуалистскими.

Близость и Леонтьева к платонизму в сфере эстетической обнаруживается проф. Котельниковым в рассматриваемой теперь статье: «Государственно-имперская эстетика Леонтьева несомненно соотносится с эстетикой неоплатонизма...»³⁵ В еще большей степени платонизм обнаруживается у Леонтьева исследователем в подходе к философско-эстетической проблеме «формы»: «Она решалась им вслед за платоновским учением и немецким идеализмом («Форма вообще есть выражение идеи, заключенной в материи (содержании)» — Т. 7. Кн. 1. С. 382), но пересажена была на близкую Леонтьеву естественнонаучную почву»³⁶.

Это замечание отсылает нас к постоянному подозрению Леонтьева в аристотелизме. В некоторой степени этому способствует слишком большое сближение у него формы и материи, которые как бы неразрывно связаны, и слишком отвлеченное понимание идеи. Но тут надо учесть следующие моменты: во-первых, деспотичным началом у Леонтьева является все же именно идея, то есть смысл, который и задает структуру (форму) явления, а этим положение

ятной пользе железных дорог // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Вып. 4 (54), 2014. С. 29–45.

³³ Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние... С. 285.

³⁴ Никанор (Бровкович), архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие, 1888. Т. III. С. 312.

³⁵ Котельников В.А. Эстетика и критика Константина Леонтьева. С. 505.

³⁶ Там же. С. 523–524.

является общим и для платонизма и для аристотелизма; во-вторых, «форма» у Леонтьева поразительным образом похожа на «выразительную форму» Лосева, причем у последнего эстетика именно и занимается «выразительными формами», но никто не пытается при этом определять эстетику Лосева как «аристотелизм».

Однако определить Леонтьева просто как чистого платоника тоже не представляется возможным. Для опровержения этой «чистоты» применимы те же аргументы, которыми гипотеза аристотелевского происхождения леонтьевских воззрений на форму и материю разрушается в статье Т.Н. Резвых, которая показывает, что в вопросе о «форме» Леонтьев следовал шеллингианцу Лоренцу Окену³⁷, Гёте³⁸ и К.Г. Карусу³⁹.

Завершая обзор девятого тома собрания сочинений К.Н. Леонтьева следует отметить, что он важен для читателя не только тем, что показывает динамику развития литературно-критических и эстетических идей философа-«гептастилиста», не только обстоятельными научными комментариями, но и тем, что способствует постановке новых исследовательских проблем и дискуссий.

Источники и литература

1. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / Составление, вступительная статья, подготовка текста и комментарии О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2012. 750 с.
2. Бадалян Д.А. Леонтьев и «слишком либеральные славянофилы» // Российская история. 2014. № 2. С. 19–23.
3. Бессчётнова Е.В. <Рец. на кн:> О.Л. Фетисенко. Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 784 с. // Вопросы философии. 2013. № 2. С. 176–179.

³⁷Резвых Т.Н. Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 год. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. С. 64.

³⁸Там же. С. 65.

³⁹Там же. С. 66.

4. *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 472 с.
5. *Котельников В.А.* Эстетика и критика Константина Леонтьева // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9. С. 497–572.
6. *Котов А.Э.* <Рец. на:> Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т.И. Филиппова (1875–1891) / Сост., вступ. ст., коммент. О.Л. Фетисенко. СПб.: «Пушкинский Дом», 2012. 728 с.: ил. // *Российская история.* 2012. № 3. С. 208–211.
7. *Котов А.Э.* Академический эстетизм // Сайт «Гефтер». URL: <http://gefter.ru/archive/4815> (дата обновления: 04.06.2012, дата обращения: 11.11.2014).
8. *Котов А.Э.* Люди и руины неудавшейся контрреформации // *Российская история.* 2014. № 2. С. 16–19.
9. *Леонтьев К.Н.* Анализ, стиль и веяние (о романах гр. Л.Н. Толстого) // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9 / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 240–366.
10. *Леонтьев К.Н.* «В сорочке родилась». Повесть г-жи А. Коваленской («Русская Мысль», февраль) // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9 / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 135–143.
11. *Леонтьев К.Н.* Г. Катков и его враги на празднике Пушкина // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 7. Кн. 2 / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 186–207.
12. *Леонтьев К.Н.* Наше общество и наша изящная литература // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9 / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 62–93.
13. *Леонтьев К.Н.* Новый драматический писатель // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9 / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 94–118.

14. *Леонтьев К.Н.* Одиссей Полихрониадес // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 3 / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2001. С. 5–825.
15. *Леонтьев К.Н.* Письмо провинциала г. Тургеневу // *Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. Т. 9 / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 7–18.
16. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы // *Лосев А.Ф.* Форма — стиль — выражение. М.: Мысль, 1995. С. 5–292.
17. *Мамонова Е.В.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики // Вестник церковной истории. 2014. № 1–2. С. 375–382.
18. *Мамонова Е.В.* «Православные миряне» в спорах о Церкви // Российская история. 2014. № 2. С. 26–30.
19. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. СПб., 1888. 499 с.
20. Пророки Византизма: Переписка К.Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии О.Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012. 728 с.
21. *Резвых Т.Н.* Понятие формы в русской философии (Константин Леонтьев и другие) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 год [9]. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. С. 52–80.
22. *Репников А.В.* «Личность... грешная, ломаная, в которой, однако, есть и великие силы добра» // Российская история. 2014. № 2. С. 9–15.
23. *Семиконов Д.В.* Смелость его мысли пугала всех // Российская история. 2014. № 2. С. 4–8.
24. *Соловьев А.П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) и К.Н. Леонтьев: конгениальность мысли и духа // Христианство и русская литература. Сборник 7. СПб.: Наука, 2012. С. 185–224.
25. *Соловьев А.П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и вероятной пользе железных дорог // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 29–45.

26. *Стогов Д.И.* Воздействие идей К.Н. Леонтьева на русских монархистов начала XX в. еще нуждается в исследовании // *Российская история.* 2014. № 2. С. 23–26.
27. *Тесля А.А.* «Пишущий должен печататься» // Сайт «Русский журнал». URL: <http://www.russ.ru/pole/Pishuschij-dolzhen-pechatat-sya> (дата обновления: 23.02.2012.; дата обращения: 10.11.2014).
28. *Тесля А.А.* Константин Леонтьев в кругу собеседников и учеников (рец. на кн.: Фетисенко О.Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб., 2012) // *Новое литературное обозрение.* 2013. № 3 (121). С. 352–356.
29. *Тесля А.А.* Леонтьев и окрестности // *Российская история.* 2014. № 2. С. 40–42.
30. *Фатеев В.А.* Ревнителю православия // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2012. Вып. 2. Т. 13. С. 219–224.
31. *Фетисенко О.Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 784 с.
32. *Хатунцев С.В.* «Кносский дворец» гептастилизма // *Российская история.* 2014. № 2. С. 34–37.
33. *Хорошева А.С.* Конфликт двух исторических схем // *Российская история.* 2014. № 2. С. 30–34.
34. *Чесноков С.В.* Рец.: Фетисенко О.Л. Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб.: Пушкинский Дом, 2012. 784 с. // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви.* 2014. № 56 (1). С. 179–185.
35. *Чесноков С.В., Чернавский А.Ф.* Русские истоки исторической антропологии // *Российская история.* 2014. № 2. С. 37–39.

ANNOTATIONS

A.P. Solovyov. The Ideological Legacy of Archbishop Nicanor (Brovkovich; 1826–1890) and Philosophical Thought in the St. Petersburg Theological Academy in the Middle of the XIXth Century

This article is dedicated to identifying the origins of the philosophical system of Archbishop Nicanor (Brovkovich; 1826–1890) that are related to the activities of teachers at St. Petersburg Theological Academy in the middle of the XIX century. Article presents a comparative analysis of his philosophical ideas and works of such professors of the Academy as V. N. Karpov, D. I. Rostislavov, A. A. Fisher. It defines the value of the rector of the Academy papa Macarius (Bulgakov) in philosophical biography of Grace Nicanor. It also addresses the issue of his attitude and estimates Academy in different periods of his tenure there. The greatest influence on philosophical views of archbishop Nicanor had Christian Platonism of Karpov and Mathematics of Rostislavov. The most important evaluation criterion of activities of the Theological Academy for archiereus and philosopher were not only scientific achievements but also a success in education of scholar monasticism, ecclesiastical discipline of teachers and students.

Artem Pavlovich Solovyov is a Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Political Science, Sociology and Philosophy of the Bashkir Academy of Public Administration and Management (Ufa).

S.V. Ryapolov. The Philosophical Concept of Archimandrite Feofan (Avsenev)

The article presents the philosophical system of Archimandrite Feofan (Avsenev) — one of the most significant and picturesque Russian thinkers of the first half of the XIX century.

Sergey Vladimirovich Ryapolov is a skilled professional in philosophy, his specialties are ontology and epistemology, Voronezh State University.

A.V. Shevtsov. Philosophical Views of M.I. Karinsky

This article describes the philosophical views of Michail I. Karinsky (1840–1917), professor of the Saint-Petersburg Theological Academy. It demonstrates the connection of his views with the traditions of philosophical process in theological academies and detects the origins and parallels of the philosophy of M. I. Karinsky: ancient

Greek thoughts of Anaximander, Plato, Aristotle and Neo-Kantian theories. Karinsky provides original interpretation of some concepts of logic doctrines, such as the self-evident truths, aggregate. It raises the question of anticipation by Karinsky of teachings about the occurrences, phenomenology as a kind of skepticism.

Alexander Viktorovich Shevtsov is a Candidate of Philosophy, Senior Lecturer, Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University) (MAI).

K.M. Antonov. "I, Thank God, Am Not a Theologian ...": Formation of Russian Religious Philosophy and Origins of the Concepts of Western Captivity of Orthodox Theology

The article is dedicated to the concept of the origin of Western captivity of Orthodox theology and its role in the development of Russian religious thought of the XIX - XX centuries. The first part shows that the main source of the classical formulation of the concept of protopope G. Florovsky is the ideas of Y. F. Samarin. In the second part article demonstrates the difficulty of explanation of the idea of "Slavophilism" by Samarin and concludes on the need to find its source in the Russian culture of the 20s - 30s of the XIX century. In the third part the author proposes the hypothesis that the concept was a tool for self-justification of religious and philosophical discourse of those who undergone religious conversion of the secular culture of Pushkin's era. Their attitude towards the academic theological thought of their time is summarized in a statement in the title of the article by P. Y. Chaadaev. It seems, however, that this statement indicates in this context more general problem of the relevance of communication strategies of theological discourse, the relationship between the community of writers and the community of the audience, the violation of which eventually gave rise to the concept under discussion. Although this concept played a significant role in the development of identity of the Russian theological tradition, it is currently in need of critical rethinking.

Konstantin Mikhailovich Antonov is a Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of the Culture at the Theological Faculty of the Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University.

N.N. Pavlyuchenkov. On the Issue of the Theological Meaning of the Works of the Priest Pavel Florensky

The article draws attention to a very important feature of the religious and philosophical heritage of the papa Pavel Florensky - its desire to adopt and maintain in philosophy and theology the Christian truth of deification as the real, ontological transformation of a man. An example of participation of Florensky controversy of imiaslavie (praising the name), his criticism of the teachings of A. S. Khomyakov and preparation of lectures in the period of 1917-1922 it is shown that the scientist linked the defense of this truth to counteract of the attempts to make absolute of the value of human creativity in the church and personal spiritual life.

Nikolai Nikolaevich Pavlyuchenkov is a Candidate of Theology, Candidate of Philosophy, Senior Lecturer, Senior Researcher in Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University.

V.B. Kolmakov. The Value of Life in the Philosophy of Unity by V.S. Solovyov

In the article the author analyzes the issue of understanding the value of life in philosophy of unity by V.S. Solovyov. The author explores the metaphysical foundation that is the basis of the views of V. S. Solovyov on the value of life, to do that he considers such key concepts of his philosophy as Sofia, theanthropism, organicism and evolutionism.

Vadim Borisovich Kolmakov is a Candidate of Philosophy, Associate Professor of Ontology and Epistemology of the Faculty of Philosophy and Psychology of Voronezh State University.

Priest Sergey Shkuro. On the Issue of Platonism of the Russian Religious Thought

The article is devoted to the general characteristics of platonic sources of Russian religious thought. Particular attention is paid to the fate of areopagitical set of works in Russia. On the basis of a comparative analysis of the available in literature points of view, two important Platonic traditions are revealed (eastern and western), they have a significant impact on Russian religious philosophy. It is concluded that the named traditions differ both chronologically and substantively.

Priest Sergey Shkuro is a Candidate of Theology, Head of the Department of Theology and Philosophy of the Kazan Theological Seminary.

A.V. Lomonosov. On the Question of Social and Political Ideals in the Creative Heritage of V.V. Rozanov

The article points out the impact on V.V. Rozanov of like-minded conservatives, writer's defense of religious grounds of monarchy. Thinker showed that nihilism of the bureaucracy as a basis for collapse of the monarchy; psychological basis of the change of the social order and sources of terror; undisputed authority as the basis of legitimacy; perfect representation of the Russian people of the king.

Aleksey Vasilevich Lomonosov is a Candidate of Historical Sciences, a Member of the Research Department of Manuscripts of the Russian State Library.

V.A. Fateyev. Fighting of Vasily Rozanov for the Reputations and Heritage of the "Literary Exiles"

The article deals with the problem of confrontation between the conservative and oppositional trends in the Russian thought of the 19th and early 20th centuries in the light of Vasily Rozanov's efforts to restore the reputations of the undeservedly forgotten thinkers of the traditional turn of mind, to whom he devoted his book *Literary Exiles*. Rozanov's point of view is discussed, according to which a predominant influence in Russian public conscience was in fact not the ruling monarchy but the liberally oriented intelligentsia.

Valery Alexandrovich Fateyev is a Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board, «Rostok» Publishers.

T.N. Rezvykh. Leibniz's Motives in the Early Years of Rozanov

The aim of the article is to study the effects on Leibniz influence on formation of organicist concept of early years of V. V. Rozanov. Related to the reading of works by N.N. Strakhov, in many ways it led to the emergence of natural Rozanov's philosophy. Using Leibniz's opposition against causality and teleology, Rozanov came to the conclusion that the scope of the reasons should be limited only by the body; mental processes are regulated by the principle of predesignation. Space and History are arranged in a hierarchy of types of creatures in ascending order of predesignation and reasonableness. Thus Rozanov comes to the idea of animate nature and the idea of sex as a point of connection of spirit and flesh.

Tatiana Nikolaevna Rezvykh is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University, Researcher at the Memorial House-Museum of S. N. Durylin.

T.N. Rezvykh. Religion and Culture in Prose and Poetry by Sergei Durylin

This article analyzes the issue of correlation of religion and culture in the artistic creativity of S. Durylin. It analyzes the specific approach of the thinker to the essence of Christian culture. It makes an attempt to carry out a consistent analysis of elements of ontology, anthropology and eschatology as components of the philosophy of culture. Article considers the ontological model built in Plato and Plotinian key of separation of being into two levels: a genuine and non-genuine. It raises the problem of the relation of mind and body, ideas and matter, selfhood and person. Man within this paradigm is interpreted from the point of view of the struggle of an angel and a devil, earthly reality - in terms of the ratio of existence and nonexistence, history - with regard to the implementation of being within. According to Durylin mythologema of Holy Russia as a "being" in Russia plays a special role in its historical perspective. The article analyzes the various options of eschatology offered by Durylin.

Tatiana Nikolaevna Rezvykh is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University, Researcher at the Memorial House-Museum of S. N. Durylin.

O.L. Fetisenko. "Tablets of Culture" by Yevgeny Ivanov

Publication of two unknown texts by the writer and thinker from the circle of Symbolists of St. Petersburg E. P. Ivanov, accompanied by a commentary and an introductory article that characterizes his views on the origin and current state of culture.

Olga Leonidovna Fetisenko is a Doctor of Philology, Leading Researcher at the Institute of Russian Literature (the Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences.

T.N. Rezvykh. Anthropodicy of Priest Paul Florensky

The article is a review of the book: Pavlyuchenkov N.N. Religious and Philosophical Heritage of the Priest Paul Florensky. The Anthropological Aspect. Moscow, 2012..

Tatiana Nikolaevna Rezvykh is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Orthodox St. Tikhonovsky Humanitarian University, Researcher at the Memorial House-Museum of S. N. Durylin.

V.A. Fateyev. First Encyclopedia of Russian Conservatism

Publication of an encyclopedia “Russian conservatism of the middle of the XVIII century and the beginning of the XX century” edited by Doctor of Historical Sciences V. V. Shelohaev significantly fills a gap in the study of Russian thought. The main content of the encyclopedia is biographical articles; also political and cultural and educational associations of conservatives are studied; the leading periodicals of the conservative wing are presented. The article considers both positive aspects of publication (wide range of topics and personalities, a high level of scientific training, links to archives, an extensive bibliography) and its problems (some important personalities missing, conceptual contradictions, questionable use of certain terms), also the most successful encyclopedia articles are singled out.

Valery Alexandrovich Fateyev is a Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board, «Rostok» Publishers.

R.R. Vahitov. Return of the Archiereus and Philosopher

The aim of this review is to draw attention of experts and the intellectual public to a monograph of A. P. Solovyov dedicated to life and work of Russian spiritual and academic philosopher and church leader Archbishop Nicanor (Brovkovich). The author reconstructs the philosophical system of the Archbishop Nicanor and its ideological and philosophical context. The author of the monograph was able to show the impact of philosophy on the representatives of the archbishop Nicanor “secular” religious philosophy of the XIX century.

Rustem Rinatovich Vahitov is a Candidate of Philosophy, Assistant Professor of Department of Philosophy and Methodology of Science of the Bashkir State University (Ufa) .

A.P. Solovyov. “...There is the Significant Difference Between You and Me: That I Stand on the Side of History and the People ...”: a Study of the Distinctions of Behavior Practices and Self-description by Ivan Aksakov

The review is devoted to the biography of one of the largest representatives of Slavophilism I. S. Aksakov. We consider the method that the author of the monograph A. A. Tesla used for the reconstruction of the way of life of I. S. Aksakov and proposed for designation as a method of “self-identical distinction”; it reveals the fact that the aim of the research is to reconstruct the “practices of conduction and self-description”. Review emphasizes that the main merit of the author of the biography

is to identify the characteristics of religious beliefs of Aksakov in the context of the changing nature of religiosity in Russia of the XIX century.

Artem Pavlovich Solovyov is a Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Political Science, Sociology and Philosophy of the Bashkir Academy of Public Administration and Management (Ufa).

A.P. Solovyov. Thriving Complexity in the Age of Secondary Simplification

The review describes the collected works by K. N. Leontiev, reveals the importance of publication of correspondence of Leontiev, T. I. Filippov and p. Iosiph Fudel and also the publication of the monograph of O. L. Fetisenko to study Russian religious thought of the second middle of the XIX century. There have been platonic and romantic early origins of Leontiev's aesthetics that are stored in his later works after transformation and a rethinking. It concludes that there is a great interest in this outstanding philosopher, editions of the recent years of his work and correspondence; monographs of O. L. Fetisenko on "heptastyle" of Leontyev is a sign of the existence of needs of the modern intellectual community in culture of "thriving complexity" in the background of the general supremacy of "secondary simplification".

Artem Pavlovich Solovyov is a Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Political Science, Sociology and Philosophy of the Bashkir Academy of Public Administration and Management (Ufa).

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Для оформления заявки на публикацию статьи необходимо зарегистрироваться в личном кабинете на официальном сайте журнала по адресу: <http://www.spbpda.info>. После регистрации у автора будет возможность осуществлять через личный кабинет все действия, связанные с процессом публикации: подавать статью в редакцию путем заполнения соответствующих форм он-лайн и загрузки электронного файла; получать информацию о результатах рецензирования статьи и замечаниях рецензента; следить за состоянием статьи, проходящей этапы рецензирования, корректуры, редактуры и верстки. Также через личный кабинет осуществляется постоянная связь с редакцией.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, которые можно загрузить с адреса: <http://spbpda.ru/extra/demands.pdf>.

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2015

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации
ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

Включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Издается с 1821 года
Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
Эл. почта: editor@pro-spbd.ru

Секретарь: диакон Петр Филонов.

Литературный редактор: О.Б. Рыбакова
Редакторы-корректоры: О.В. Пржигодзкая, Д.В. Васильева
Верстка: диакон Петр Филонов, диакон Филипп Порубаев
Верстка осуществлена в издательской системе $\text{X}_{\text{E}}\text{L}_{\text{A}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$

Перевод на англ. яз.: М. Суворов

Дизайн обложки: М.В. Домасев

Подписано в печать: 17.06.2015 Дата выхода в свет: 27.06.2015
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine.
Объем журнала: 16.9 а.л.
Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.
Заказ № 913. Тираж 250 экз.



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет
**учебные пособия, сборники конференций, популярные издания,
нотные сборники:**

- *Д.Г. Добыкин.* «Введение в Священное Писание Ветхого Завета»
(ISBN: 978-5-906627-03-2)
- «Архиепископ Михаил (Мудьюгин) в воспоминаниях и размышлениях»
(ISBN: 978-5-906627-01-8)
- *А.Б.Егоров.* «История Древней Греции» (ISBN: 978-5-906627-02-5)
- *Л.А. Герд.* «Россия и православный Восток (X – начало XX вв.)»
(ISBN: 978-5-906627-05-6)
- *П.Е. Бухаркин.* «Русская идея» в русской литературе»
(ISBN: 978-5-906627-04-9)
- *Ю.А.Соколов.* «Империя и христианство. Римский мир на рубеже III-IV веков:
последние гонения на христиан и Миланский эдикт»
(ISBN: 978-5-906627-10-0).
- «Осмогласие на «Господи, возвах» Киевского распева»
(ISBN: 978-5-906627-07-0)

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам богословских и гуманитарных
учебных заведений, историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>