



# RUSSIAN PHILOSOPHY

2024

issue 1 (7)

---

*Since 2021*

*Published  
2 times a year*

St. Petersburg

# РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

2024

выпуск 1 (7)

---

*Издается  
с 2021 г.*

*Выходит  
2 раза в год*

Санкт-Петербург

**Главный редактор**

А. А. Ермичёв

**Отв. секретарь**

О. И. Кулиев

**Редакционная коллегия**

Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция),  
М. А. Маслин (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия),  
Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай),  
В. В. Сербиненко (РГГУ, Москва, Россия),  
Джеймс Рассел (Гарвардский университет, Массачусетс, США),  
И. И. Евлампиев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),  
Тереза Оболевич (Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша),  
А. А. Тесля (БФУ им. Канта, Калининград, Россия),  
Т. В. Артемьева (РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия),  
Владимир Меденица (Белград, Сербия),  
Т. Г. Щедрина (МПГУ, Москва, Россия)

**Редакционный совет**

Д. К. Богатырев (председатель, РХГА, Санкт-Петербург, Россия),  
С. П. Лебедев (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),  
И. И. Докучаев (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),  
Д. В. Масленников (РХГА, Санкт-Петербург, Россия),  
Х. А. Гарсиа Куадрато (Памплона, Испания),  
В. А. Гуроров (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия),  
М. Пизери (Аоста, Италия)

Русская философия. 2024. Вып. 1 (7). — СПб.: Изд-во РХГА, 2024.

---

The Russian Christian Academy for the Humanities Publishing House  
St. Petersburg, Russia

## СОДЕРЖАНИЕ

### АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ МЫСЛИ

- Ванчугов В. В.*  
Наброски к современной типологии «русской идеи» .....9

#### К ЮБИЛЕЮ Н. А. БЕРДЯЕВА (1874–2024)

- Кузнецов П. В.*  
Другой Бердяев: человек, писатель, пророк. .... 21
- Варава В. В.*  
О рабстве и трагедии философии  
(Н. А. Бердяев о сущности философского познания) .....37
- Поляков Л. В.*  
Николай Бердяев об Александре Блоке: казус критической апологии ..... 47

#### ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Светлов Р. В.*  
П. Я. Чаадаев и «истории», в которых жила Россия .....61
- Орлова Н. Х.*  
«Не в личном, а в вечном и бесконечном...»  
О Волкович Вере Акинфиевне (1873–1962) .....69
- Жак Любомир*  
«Я был там, в Постдаме...»: об обвинениях в антисемитизме,  
выдвинутых против Павла Флоренского (*предисловие Е. В. Ивановой*) .....85

#### АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

- Сердюкова Е. В., Шестаперова А. А.*  
Издательские перипетии проф. Н. О. Лосского .....95
- Лосский Н. О.*  
Резюме книги «Основы этики» .....104

## ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Савинов Р. В.*

«Греческий след»: проблема влияния Византии на развитие  
Руси-России в отечественной историографии. Статья первая.....113

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

#### Заседание семинара "Русская мысль" от 22.02.2024

*Котельников В. А.*

Лев Карсавин, Георг Лукач, Фёдор Достоевский.....129

Прения по выступлению В. А. Котельникова

(Р. Н. Дёмин, А. А. Сеницын, М. С. Фомина, Ю. И. Басилов,  
А. Л. Казин, А. Я. Кожурин, О. И. Кошутин, А. Козырев) .....142

### *Иные события*

*Ермичев А. А.*

Новые номера «Соловьёвских исследований» .....153

*Муравьёв А. Н.*

Первые Линьковские чтения .....154

*Шитов А. М.*

Кончина Милана Сobotки (1927–2024).....156

*Ермичев А. А.*

Шум об И. А. Ильине .....157

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Муравьёв А. Н.*

Гегель в зеркале русской мысли:  
послесловие к послесловию («Г. В. Ф. Гегель: pro et contra».  
Изд-во РХГА им. Ф. М. Достоевского: СПб, 2023) .....160

*Демин Р. Н.*

Владислав Софронов. Положение мертвых. Ревизионистская история  
«русского космизма». М.: V—A—C Press, 2022. 384 с. ....167

*Кожурин А. Я.*

Франк С. Л. Полное собрание сочинений. Т. 5.: Предмет знания / под  
общ. ред. Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых; предисл. к тому,  
коммент. и указатели Г. Е. Аляева, К. М. Антонова, Т. Н. Резвых. М.:  
Изд-во ПСТГУ, 2023. 824 с. ....173

*Медушевский В. В.*

А. С. Клюев «10 статей по русской философии музыки: сборник  
статей [материалы к курсу “История русской философии”]». — СПб.:  
Изд-во РХГА, 2023. 102 с. ....182

# CONTENTS

## CURRENT PROBLEMS OF RUSSIAN THOUGHT

- Vanchugov V. V.*  
Outlines to a modern typology of the “Russian idea” .....9

### TO THE ANNIVERSARY OF N. A. BERDYAEV (1874-2024)

- Kuznetsov P. V.*  
The other Berdyaev: a man, a writer, a prophet .....21
- Varava V. V.*  
About slavery and the tragedy of philosophy  
(N. A. Berdyaev about the essence of philosophical knowledge).....37
- Polyakov L. V.*  
Nikolai Berdyaev on Alexander Blok: case of critical apology .....47

## FROM THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- Svetlov R. V.*  
P. Chaadaev and the “stories” of Russia .....61
- Orlova N. Kh.*  
“Not in the personal, but in the eternal and infinite...”  
About Volkovich Vera Akinfeev (1873–1962) .....69
- Lubomir Jacques*  
“I was there, in Postdam...”: about the accusations  
of anti-Semitism brought against Pavel Florensky  
(foreword by E. V. Ivanova) .....85

## ARCHIVE OF RUSSIAN THOUGHT

- Serdyukova E. V., Shestaperova A. A.*  
Prof. N. O. Lossky’s publishing vicissitudes.....95
- Lossky N. O.*  
Summary of the book “Fundamentals of ethics” .....104

## HISTORIOGRAPHICAL STUDIES

*Savinov R. V.*

The “greek trace”: the problem of the influence of Byzantium  
on the development of Russia in Russian historiography. Article one. . . . .113

### SCIENTIFIC LIFE

#### Meeting of the seminar "Russian Thought" from 02.22.2024

*Kotelnikov V. A.*

Lev Karsavin, Georg Lukach, Fyodor Dostoevsky . . . . .129

Debate on the speech of V. A. Kotelnikov

(R. N. Demin, A. A. Sinitsyn, M. S. Fomina, Yu. I. Basilov,  
A. L. Kazin, A. Ya. Kozhurin, O. I. Koshutin, A. Kozyrev) . . . . .142

#### Other events

*Ermichev A. A.*

New issues of “Soloviev studies” . . . . .153

*Muravjev A. N.*

The first Linkov’s readings. . . . .154

*Shitov A. M.*

In memory of Professor Milan Sobotka (1927–2024) . . . . .156

*Ermichev A. A.*

Noise about I. A. Ilyin. . . . .157

## BIBLIOGRAPHY

*Muravjev A. N.*

Hegel in the mirror of Russian thought: afterword to the afterword  
(«G. W. F. Hegel: pro et contra». Publishing house of the Russian Christian  
Academy named after F. M. Dostoevsky: St. Petersburg, 2023) . . . . .160

*Dyomin R. N.*

Vladislav Sofronov. The position of the dead. Revisionist history  
of “Russian cosmism”. Moscow: V—A—C PRESS, 2022. 384 p. . . . .167

*Kozhurin A. Ya.*

Frank S. L. Complete works. Vol. 5.: The subject of knowledge / edited by  
G. E. Alyaev, K. M. Antonov, T. N. Rezyvkh, preface. besides, the comment.  
and the indexes of G. E. Alyaev, K. M. Antonov, T. N. Rezyvkh. M.:  
Publishing house of PSTSU, 2023. 824 p. . . . .173

*Medushevsky V. V.*

A. S. Klujev. “10 articles on the Russian philosophy of music: a collection  
of articles [materials for the course “History of Russian philosophy”]”. St.  
Petersburg: Publishing house of the RHGA, 2023. 102 p. . . . .182

# АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ МЫСЛИ

---

DOI 10.25991 / RPH.2024.7.1.001

УДК 1(091)

**В. В. Ванчугов\***

## НАБРОСКИ К СОВРЕМЕННОЙ ТИПОЛОГИИ «РУССКОЙ ИДЕИ»

Концепт «русская идея» имеет долгую историю и множество значений. Функционал и статус этого концепта (от понятия до идеи) варьируется от философемы до идеологема, включая и такие состояния /модификации/, как теологумена, мифологема, психологема, гносеологема. Используя накопившийся материал в историко-философском /интеллектуально-критическом/ контексте, можно увидеть весь спектр употребления концепта, а по сути — проявлений состояний сознания авторов, создающих тексты в проекции «русская идея»: описание индивидуальных и коллективных когнитивных процессов; состояний души /духа/, герменевтических техник по отношению к прошлому; социальную инженерию; утопию/антиутопию; способ самовыражения /от творческого, до психиатрического/ и прочее. Выявление многообразия версий «русской идеи» позволяет произвести не только рубрикацию типов сознания интеллектуального сословия, но и их архивацию и активизацию. Как итог, создаются условия для понимания интеллектуального «жанра» «русская идея», определение его статуса в настоящем (повышение/понижение), выявление перспектив приемов интеллектуальной деятельности, претендующих на статус философских техник и практик.

**Ключевые слова:** концепт, национальная идея, русская идея, образ, метафора, архетип, конструирование, история идей, мифология.

### *OUTLINES TO A MODERN TYPOLOGY OF THE “RUSSIAN IDEA”*

The “Russian Idea” concept has a long history and many meanings. The functionality and status of this concept varies from a philosopheme to an ideologue, including such states / modifications / as theologoumenon, mythologeme, psychologeme, and unites of gnoseologie. Using the accumulated material in a historical and philosophical / intellectual and critical context, one can see the entire spectrum of how the concept is applied, and in

---

\* Ванчугов Василий Викторович — д-р филос. наук, проф. каф. истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; vanchugov@gmail.com

Vasily V. Vanchugov — DSc in Philosophy, Professor; History of Russian Philosophy Department, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Russia); vanchugov@gmail.com

fact, manifestations of the states of consciousness of authors creating texts in the “Russian idea” projection: The description of individual and collective cognitive processes; states of the soul / spirit/, hermeneutic techniques in relation to the past; social engineering; utopia / dystopia; a way of self — expression / from creative to psychiatric, and so on. Identifying the diversity of versions of the “Russian idea” makes it possible not only to categorize the types of consciousness of the intellectual class, but also to archive and activate them. As a result, conditions emerge for understanding the intellectual “genre” of the “Russian Idea”, determining its status in the present (increase / decrease), identifying prospects for methods of intellectual activity that claim the status of philosophical techniques and practices.

**Keywords:** concept, national idea, Russian idea, image, metaphor, archetype, construction, history of ideas, mythology.

## ВВЕДЕНИЕ

В процессе выявления России в сообществе отечественных интеллектуалов с давних времен в ходу такие словосочетания, как «русская мысль», «русское мировоззрение», «русский дух» и «русская душа», «душа России», «лицо России», открыли, среди прочего, и «Русского Бога». Эти и другие подобного рода словосочетания отражают богатый спектр модуляций сознания, где мы видим метафорические представления реальности, часто претендующие на роль точных формул национального духа. И особое место в этом процессе метафорического представления формулы отводится «Русской Идее», которая богата на вариации, трактуется в спектре от философема до идеологема, включая и такие состояния /модификации/, как теологема, мифологема, психологема, гносеологема.

Она давно уже вошла в набор стандартных словосочетаний, когда возникает потребность «быстро и кратко» поделиться своими представлениями о происходящем сегодня на евразийском пространстве. «Русская Идея» давно в активном употреблении и в западном сообществе. Причем не только интеллектуальном, но и массовом. Так, например, благодаря Стиву Эвансу «русская идея» приходит к западному читателю в формате триллера: роман «The Russian Idea», вышедший в издательстве «Smashwords» в 2012 г., специализирующемся на продаже книг в цифровом формате. На обложке изображена русская икона со следами крови, а внутри мелькает образ Бердяева: русский олигарх нанимает англичанина для организации и продвижения русских культурных центров сначала в Британии, а затем и по всему миру, чтобы использовать эти учреждения для пропаганды идей русского религиозного философа. Анализируя массив публикаций, я заметил, что «русская идея», воспринимаемая сначала как религиозно-философское воззрение, формируемое писателями, философами, богословами, постепенно становится «формой», наполняемой и политическим содержанием, рекомендуется российским и зарубежным читателям как то, что позволяет понимать современные политические процессы от локального до глобального уровней.

Сегодня нам необходимо разобраться с этим гуманитарным «жанром», с установкой сознания, обозначаемыми как «русская идея». Я часто вижу в на-

шем сообществе некое доверие, порой академически детскую доверчивость к этому словосочетанию, — что любой текст, маркируемый как «русская идея», по мере его прочтения будет производить какие-то изменения сознания и что эти трансформации сознания окажутся непременно конструктивными, отчего человек духовно просветляется, облагораживается, обретает истинную цель и достойные инструменты для ее достижения. И потому-то необходимо регулярно пересматривать материал, анализировать, что происходило и что происходит в ситуациях, когда интеллектуальные усилия, эмоционально окрашенные, принимают формат нарратива «русская идея». И, безусловно, говоря сегодня о «русской идее» Бердяева, чей юбилей отмечается в стране на разных уровнях, мы должны разобраться, посмотреть на его «идею», на его творение — текст — контекстуально, в историко-философском контексте. Необходимо разобраться с «русской идеей», со всеми теми ассоциациями, коннотациями, взаимосвязями, которые обнаруживаются или обнаруживались в процессе истории мысли.

### ТРАНСГРАНИЧНОСТЬ ТЕМАТИЧЕСКАЯ, ЭМПИРИЧЕСКАЯ, МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ

Чаще всего мы встречаем варианты, когда «русская идея» выглядит как некое конструирование, умысел, замысел, «конструкт», выдаваемый часто за реальность, которую силою своего духа (à la Hegel) выражает тот или иной автор текста. В силу изначальной «маргинальности», то есть порождения не в академическом «центре», а интеллектуальной «периферии», *ad marginem*, «русская идея» не получила концептуально жесткого, четкого, академического формата, ранга, статуса. По этой причине как в прошлом, так и долгое время после, вплоть до настоящего времени, под «русской идеей» то и дело обозначается массив текстов, направление исследований, в целом посвященных всестороннему изучению России, своеобразному «россиеведению». Такого рода страноведение, отчизноведение — это некий ментальный проект, образный «фон», который, с одной стороны, безусловно, продуктивен для «русской идеи», а с другой стороны, часто выдается за саму «русскую идею». Здесь отметим только, что чаще всего «россиеведение» преимущественно эмпирически нагружено, с акцентом на индукции, а «русская идея» предстает как умозрительная дисциплина, с упором на дедукцию.

Далее следует также отметить, что если мы станем рассматриваем «русскую идею» как некое комплексное россиеведение, то история темы, генезис проблемы окажется долгим. Выявляя подобного рода метаморфозы, мы можем уйти, например, и в Древнюю Русь, поскольку появляются основания посмотреть, например, на концепт «Москва — третий Рим» как вариацию, среди прочего, и нашей темы. Да, там не присутствует «русская идея» терминологически, но зато иному взору предстает «Москва — третий Рим» как некая геополитическая доктрина, геополитическая оболочка «русской идеи». Иной найдет основания уйти и в Древнюю Русь, другому кладезем покажется и XVIII век, поскольку разумно посмотреть на того же князя Щербатова с его работой «О повреждении

нравов в России» как некую модель россиеведения, где есть прописывание того умонастроения, когда не было повреждения нравов, и что можно обозначить «русской идеей». Можно, при желании, и на работу Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву» таким же образом посмотреть. Все зависит от идейной проекции, от допущения того или иного автора, производящего на свет «русскую идею» посредством своего понимания реальности. Поэтому сюжеты берущихся за данную тему чрезвычайно разнообразны. Нам же остается принять во внимание всевозможные сюжеты, но не идти на поводу у авторов.

### МЕТАФОРИЧЕСКОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ БУДУЩЕЙ «ФОРМУЛЫ». «РУССКАЯ ИДЕЯ» КАК КОГНИТИВНАЯ ОСОБЕННОСТЬ

Для начала выделим один сюжет, связанный с появлением контекста с соответствующим терминологическим оформлением. Здесь «русская идея» как некий концепт не выносится в титульное название, но порождается внутри текста у Ф. М. Достоевского в рамках его увлечения «почвенничеством». В частности, в «Объявлении о подписке на журнал “Время” на 1861 год», говоря о «новых идеях», «идеях народа» и об идеях, которые развиваются в Европе в отдельных национальностях, Достоевский акцентирует внимание будущих подписчиков журнала на «русской идее». Сделав экскурс в прошлое России, отталкиваясь от преобразований Петра I и фиксируя их последствия, он «предугадывает с благоговением», что характер нашей деятельности должен стать в высшей степени общечеловеческим, потому что «русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности» [5, с. 7].

Тему эту Достоевский развивает далее, пользуясь всяким литературным или публицистическим поводом, например, публикуя «Ряд статей о русской литературе». «Русская идея» обладает «синтетической» способностью, которая, в свою очередь, формируется благодаря нашей «почве» — не физико-химической, а метафизической, определяющей «русский характер», который отличен от европейского, и только в нем «по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности» [5, с. 29].

Вот первый и значимый для нас «ментальный продукт», идейные, идеологические условия для порождения концепта и терминологического оформления, «проговаривания», оформления «русской идеи», которая предстает как «национальная идея», возникшая на культурной «почве» и определяющая поведение и характер россиянина.

Итак, в литературно-публицистических писаниях Достоевского, в условиях его «почвенничества» появляется «русская идея». А что такое «почвенничество» само по себе? На тот момент — это попытка пойти в своих умопостроениях между западничеством и славянофильством. Здесь, с одной стороны, мы видим желание

взять лучшее от славянофилов и западников, но пойти другим путем, будучи также озабоченным изменением России в лучшую сторону. Славянофильство и западничество выступают для Достоевского как уже устаревшие модели ментального поведения. Россия изменилась: 1861 год — это эпоха реформ, мы строим, конструируем новую Россию, нам нужна обновленная идеология, а иначе так и будут вечно «бодаться», сталкиваться лбами славянофилы с западниками. И вот Достоевский, развивая «почвенничество», идеологию «между западничеством и славянофильством», запускает в публичное интеллектуальное пространство концепт «русская идея». У Достоевского «русская идея» — принимая во внимание все сопутствующие рассуждения по поводу «почвы» и «характера» — означает некую когнитивную особенность. Если близко использовать терминологию Достоевского, это «синтетическая способность русского ума», которую он раскрывает различным образом, но главное во всем этом то, что мы имеем дело с появлением концепта «русской идеи» как некой гносеологической особенности, некоего ментального своеобразия, интеллектуальной специфики.

И тут, с одной стороны, можно пойти на поводу у Достоевского, включиться в эту «интеллектуальную игру» и, напирая на «синтетическую способность русского ума», делать какие-то притязания, уповать на гносеологические изыскания, онтологические утверждения, эстетические построения и прочее. А с другой стороны, можно задать вопросом: собственно, на каком основании мы доверяем, уверены в существовании такого типа когнитивных процессов, что они присутствуют в российском культурном пространстве и не в состоянии быть порожденными и плодотворными в другом политическом пространстве?

С другой стороны, хотя Достоевский был, безусловно, далек от всех этих реалий, связанных с умозрительной когнитивистикой и с чистой философией, можно вспомнить Фр. Бэкона с его учением об идолах, в рамках «Нового Органона», о неких ситуациях социальных, психологических и прочих, которые оказывают негативное влияние на когнитивные процессы, и потому важно знать об этих негативных влияниях и избегать тем самым вероятных заблуждений, уходов в сторону от истины. А у Достоевского как бы другого типа «идолы», учение на основе идеализации свойств души, представление о наличии неких объективных и субъективных факторов, которые способствуют когнитивному процессу, усиливают его. И тут, безусловно, Достоевский, при всех его наивных и метафорических формулировках, ставит интересную проблему, актуальную и сегодня: выявление совокупности всех факторов, которые усиливают или притормаживают, замедляют наши когнитивные процессы. Например, религиозные факторы. Для кого-то религиозная философия — это, безусловно, что-то позитивно-положительное; для них религиозный фактор оказывается таким мощнейшим стимулятором для познавательных процессов. Для кого-то, наоборот, это фактор, тормозящий когнитивный процесс.

Поэтому мы сегодня должны включиться в эту игру: «русская идея» как некая синтетическая способность русского ума в версии Достоевского с привлечением современного материала. Это действительно что-то, заслуживающее внимание. Итак, это первый сюжет. Мы также видим подобный ход мысли и у других авторов. «Русская идея» есть некая когнитивная способность — вот поле для проведения исследования, для сбора эмпирики, работы

с религиозным контекстом, с гендерным контекстом, психофизиологическим, психосоматическим, генетическим и прочими факторами: материальными, нематериальными и смешанными. Итак, еще раз, — вот одно направление возможных исследований в рамках междисциплинарных центров ситуаций и прочего. По крайней мере, то, что я хочу на данный момент зафиксировать. Вот версия, вот толкование, что есть «русская идея»: когнитивная особенность того или иного вида человечества.

Следующее, что мы имеем. У Достоевского это, безусловно, положительная способность, и только русский человек в состоянии выразить идеальным образом аутентично общечеловеческие ценности, потребности и так далее. Поэтому, если хочешь быть идее-мейкером, формировать интеллектуальную повестку дня, приучись, овладей этой синтетической способностью. У Достоевского, безусловно, этот когнитивный аспект, эта «русская идея» как когнитивный аспект становится для него таким лейтмотивом творчества. И мы видим этот же заход, эту установку и в знаменитой «Пушкинской речи» Достоевского 1880 г., и в пояснении к этой «Пушкинской речи». На примере Пушкина он показывает эту синтетическую способность: благодаря чему потомок африканцев стал чисто русским человеком? Да потому что он овладел этой синтетической способностью, впитал ее из «почвы» [4, с. 418].

#### **ФИЛОСОФСКАЯ ФОРМАЛИЗАЦИЯ «РУССКОЙ ИДЕИ» НА ОСНОВЕ РЕЛИГИОЗНОГО МОРАЛИЗАТОРСТВА**

Итак, первая версия «русской идеи» — она есть особого рода ментальность, интеллектуально-духовное качество, когнитивная способность. Следующая модуляция «русской идеи», с которой мы имеем дело и которая заслуживает особого внимания, представлена в религиозно-философских построениях В. С. Соловьева. Если у Достоевского нет отдельной крупной работы, озаглавленной как «русская идея», так как у него «русская идея» — это концепт, вписанный в его философскую, литературную, политическую публицистику, который инкрустирован, так сказать, является лейтмотивом его творчества, то у Соловьева, помимо всего этого, есть еще отдельная крупная работа — «Русская идея» (“L’Idée russe”. Paris, 1888).

Многие из уповающих сегодня на эту работу не всегда принимают во внимание, что она написана была для западной аудитории. Достоевский описывал ее для родного читательского круга, в то время как у Соловьева «Русская идея» писалась с оглядкой на западное интеллектуальное сообщество. Впрочем, при всей ориентации на западную публику, в ней содержится обращение и к соотечественникам. Им, кстати, эта работа долгое время оставалась недоступной, и появится она в переводе на русском лишь в 1911 г. Впрочем, незадолго до “L’Idée russe” Соловьев прочитает в Москве в конце марта 1887 г. две публичные лекции в пользу нуждающихся студентов — «Славянофильство и русская идея». Но основным текстом будет все же “L’Idée russe”, создаваемом в период его увлечения «вселенской теократией» («История и будущность теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)», 1887).

В «Русской идее» Соловьев вновь ставится вопрос, которым взбудоражил русскую общественность Чаадаев своим «философическим письмом» (1836): «В чем смысл существования России во всемирной истории?». И по прошествии полувека, в контексте подготовки празднования 900-летия принятия христианства на Руси, Соловьев дает свой ответ на вопрос о смысле существования России во всемирной истории. В контексте «органического» мировоззрения, которого придерживался философ, жизнь каждого из наличных в истории народа представляет собою определенное соучастие в общей жизни человечества, и потому «органическая функция», которая возложена на нацию во вселенском «организме», во вселенской жизни, составляет естественным образом ее истинную «национальную идею», предустановленную в божественном плане. Поскольку русский народ — народ христианский, то, чтобы выявить его национальную идею — «русскую идею», — необходимо задаться вопросом: не «что делает Россия чрез себя и для себя», но «что она должна сделать во имя блага всего христианского мира, частью которого она является», а потому исторический долг России требует от нас обращения всех наших национальных дарований «на окончательное осуществление социальной троицы (церковь, государство и общество). «Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея» [10, с. 246].

У Достоевского «русская идея» — это повествование, нарратив, как сказали бы литературоведы, о том, что Россия может сделать, что она способна сделать, на что способен русский человек в силу своих когнитивных особенностей, ментальных способностей. В то время как у Достоевского «русская идея» — это своего рода набор «потенций», у Соловьева она имеет совершенно другой формат. Его национальная идея императивная: что Россия должна сделать, что русский человек обязан сделать. Это уже набор долженствований, обязательств, которые мы должны исполнить перед европейским сообществом, причем исполнить беспрекословно, как провинившиеся, как запустившие работу.

Ну и, безусловно, концептуальное ядро всей соловьевской «русской идеи» — это христианская идея, религиозное мировоззрение и прочее. Какой вывод из этого следует? Для людей, вовлеченных в религиозную жизнь, обладающих соответствующей модальностью сознания, эти «аргументы», императивы могут выглядеть убедительными. Но для человека иного вероисповедания или атеистического воззрения этот текст всего лишь очередной пример религиозного морализаторства, изящно изложенного, но не применимого к реальной жизни. Поэтому такие вот, в некотором смысле, разочарования в «русской идее» тоже необходимо держать в уме тому, кто планирует браться за освоение этого жанра. Продукт в виде «русской идеи» может быть бесполезным для аудитории с другим контекстом, с другой смысловой нагруженностью, с другими культурными ожиданиями. Вот второй сюжет, второй эпизод из жизни «русской идеи», представленной в виде «религиозного морализаторства».

## РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ОБОЗНАЧЕНИЕ ПРИНЦИПОВ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ И ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА

И. А. Ильин вынашивал эту идею с момента погружения в правосознания, облекая ее в разные формы, от «идеи волевой до «белой идеи». Приступив к изданию журнала «Русский Колокол» (1927), он планирует превратить его орудие борьбы с безыдейной политикой и культурой, опираясь на идею волевой религиозности, патриотизма, чести, служения, характера, свободного повиновения, монархии, собственности и великодержавия, суммируемая им как идея «русского Православия, здоровой и великой России, всей национальной России и самой исторической России, России славных традиций, трехцветного флага и двуглавого орла» [7, с. 11].

Эта установка сознания видна и в цикле статей 1948–54-х гг. о России, объединенных в сборник «Наши задачи», где три статьи февраля 1951 г. так и обозначены: «О Русской Идее». Она должна выражать собою и русское историческое своеобразие и призвание, оформить собою то, что нашему народу уже присуще, что составляет его благодатную силу, в чем он прав перед лицом Божиим и самобытен среди всех других народов. «Русская идея» в версии Ильина сочетает в себе ходы мысли и Достоевского, и Соловьева. В ней представлен функционал русского человека в личной и общественной жизни, определяемый особым состоянием его души (например, русскому человеку свобода присуща от природы). В итоге русская идея есть «идея сердца», сердца созерцающего, причем «свободно и предметно», последовательно передающего свое видение, во-первых, воле для соответствующего действия, во-вторых, мысли для осознания и облачения в слова. А потому своеобразие русского народа заключается в том, чтобы «выращивать вторичные силы русской культуры (волю, мысль, форму и организацию) из ее первичных сил (из сердца, из созерцания, из свободы и совести)» [6, с. 428].

Исходя из такого набора базовых элементов, Ильин ставит задачи для русской религиозности, искусства, науки, права и правоправедения, представляющих собою формы обнаружения национальной идеи. Таким образом, у И. А. Ильина «русская идея» представляет собою детальный план развития оригинальной культуры, своеобразной цивилизации. В этом направлении движется и мысль Ф. А. Степуна. В 1934 г. он опубликовал свои ответы на анкету «Пореволюционного Клуба» (Идея России и формы ее раскрытия // Новый град. 1934. № 8). Накануне «Пореволюционный Клуб» обратился к ряду русских писателей и ученых с просьбой дать хотя бы краткие ответы на три вопроса: 1) Считаете ли Вы, что всякий великий народ имеет некую историческую миссию, свою национально-историческую идею? 2) Как правильнее всего формулировать российскую национально-историческую идею? 3) Какова должна быть ее «проекция на действительность» — государственную и социальную — пореволюционной России? Отвечая на эти вопросы, Степун ведет себя как метафизик старой формации, как представитель религиозной философии, поскольку исходит из понимания идеи как «Божьего замысла о сущностях вещей, людей, времен и народов» [11, с. 496].

Поскольку мир замыслен Богом, то все народы таят в себе свои идеи, духовные зерна, из которых прорастает душевно-физическая плоть народа, слагается его судьба. А потому «русская идея» в своей проекции на действительность заключается в том, чтобы, отбиваясь от наступающей в эмиграции «денационализации» и от «цивилизаторски-идеологического варварства большевицкого марксизма», растить осознанно в себе русскую духовность и своеобразный стиль русской культуры, и основными «категориями» этой духовности он считает «лик, лицо, око, глаз, глазомер, святость, предметность, действенность, конкретность, трезвость, соборность» [11, с. 499].

### РУССКАЯ ИДЕЯ КАК ИНВЕНТАРИЗАЦИЯ АКТУАЛЬНЫХ ТЕМ И ПРОБЛЕМ

Четвертый вариант «русской идеи» дает нам Н. А. Бердяев. Здесь есть и отдельный большой текст, с соответствующим заголовком (Париж, 1947), и ряд прежде опубликованных статей, где развиваются соответствующие мысли. Его интересует не столько вопрос о том, что такое Россия эмпирически, сколько ответ на вопрос, что замыслил Творец о России. Но, давая ответ на второй вопрос, Бердяев много внимания уделял и уделяет России реальной, материальной, «дольней», эмпирической, следуя формату «россиеведения», впрочем, достаточно умозрительному, спекулятивному. Здесь много суждений в духе архаичной «психологии народов», популярной в XIX в. В частности, «русский народ», в ретроспекции Бердяева, предстает как «в высшей степени поляризованный народ», «совмещение противоположностей», отчего им можно «очароваться и разочароваться», от которого всегда следует ожидать неожиданностей, он способен внушать к себе сильную любовь и ненависть. Подобных рассуждений в виде бинарных оппозиций, формируемых на собственном мнении, основанном на выборочном толковании эпизодов истории России, можно найти во множестве работ Бердяева, включая и финальную его «Русскую идею». При этом «русская идея» создается Бердяевым как своего рода абстрактно-конкретная метафизика России. Это текст, в котором присутствует и эмпирическое «россиеведение», и спекулятивный образ России. Случай с Бердяевым, Ильиным, Степуном и прочими представителями русской мысли того периода демонстрирует нам тот тип структуры интеллектуального мира, для которого характерно, например, что понятия порождаются с помощью формальной логики, а идеи приходят от Бога; понятия понимаются (разумом), а идеи принимаются (сердцем, душой), а потому для одних философия предстает как совокупность идей, для других в приоритете философия как система понятий. И в зависимости от проекции автора, его приверженности «философии идейной» или «философии понятийной», формируется нарратив, в том числе и по поводу «русской идеи».

Следует не упускать из виду полное название итогового текста Бердяева: «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века». Перед нами не что иное, как инвентаризация проблем. В этом, безусловно, сильная сторона всего замысла Бердяева. Он интересен не столько решением

проблем, сколь их обозначением. Тем и ценен замысел Бердяева в виде «русской идеи», следуя духу которой стоит нам сегодня сделать новую «ревизию»: а какие проблемы мы имеем? И могут ли для описания проблем и их решения пригодиться все прежние вариации «русской идеи»: когнитивный процесс, религиозное морализаторство, культурная политика и цивилизационное строительство? Продуктивны ли они? Или их просто давно необходимо списать в архив, а к «русской идее» относиться как к некому литературному упражнению, как к метафорической подаче некоторых формул?

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Безусловно, существует еще несколько модуляций «русской идеи». Например, мы имеем вариант «русской идеи» как политизированной мифологии [12], литературной забавы [9], [8]. То и дело предпринимаются попытки — индивидуальные и коллективные — составления новых сводов концепта [3], [1], [2]. Работа в этом направлении не иссякает, и одна только библиография вопроса могла бы занять целый выпуск журнала. То, что мы видим в многочисленных публикациях прошлого и настоящего, — это всевозможные траектории «русской идеи» в различных культурных пространствах, политических ситуациях, а также действие богатого спектра факторов, от религиозного до гендерного. Благодаря этому массиву текстов формируется не только эмпирическое, но и умозрительное «россиеведение». И здесь мы можем отметить такое функциональное разграничение: «россиеведение» строится на основе авторской установки «что было и что есть», а «русская идея» отражает интеллектуальную и эмоциональную доминанту авторов «что должно быть». В «русской идее» виден часто креативный вымысел, умысел автора, которой выдается за отраженную им действительность. И в одном и том же тексте Россия реальная сочетается с Россией умопостигаемой, а порой последняя подменяет первую. Но даже «реальная» Россия часто как предстает как результат подбора материала на основе авторской «проекции». Автор видит то, что он хочет видеть. Авторы, смотря на один и тот же объект, видят его каждый по-своему, детерминируемые факторами политическими, религиозными, психологическими, культурными и прочими, включая различные эмоциональные регистры, от благоговения до ненависти. «Русская идея» имеет авторское оформление, она субъективный взгляд. И как предельно субъективный проект она не имеет шансов на коллективное представительство. Чей авторский проект «русской идеи» может взять на вооружение вся Россия? Ничей! Но «Русская идея» не может быть и плодом коллективного творчества. Сконструировать ее можно (что неоднократно делалось), но она будет бесплодной, малополезной. Конструировать надо не «русские идеи», а институции, техники и практики, которые смогут создавать сегодня основы для сходства в мироощущении, восприятии. Конструируется не «русская идея», а мир, миропорядок, единое мироощущение, в основе которого идейное разнообразие. В пользу этого говорят как удачные примеры создание текстов под рубрикой «национальная идея», так и неудачные опыты коллективного ее изобретения как новой, «умной идеологии».

«Русская идея» — это сфера индивидуальных интеллектуальных экспериментов, результатами которых могут воспользоваться часть общества, но не всем общество в целом. Подлинная «русская идея» не прописывается, она чувствуется, проявляется реальностью. И потому в настоящее время лучше остановиться на «русской идее» как формате междисциплинарного исследования, тематической площадке для сведения теоретического и практического «россиеведения», индивидуальной и коллективной идентичности, достигаемом посредством интеллектуального упражнения, подразумевающего экскурсы в прошлое. Важно перестать относиться к «русской идее» как чему-то всем понятному, нормативному, полезному. Необходимо понять, что здесь нет канона, четких правил. Это всего лишь «интеллектуальные игры», в которых участвовали и участвуют авторы разного уровня таланта. И можно продолжить эту «игру», которая будет полезна, когда есть конвенция относительно того, что можно попробовать сделать: выявить когнитивные способности; сформировать рациональный нарратив на основе ценностей; выработать алгоритм культурообразующих видов деятельности; составить перечень актуальных проблем, относительно которых будут видны проблемы мнимые, отвлекающие наши внимание и уводящие в стороны. Тогда все эти «игры разума», представляемые нам в формате «русская идея», будут создавать условия для рациональности, а не служить источником эмоциональных волнений, провоцируемых литераторами, богословами, художниками — всякого рода мыслителями, выдающих за философские формулы свои профессиональные метафоры.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аксютин В. Миссия России. — М.: Белый город, 2009. — 624 с.
2. Аксютин В., Нарочницкая Н., Недоступ А., Дмитрий Смирнов, протоиерей. Русский мир: О нашей национальной идее. — М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014. — 128 с.
3. Гулыга А. Творцы русской идеи. — М.: Молодая гвардия, 2006. — 316 с.
4. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1880. Август. Глава первая. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. — СПб.: Наука, 1995. — Т. 14. — С. 416–425.
5. Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. — СПб.: Наука, 1993. — Т. 11. — С. 5–11.
6. Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. — М., 1993. — Т. 2. — Кн. I. — С. 419–430.
7. Ильин И. А. Собр. соч.: Русский колокол: Журнал волевой идеи / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. Подгот. текста и имен. указ. О. В. Лисицы. — М.: ПСТГУ, 2008. — С. 7–36.
8. Карасев Л. В. Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 92–104.
9. Розанов В. В. Среди художников. — М.: Республика, 1994. — С. 344–348.
10. Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — М.: «Правда», 1989. — Т. 2. — С. 219–246.
11. Степун Ф. А. Соч. — М.: РОССПЭН, 2000. — 1000 с.
12. Янов А. Русская идея и 2000-й год. — Нью-Йорк, 1988. — 399 с.

## REFERENCES

1. Aksyuchits V. Mission of Russia. — M.: Bely gorod, 2009. — 624 p.
2. Aksyuchits V., Narochitskaya N., Alexander A., Dimitri Smirnov, Archpriest. Russian Russian World: About our national idea. — M.: Publishing House of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, 2014. — 128 p.
3. Gulyga A. The creators of the Russian idea. — M.: Molodaya Gvardiya, 2006. — 316 p.
4. Dostoevsky F. M. The diary of a writer. 1880. August. Chapter one. An explanatory word about the speech about Pushkin printed below // Dostoevsky F. M. *Sobr. op.*: In 15 vols. — St. Petersburg: Nauka, 1995. — Vol. 14. — Pp. 416–425.
5. Dostoevsky F. M. *Sobr. op.*: In 15 vols. — St. Petersburg: Nauka, 1993. — Vol. 11. — Pp. 5–11.
6. Ilyin I. A. *Sobr. soch.*: In 10 vol. — M., 1993. — Vol. 2. — Book I. — Pp. 419–430.
7. Ilyin I. A. *Sobr. soch.*: Russian bell: Journal of volitional ideas / Comp. and comment. Yu. T. Lisitsy. Ready. text and names. decree. O. V. Lisitsy. — M.: PSTSU, 2008. — Pp. 7–36.
8. Karasev L. V. Russian idea (symbolism and meaning) // Questions of philosophy. — 1992. — № 8. — Pp. 92–104.
9. Rozanov V. V. Among artists. — M.: Republic, 1994. — Pp. 344–348.
10. Solovyov V. S. Russian idea // Solovyov V. S. *Soch.*: In 2 volumes. — M.: Pravda, 1989. — Vol. 2. — Pp. 219–246.
11. Stepun F. A. *Soch.* — M.: Rosspar, 2000. — 1000 p.
12. Yanov A. The Russian idea and the year 2000. — New York, 1988. — 399 p.

# К ЮБИЛЕЮ Н. А. БЕРДЯЕВА (1874–2024)

---

DOI 10.25991 / RPH.2024.7.1.002

УДК 1(091)

*П. В. Кузнецов* \*

## ДРУГОЙ БЕРДЯЕВ: ЧЕЛОВЕК, ПИСАТЕЛЬ, ПРОРОК

В эссе предпринята попытка создания целостного образа «Другого Бердяева» — человека, писателя, пророка, чьи идеи по-прежнему оказывают существенное влияние на российскую философскую мысль.

**Ключевые слова:** свобода, творчество, философ, пророк, сомнение, романтизм, апокалипсис, эсхатология.

*Kuznetsov P. V.*

*THE OTHER BERDYAEV: A MAN, A WRITER, A PROPHET*

The essay is dedicated to the entire image of “The Other Berdyaev” as a person, writer, prophet, who’s ideas are still important for the modern Russian thought.

**Keywords:** freedom, creative power, philosopher, prophet, doubt, romanticism, Apocalypse, revelation.

Широкий ум, огромная эрудиция, несомненный философский дар определяли его внутренний мир. Но в каком-то смысле все его книги есть Повесть о самом себе, о своих сомнениях и трагических конфликтах.

*Прот. В. Зеньковский*

---

\* Кузнецов Павел Вениаминович — писатель, историк философии, критик, член Союза писателей Санкт-Петербурга и Союза российских писателей; bereznov1@yandex.ru

Kuznetsov Pavel V. — writer, historian of philosophy, critic, member of the Union of Writers of St. Petersburg and the Union of Russian Writers; bereznov1@yandex.ru

Иногда я с горечью говорю себе, что у меня есть брезгливость вообще к жизни и к миру... Моя брезгливость есть, вероятно, одна из причин того, что я стал метафизиком...

Иногда кажется, что мой человеческий мир не похож на другие человеческие миры и что мой Бог не похож на Бога других людей.

*Н. Бердяев. Самопознание*

Нам довелось повидать дом Николая Александровича Бердяева в Кламаре под Парижем зимой 1990 года. Прекрасный Кламар — некогда обычный парижский пригород и одновременно убежище русской эмиграции.

Здание выглядело весьма основательно — белый двухэтажный вполне буржуазный особняк, запущенный сад с облетевшими каштанами, кустами и маленьким прудиком. Дом был завещан философу его английской поклонницей в конце 30-х и стал спасением для него и семьи. В наши времена там мало кто появлялся, не было ни мемориальной доски, ни часовни; худой маленький монашек неопределенного возраста показывал нам дом, сад, большую гостиную, где происходили интеллектуальные битвы, роскошный кабинет Бердяева, впечатляющую библиотеку, его бюро с расположенными сверху книгами, за которым он умер во время написания очередного текста от разрыва сердца.

Мы рассчитывали найти там несметные сокровища — неопубликованные рукописи или хотя бы черновики. В те далекие времена мы бесконечно восхищались великим русским персоналистом. Но по завещанию очень «покрасневшего» после войны мыслителя архив его свояченицей Евгенией Рапп был отправлен (к счастью, не весь) в Москву. Просоветские симпатии философа после войны хорошо известны, как и его публичные призывы брать советские паспорта (непримиримый Бунин даже посетил посла); его речи и статьи привели в шок либеральную и правую эмиграцию. По воспоминаниям его друга Бориса Зайцева, именно здесь, в Кламаре, собиралась значительная часть парижских «советофилов». «Ослепший орел, облепленный советскими патриотами», — точно написал о нем Георгий Федотов. Тут не место обсуждать пути этой, бесспорно не случайной, эволюции, но среди многих причин следует выделить по крайней мере три: неизбывная вера в мессианизм русского народа, бесконечно им идеализируемого, ненависть к западной «буржуазности» и отталкивание от духа «русской эмигрантщины», прежде всего правоконсервативной.

В «Самопознании» есть замечательная глава о народной религиозности — о простолюдниках, собиравшихся в московском трактире «Яма» и обсуждавших сложные богословские и мистические вопросы. Видимо, Бердяев искренне верил, что, вернувшись в Россию, эмигрант найдет там, в Москве или где-то еще, столь же искренних богоискателей, жаждущих преображения мира и Царствия небесного. Скажем, Мать Мария (Е. Скобцова) говорила о том, что после окончания войны она хочет вернуться на родину монахиней и бродить с посохом по необъятным просторам Святой Руси как калики перехожие.

Похоже, примерно такой некоторые эмигранты и представляли себе послевоенную Россию.

Какой-то молодой советский дипломат сообщил Бердяеву, что «весь русский народ не только читает великую русскую литературу XIX века, но и имеет настоящий культ Пушкина и Л. Толстого» [3, с. 387]. Клармарский престарелый философ писал об этом как об откровении. Он давно рассорился по политическим мотивам со своими старыми друзьями — от Бориса Зайцева до Петра Струве и Мережковского — и ждал лишь обнадеживающих вестей из Советской России... Его ожидания понятны: Россия разгромила Германию, точнее, «русская идея братства и любви» победила «германскую идею власти и господства» и должна явить миру новое слово. Цитировать его статьи из просоветских газет того времени не хочется — временами фрагменты напоминают «Правду»...

Трудно сказать, искренне ли желал Бердяев вернуться на родину, но постановление о Зощенко и Ахматовой его сильно отрезвило, и он скончался, к счастью, в обществе «буржуазности» и «формальной демократии», которое он так презирал и критиковал, но именно там получил мировую славу.

Разумеется, ни о чем подобном мы тогда не ведали и просто сделали множество фотографий (они разошлись потом по разным изданиям); монашек был очень любезен, и мы распрощались в самых лучших чувствах, хотя, конечно, было очень грустно. Казалось, что во Франции некогда знаменитый мыслитель был забыт надолго.

## МНЕНИЯ

Бердяев часто утверждал, что его мышление — антиномично. Россия — его любимая страна — может быть описана исключительно в антиномиях. Поэтому и о нем следует писать в антиномиях.

О Бердяеве написано необозримое количество текстов едва ли не на всех основных языках. О его философии свободы, религиозности, гностицизме, экзистенциализме, персонализме, философии истории, политических взглядах и т. д. можно обнаружить сотни статей, исследований и фундаментальных монографий, как комплиментарных, так и достаточно критических. Начиная с 1944 г. о нем вышло более 30 только книг и монографий на основных европейских и восточных языках: он, пожалуй, единственный русский писатель XX столетия, удостоившийся такой чести! [8, с. 168]. Но большинство критических отзывов приходится на долю его соотечественников, а комплименты приходили по преимуществу от иностранцев.

А вот другая типичная характеристика:

«Бердяев определенный однодум. Единая мысль, которую он мучился уже в довоенной Москве и которую будет мучиться и на смертном одре, это мысль о свободе. Многократно меняя свои теоретические точки зрения и свои оценки, Бердяев никогда не изменял ни своей теме, ни своему пафосу. <...> Он защищал... — свободу духовного творчества от экономических баз и идеологических тенденций, как христианин, он с каждым годом все страстнее защищает свободное сотрудничество человека с Богом и с недопустимой подчас запальчивостью борется против авторитарных посягательств духовенства на свободу профетически-философского духа в христианстве» [10, с. 496].

Эта характеристика во многом справедлива, но и, бесспорно, однобока. Его можно назвать «однодумом» лишь с большой степенью условности. Скорее всего, это больше подходит его другу Льву Шестову, мыслителю, на всю жизнь поглощенному одной идеей.

Автор «Философии свободы» и «Смысла творчества» неизмеримо более широк и многогранен, так что можно сказать существует *другой* Бердяев, о котором написано значительно меньше. Он, несомненно, был великим графоманом, писал без перерыва и сочинил десятки книг, противореча себе и повторяя себя в недопустимой степени.

## ПРОРОК И БУНТАРЬ

Зачем он написал столько текстов, бесконечно повторяя одни и те же идеи? Ответов много, но лучший — в дневнике Лидии Бердяевой. «Как мало понимают меня даже те, кто читает мои книги», — признавался он своей жене. Отсюда и непрестанное желание «улучшить себя», высказаться точнее, до конца, ибо качество собственных текстов — по собственному признанию — его никогда не удовлетворяло.

Есть и еще одна причина, не менее существенная. «Философия начинается с удивления, продолжается исследованием и кончается незнанием», — заметил скептически настроенный философ Монтень.

Ничто не было столь чуждо Бердяеву, как идея *сомнения*.

Я не сомневаюсь, поэтому я существую, — мог бы он сказать о себе. Но так четко никогда не сказал. В «Самопознании», — бесспорно, его лучшей книге — есть несколько страниц, где он приоткрыл писательскую кухню, откровенно рассказав о своей «философии творчества»:

«По натуре своей, по духовной структуре я совсем не скептик. Мое мышление протекает не в форме сомнения. Мне свойственны не сомнения, а духовные борения, противоречия. *Я не сомневаюсь, я бунтую.* Но и бунтую, я всегда утверждаю...

По своей манере писать и выражать себя я никогда не мог быть сомневающимся. Я всегда писал и говорил уверенно, всегда совершал волевой акт избрания. Но были у меня сомнения? Думаю, что у меня никогда не было остановившегося, застывшего сомнения» [3, с. 80–81] (курсив мой. — П. К.).

И вот все объясняющее резюме:

«Если бы я постоянно не реализовывал себя в писании, то, вероятно, у меня произошел бы разрыв кровеносных сосудов. Никакой рефлексии относительно творческого акта я никогда не испытывал» [3, с. 52]. То есть, сочинительство — это физиологический и одновременно духовный процесс.

По стилю — начиная со «Смысла творчества» — он не философ и даже не столько мыслитель, сколько — Пророк. Он вещает и обличает. Казнит и милует. Взывает и ропщет. Проклинает и прославляет. (Поэтому ему так близки, например, французские католики-пророки, как Жозеф де Местр или Леон Блуа). Еще Лев Шестов заметил, что, начиная с этой книги, его друг начал писать, как поздний Ницше — как прорицатель, «власть имеющий». Обронил же

Георгий Федотов, что Бердяев «не унижается до доказательств». Русский мыслитель — не унижается до доказательств! Какая гордыня! Когда все профессора в Европе, включая почитаемых им Гуссерля, Хайдеггера или Ясперса, корпят над своими диссертациями, выстраивают логические цепочки, пытаются объяснить и гносеологию, и человеческое существование.

Это уникальный случай в истории мысли — по крайней мере в XX столетии: лично у меня он вызывает белую зависть.

## ФИЛОСОФ, НЕ ВЕДАЮЩИЙ СОМНЕНИЯ

Глобальное недоразумение: Бердяев представлял себя как философа, постоянно твердил о своей любви к философии, защищал и прославлял ее, но философом он, в сущности, не был — философия не может существовать без доказательств, без саморефлексии (рефлексия почти ругательное слово в его книгах). Все достоинства и недостатки его мысли на Западе приписали Православию, — мол, так спонтанно и своеобразно мыслят в далекой дикой России, где у людей, по крайней мере за Уралом, шкуры вместо кожи (так действительно думали обыватели еще в 20–30-е годы!), — хотя сегодня известно, что от православной ортодоксии он был более чем далек.

Вместе с тем, непреклонный романтик, вопреки собственным признаниям, так и не преодолевший свой романтизм как рыцарь-аристократ, бунтарь, мистический революционер, он до конца дней полемически страстен и эмоционален в своих текстах: «Стиль бердяевского мышления — гераклитовский: все находится у него в постоянном движении. Во всех книгах его мысли горят, как раздуваемое ветром пламя» [10, с. 496]. Поэтому его лучшие книги и статьи, лишенные унылой рассудочности, — увлекательное чтение. Они погружают читателя в бездну религиозно-философской мистерии, творящейся у него на глазах. О тотальном и неизжитом романтизме Бердяева лучше всего написал еще Василий Зеньковский в своей классической «Истории русской философии». «По существу Бердяев более всего моралист-романтик — для него важнее всего “выразить” себя, “проявить себя”, отделить себя от других...» [7, с. 303]. Временами блестящий романтический стиль, точные афоризмы, глубокие формулировки, но тут же и бесчисленные противоречия в каждой книге, хаос, повторы, тавтология, полемические гиперболы, преувеличения. Классический фрагмент о собственных антиномиях:

«Дух человеческий — в плену. Плен этот я называю “миром”...

Меня обвинят в противоречивом совмещении крайнего религиозного дуализма с крайним религиозным монизмом. Предвосхищаю эти нападения. Я исповедую почти манихейский дуализм. Пусть так. “Мир” есть зло, он безбожен и не Богом сотворен. Из “мира” нужно уйти, преодолеть его до конца, “мир” должен сгореть, он аримановой природы. Свобода от “мира” — пафос моей книги... И я же исповедую почти пантеистический монизм. Мир божественен по своей природе. Человек божественен по своей природе. Мировой процесс есть самооткровение Божества, он совершается внутри Божества, Бог имманентен миру и человеку. Мир и человек имманентны Богу. Все, совершающееся с человеком, совершается Богом» [5, с. 257–258].

В «Самопознании» он договорится до того, что у Бога нет власти, у него меньше власти, чем у полицейского. Зачем тогда молитва? Отсюда у него так мало о молитве. Парадокс: судя по воспоминаниям, он молился очень много, но почти ничего об это не написал.

Что можно сказать о таком откровении? Он писал об этом и в большинстве своих последующих книг, и разобраться в его антиномиях очень сложно. В метафизике Бердяева сочетаются христианство, манихейство, гностицизм, каббала и т. д. Об этом написано очень много, и останавливаться на теме не будем\*.

## ЭКЗИСТЕНЦИЯ, ТВОРЧЕСТВО И ОБЪЕКТИВАЦИЯ

Важнейшей составляющей бердяевской метафизики является учение о экзистенции и объективации, проще говоря, о «подлинном» и «неподлинном» существовании. Оно выражено наиболее подробно в книгах эмигрантского периода — «Философия свободного духа», «О назначении человека», «Я и мир объектов» и др. Что оно означает? Подлинным является процесс, идущий из глубин человеческого духа, из «свободной экзистенции». Это процесс творчества, молитва, обращенная к Богу, бескорыстное созерцание, любовь. Бетховен, как, впрочем, и многие другие композиторы, в процессе творчества был убежден, что его музыка должна радикально преобразить мир. А Гоголь надеялся, что, прочитав «Мертвые души», Россия устыдится своих грехов и изменится. Это состояние преобразования бытия переживают многие творцы — писатели, философы, религиозные реформаторы, поэты, святые. И сам Бердяев переживал нечто подобное: я пишу для вечности, без ложной скромности заявлял он. Именно экзистенциальная субъективность является истинной, но, когда результат творческого процесса, например, книга, попадает в объективированный мир, скажем, в книжный магазин, становится объектом купли-продажи, чтения, критики, она в значительной степени может терять свои достоинства, быть ложно понятой. Она подвергается своеобразной «коррозии», ибо уже не принадлежит автору, а является одним из бесчисленных объектов внешнего мира, ибо, согласно Бердяеву, именно в этом моменте подлинная свободная экзистенция превращается в частично или полностью ложную объективацию. То же самое происходит с исполняемой для разнородной публики симфонией, чтением поэмы или молитвы, которая фиксируется в катехизисе и становится общеобязательной. Иными словами, человек в своей изначальной экзистенциальной субъективности подлинен, а объективный мир общество, государство, социально-политическое структуры — ложны, они уничтожают экзистенциальную свободу личности, стремясь свести ее к общепринятому и общезначимому (тут он совпадает с Львом Шестовым). В этом смысле даже Церковь, где молитва может быть истинной, точно так же подвержена объективации, так как находится во власти общества или даже государства.

---

\* Из новейшей литературы см., например, интересную интерпретацию метафизики Бердяева в ницшеанско-гностицистском духе в кн.: Бонеецкая Н. К. Мой Бердяев. СПб., 2021.

Недаром сам философ так любил свой рабочий кабинет с библиотекой, где происходил процесс творчества и молитвы. Отсюда понятно, что, просто спускаясь со второго этажа на первый к близким, друзьям, гостям, философ уже в какой-то степени попадал во «власть объективации», не говоря уже о том, когда он выходил на улицу из своего «рыцарского убежища» по хозяйственным делам. Или же отправлялся читать лекцию часто для совершенно чуждой ему аудитории. Следует повторить: экзистенциальный субъект почти всегда прав, по крайней мере, в «истинные» моменты своей жизни, объективированный же мир по преимуществу ложен. Бердяев ни в коем случае не «субъективный идеалист», мир объектов существует, и, более того, всегда угрожает, стремится подчинить или даже уничтожить свободную личность. Он изображает здесь реальную драму человеческого существования.

Общество, близкое к идеальному, будет состоять исключительно из субъектов — мир объектов там исчезнет.

Но апологета абсолютной человеческой субъективности и «несотворенной свободы» хочется спросить: как различать истинные и ложные состояния? Где критерии истины и лжи? Как различать духов? Ведь и творчество может вести к заблуждениям. Музыкальное произведение, стихотворение, книга, картина могут выйти неудачными, абсолютно разрушительными, если не сказать хуже. Состояния ложной экзальтации и «неразличения духов» встречаются слишком часто. Молитвы и радения сектантов-хлыстов вряд ли угодны Богу...

На сотнях страниц его страстных книг, написанных в своеобразном стиле «метафизического потока сознания», я не смог найти внятного ответа на эти вопросы.

## НЕНАВИСТЬ К БУРЖУАЗИИ И БУРЖУАЗНОСТИ

Тут у аристократа Бердяева возникает нечто патологическое. В целом симпатизировавший ему Георгий Федотов заметил, что даже Маркс, положительно говоривший о буржуазии в новейшей истории, более справедлив к ней, нежели пророк Бердяев. Впервые в полном объеме эта ненависть выражена в замечательном (и единственном в России) очерке об еще более яростном ненавистнике буржуазности французском католике-романтике Леоне Блуа [2].

В своих последующих книгах (за исключением «Философии неравенства») Бердяев все больше и больше исходит просто лютой ненавистью к различным формам западной буржуазности, не различая ее конкретных представителей. Он ненавидит буржуазный дух, противостоящий свободе, творчеству и Богу. Для него, как для Владимира Набокова, «буржуазность» есть состояние сознания, а не кармана, но в значительно большей степени. «Буржуазность» для Бердяева хуже всего на свете: хуже наглости, рабства, даже воинствующего безбожия. Он еще мог признать, что «бунтующие против христианства тоже суть Христова лика, но никогда не признал бы образ и подобие Божие в буржуа» [8, с. 181]. Впрочем, Н. Полторацкий возводит эту ненависть к не изжитому мыслителем марксизму. Я бы сказал — причины, скорее, в «духовном аристократизме» Бердяева. В его физиологической брезгливости, презрительном отношении

к материи, плоти и низменному царству «мира сего», злосчастной обыденности. Но многие пассажи из его программных сочинений свидетельствуют, что неизжитый марксизм в нем не только остался, но и возродился и увеличился в эмиграции: «Будущее все равно принадлежит рабочим массам, трудящимся, и в этом есть своя правда», — написал он в тексте, произведшем неизгладимое впечатление на Андре Жида, Эммануэля Мунье и других французских левых интелло («Правда и ложь коммунизма»). Его возмущало, видите ли, что теперь буржуа могут покупать за 20 франков билеты на концерты божественной музыки и попадать на два часа в «царствие небесное», а потом продолжать творить свои «темные дела»! А о том, что сотни, тысячи, миллионы его обычных соотечественников отправляются в лагеря, а русских в Париже прямо на улицах похищают или уничтожают те же большевики, он не написал ни разу!

Но позвольте, пороки буржуазии мы хорошо знаем, как и пороки аристократии, крестьянства или пролетариата. Бердяев прожил большую часть жизни во вполне «буржуазном» обществе, а уж никак не «аристократическом». Странно: в России и Европе он получал свои гонорары от буржуазных издательств, он любил буржуазный комфорт — изысканную одежду, сигары, духи, французские вина. Но при том непрерывно поносил буржуазию и либеральную демократию — особенно в эмиграции. Можно было бы сказать, что Советскую Россию он не знал и не понял, прожив там три года в эпоху «военного коммунизма» (1918–1922), в эпоху нищеты, голода и псевдохристианской аскетики (кстати, то время ретроспективно он воспринимал весьма положительно — для него это была и «духовная эпоха», на его лекции собирались сотни слушателей). Он как будто многое видел и понимал как в старой России, так и в новой, но именно «как будто».

Как человек и мыслитель, он принимал только «первостепенных» писателей — от Шекспира и Ибсена до Гоголя, Толстого и Достоевского. Эта компания — Достоевский, Толстой, Ницше, Ибсен, потом к ним прибавится Киркегор — кочуют у него из одной книги в другую. До писателей «второго» и «третьего» ряда он не снисходил: очевидный аристократический снобизм. И это очень существенно — он не снисходил до «низменной жизни» в России, описанной в сочинениях А. Островского, Н. В. и Г. И. Успенских, Лескова, Щедрина, в «Мелком бесе» Федора Сологуба и т. д. Чехова и Бунина он вообще не знал, что-то прочитал только в эмиграции. Советский мещанский быт, еще более мутный, тяжелый, засасывающий, изображенный, скажем, у Зощенко, Булгакова и у других писателей, был ли ему известен? Вряд ли. Или же очень своеобразно: исключительно как быт старой России. В каком-то смысле Бердяеву повезло — абсолютный субъективный персоналист, он видел только то, что сам желал видеть в каждый конкретный момент своего существования. Все остальное — от лукавого. Отсюда и все возрастающая идеализация коммунистического режима, стабильность которого была для него (как и для многих других эмигрантов) загадкой. Как ни странно, лучше всего об этом написал великий певец Федор Иванович Шаляпин:

«И самая страшная, может быть, черта режима была та, что в большевизм влилось целиком все жуткое российское мещанство с его нестерпимой узостью

и тупой самоуверенностью. И не только мещанство, а вообще весь русский быт со всем, что в нем накопилось отрицательного. Пришел чеховский унтер Пришибеев с заметками о том, кто как живет, и пришел Федька-каторжник Достоевского со своим ножом. Кажется, это был генеральный смотр всем персонажам обличительной сатирической русской литературы от Фонвизина до Зощенко. Все пришли и добром своим поклонились Владимиру Ильичу Ленину...» [11, с. 239].

Разумеется, не все пришли и поклонились, и не сразу — но в конечном счете большинство. Главному эксперту по русскому коммунизму на Западе это было неизвестно. Как уже говорилось, советского мещанства философ не знал. Удивительно, что сам он написал для сборника «Из глубины» в 1918 г. блестящую и глубокую статью «Духи русской революции», где в произведениях русских классиков — Достоевского, Толстого и, в первую очередь, Гоголя — увидел античеловеческий, гротескный и фантазмагорический, в том числе и «мещанский» характер большевистской революции. По всем источникам именно у него находился едва ли не единственный экземпляр «Из глубины», вывезенный в Европу (в Москве сборник был конфискован), но на Западе он почему-то его не опубликовал, а о своей статье «забыл», не включив ее ни в одну из многочисленных книг. Загадка?! Вряд ли. Ибо в статье есть пассажи, которые никогда бы не написал Бердяев-эмигрант: «Русский революционный мессианизм есть шигалевщина. Шигалевщина движет и правит русской революцией». Этот отказ от собственных писаний — как произошло с «Философией неравенства» — характерен для Бердяева, его взгляды менялись слишком быстро, но никак не из-за «конформизма», а из-за реакции на дух времени. Антиреволюционная, реставраторская атмосфера эмиграции, видимо, заставила мыслителя и пророка отложить — а может быть, спрятать? — этот сборник выдающихся мыслителей в долгий ящик, ибо революцию он видел уже иначе, а в эмиграции книга бы имела несомненный резонанс! (Напечатан только в 1967 г. в Париже, ИМКА пресс).

## РУССКИЕ — АПОКАЛИПТИКИ ИЛИ НИГИЛИСТЫ?

Русский быт, русское мещанство, русская тьма, «русский бунт, бессмысленный и беспощадный» — опять приходится вспоминать Пушкина:

«Нужно сознаться, что наша общественная жизнь — грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, к справедливости и истине, это циническое презрение к человеческой мысли и достоинству — поистине могут привести к отчаянию» (Из письма к Чаадаеву, 19 октября 1836 г.)

Ну сколько можно! Вновь цитировать Пушкина, чтобы описать наше время! Российская история обрекает себя на «вечное возвращение», только не в смысле Ницше, а на спиралевидное кружение, когда едва ли не во всех последних эпохах она вновь возвращается в исходную точку небытия, которая, казалось, давно была пройдена. Мы проваливаемся в бердяевскую «бездну свободы», чтобы закончить тотальной несвободой, из которой, казалось бы, мы только что выбрались. Порочный круг, выход из которого не виден.

Бердяев же написал еще до революции статью «Темное вино» о пороках «русской души», но ни Пушкин, которого он мало читал, ни русский быт — как он сам признавался — не вписываются в его главную эсхатологическую схему: русские — апокалиптики или нигилисты. Он даже не замечает, повторяя ее многократно, что в этой формуле заключена тавтология — «апокалиптики» всегда «нигилисты», ибо они обращены к концу истории и отрицают срединные культурные ценности, — точнее говоря, «культуру» как таковую. Точно так же и нигилисты — в той или иной степени «апокалиптики», так как им тоже свойственно отрицание этих ценностей. Всю Россию Бердяев судит по Достоевскому (он обмолвился в «Самопознании», что в отрочестве в его семье «была атмосфера Достоевского») и отчасти по Толстому, в меньшей степени по Гоголю и уж совсем не по Пушкину. Почти патологическая страсть Бердяева к Достоевскому (и любовь к некоторым его героям — Ставрогин) сегодня очень раздражает. К тому же, написав скандальную статью о Ставрогине (1914 г.), он, скрывая свое «подполье», в «Самопознании» представил себя, как и большинство мемуаристов, в достаточно идеализированном виде.

Оценивать же народ по своим главным писателям — более чем сомнительная идея. Как судить и оценивать англичан по Шекспиру и Байрону или немцев по Гете и Шиллеру.

Критики его условных схем — уже в эмиграции — указывали писателю, что его схема неверна, однобока, уродлива. Но пророк не реагировал на эту критику, отзывы на свои тексты Бердяева не интересовали, и в результате в итоговой «Русской идее» апокалиптико-нигилистический характер русского народа в еще большей степени сгущается. Когда-то мы читали эту книгу с увлечением — какой удивительный народ, лишенный «буржуазных» интересов! Пока не стало понятно — тут метаистория и метафизика берет верх над реальностью. Неистовый романтик, Николай Бердяев мечтал, как в свое время столь же романтический Блок, что «мещанство» и ненавистная обыденность будут испепелены очищающим пожаром революции. В любимой мысли зрелого и позднего Бердяева — «советский коммунизм есть извращенная форма русского мессианизма» — можно найти несомненную долю истины, но, увы, уже со второй половины 1930-х гг. она начинает вызывать большие сомнения.

Во времена военного коммунизма философ сочинил известную и весьма сомнительную книгу «Смысл истории» с громким подзаголовком «Опыт философии человеческой судьбы» (напечатана в Берлине, в 1923 г.).

Его ближайший друг, Лев Шестов, отметил ее саркастическим комментарием — «Ищут смысл истории и находят его. Но от копеечной свечи Москва сторела, а Распутин и Ленин — две копеечные свечки — сожгли всю Россию».

## **ФИЛОСОФИЯ «О ЧЕМ-ТО» И ФИЛОСОФИЯ, ГОВОРЯЩАЯ «ЧТО-ТО»**

Бердяев страшно любил громкие слова «о главном» вполне искренне — недаром был воспитан на символизме Мережковского и Вяч. Иванова. «Дух», «Истина», «Свобода» он слишком часто пишет с заглавной буквы. Но дело

не только в этом — здесь принципиальная метафизическая установка, выраженная еще в ранней «Философии свободы»:

«Наша эпоха потому, быть может, так “научна”, что наука говорит о чем-то, а не что-то... Мы дерзаем обнаружить лишь свое о чем-то и не дерзаем быть чем-то... теперь пишут исследования о былых мистиках, о былых метафизиках... А сама мистика, сама метафизика, сам опыт религиозный? Не дерзают уже... Все эти печальные симптомы так характерны для критических эпох. Лишь органические эпохи имеют дерзновение в вере, в любви, в избрании. Критические эпохи по преимуществу — о чем-то, органические эпохи по преимуществу что-то... Наша эпоха страдает волей к бездарности, волевым отвращением от гениальности и даровитости» [5, с. 14–16].

Все понятно: гений говорит всегда «что-то», и мыслитель написал около 40 книг об этом, но сегодня выясняется, что наиболее живыми, на наш взгляд, из его наследия являются тексты, где он говорил именно «о чем-то». Удивительной — при его мироотрицании, эгоцентризме и страстном персонализме — выглядит его способность проникать в Чужое сознание и достаточно точно его описывать. Он читал невероятно много — и столь же много писал. Провинциализм коллег удручал Бердяева: он стремился вырваться к «космическому универсализму» — отсюда столько эссе и рецензий как на своих собратьев, так и на европейских писателей.

У зрелого Бердяева в его основных трактатах очень мало цитат, он вспоминает только по памяти. Много цитат только в некоторых дореволюционных текстах или в замечательной книге о Константине Леонтьеве. Да, читал он много, но заглядывать в источники ему было некогда — не царское это дело.

О своих соотечественниках еще при жизни Бердяев хотел выпустить книгу «Типы религиозной мысли в России», но она появилась в Париже только в 1989 году [4]. Книга замечательная и блестящая. Портреты русских писателей написаны кистью пронизательного художника-мыслителя, живописующего сущность своих персонажей. Это своеобразная история русской мысли второй половины 19 — нач. 20 века. Хомяков, Флоренский, Булгаков, Розанов — на одном полюсе, Андрей Белый, Мережковский, Вяч. Иванов, теософия и оккультизм в России и т. д., — на другом. Здесь Бердяев очень внимателен к текстам, тщательнее подбирает слова, портреты и характеристики часто спорны, но блестящи и глубоки как с литературной, так и смысловой точки зрения. Здесь нет и следа того хаоса, которого так много во многих наскоро написанных эмигрантских книгах. Говоря «о чем-то», он всегда — по преимуществу косвенно — говорит «что-то», и часто оно интереснее, чем высказанное напрямую.

В этом смысле среди своих коллег — а потом и врагов — он не знает себе равных. Недостатки его мышления и стиля превращаются в свою противоположность: он не исследователь, а, скорее, интуитивист, сразу же схватывающий целое:

«У меня бесспорно есть большой дар понять связь всего отдельного, частичного — с целым, со смыслом мира. Самые ничтожные явления жизни вызывают во мне интуитивные прозрения универсального характера. При этом интуиция

носит интеллектуально-эмоциональный характер, а не чисто интеллектуальный характер» [3, 256].

Точная автохарактеристика. Странно, что он так мало писал об интуиции. Возможно, потому, что пространство «интуитивизма» находилось в ведении его друга Николая Лосского — интуитивиста в философии, но «рационалиста» в практике своих построений (а в Европе — у Бергсона). Именно Бердяева следовало бы назвать главным *интуитивистом* в русской мысли и по характеру мышления, и в особенности по стилю — эмоциональность, иррационализм, романтизм его основные черты.

Модерниста Бердяева не мог не интересоваться модернизмом в культуре. Сущность модернизма — разрушительна, поэтому коллеги «убегали от него как от чумы» — за исключением Розанова, никто не написал о нем ни слова. Апологет творчества, прошедший школу символизма, был необыкновенно чуток к новейшим художественным и интеллектуальным практикам. В 1902 г. он начал с анализа трагедии у Метерлинка и Ибсена, продолжил точной характеристикой Отто Вейнингера («Пол и характер») и превосходным анализом драмы декадента Жоржа Карла Гюисманса, автора классического романа «Наоборот», закончившего свою жизнь убежденным католиком. Бердяев с равной степенью свободы пишет и о синтетическом искусстве Вагнера, и об эсхатологии Скрябина, и о мистическом символизме Чюрлениса. Он ходит на выставки, понимает импрессионизм, постимпрессионизм и даже футуризм, кубизм и супрематизм. Дух футуризма — прежде всего итальянского — он связывает с наступлением «машинной цивилизации», культом скорости и войной. Кубизм — это распад и деконструкция традиционного человеческого космоса: «Пикассо — гениальный выразитель разложения, распластования, распыления физического, телесного, воплощенного мира» [1, с. 30]. Материальная красота рушится, предметный мир рассыпается, человек исчезает, «как следы на прибрежном песке», — и в еще большей степени в русском супрематизме, где геометрические формы завершают это распыление. Чувствуется, что Бердяеву с его ненавистью к «материальности» «дематериализация» бытия по-своему близка, хотя он и видит ее трагические последствия.

## ЭМИГРАЦИЯ

Абсурдный большевистский подарок — высылка 1922 года — на самом деле становится звездным часом русской мысли. В частности, Николай Александрович превращается из никому не известного философа в парижского пророка, чьи книги почти мгновенно (год, два, три) переводятся на основные языки и издаются от Мексики и Чили до Австралии и Японии. Он знакомится и общается с подлинной духовной элитой Европы: с Кайзерлингом, Максом Шелером, Габриэлем Марселем, Жаком Маритеном, Шарлем дю Босом, Мартином Бубером, Карлом Бартом, Андре Жидом и т. д. Читает и пишет о Ясперсе, Хайдеггере, Гуссерле, не забывая и европейскую литературу. Все это отражено в его автобиографии, как и замечательные интеллектуальные декады у Дюжар-

дена в Понтины, где собирался едва ли не весь цвет не только французской, но и европейской культуры.

При этом Россия и судьба эмиграции занимают существенное место. С 1925 года он становится главным редактором журнала «Путь» — издававшимся на американские «буржуазные» деньги — и с первых же номеров начинает неистово поносить «буржуа» и «капитализм» (коммунизм в меньшей степени) и эмигрантских «правых», зловредных «реставраторов», желающих восстановления «старого режима». Разумеется, журнал этим не исчерпывается, но широкий круг авторов, заявленных в первых номерах, стремительно сужается из-за максимализма главного редактора. Впрочем, редактор позднее проявляет достаточную терпимость, и журнал не становится платформой самого Бердяева и соредактора Бориса Вышеславцева, — по крайней мере, значительная часть относительно «умеренной» интеллектуальной эмиграции там печатается — от Г. Федотова до С. Булгакова и С. Франка. Но «правые» бывшие друзья — от П. Б. Струве до Мережковских — обходят его за версту.

Самые живые тексты Бердяева в журнале опять-таки говорят не только «что-то», а и о «чем-то»: «Жозеф де Местр и масонство», «В защиту Блока» (принято считать — от Флоренского), о трагедии Бориса Поплавского, отклик на книгу о «Гейдегере» и, кажется, первый анализ его идей на русском языке.

Журнал прекратил свое существование в 1940-м г. Но перед войной Бердяев открывает для себя еще одного значительного писателя. Кого? Представьте себе — американца Генри Миллера! — в те времена однозначно воспринимавшегося как литератора-порнографа и русской эмиграцией, и французским интеллигентом. Бердяев смог найти (книги Миллера продавались нелегально) и прочитать по-английски, видимо, «Тропик Рака» (1934), возможно, «Черную весну», и рассказы, и даже «Тропик Козерога» (1939). В конце «Самопознания» он вновь говорит о своих любимых западных писателях — Шекспире, Гете, Ибсене, Диккенсе, прибавляя к ним современных авторов: Пруста, Кафку (в других книгах присутствуют Андре Жид, Селин, Морис Жуандо, Лоуренс) и «некоторые места Генри Миллера»... В религиозном философе, в отличие от многих, не было ни малейшего ханжества. Что же нашел в нем Бердяев? Он нашел в нем родственную русской душе — изнемогающей под тяжестью западного рационализма и буржуазности — Хаос! В предсмертной статье «Россия и мировая эпоха», в примечаниях к ней, он пишет: «Особенное значение должно быть придано одному из замечательных писателей нашего времени американцу Генри Миллеру. Его творчество отражает внезапное вторжение хаоса в жизнь мира. Этот хаос находится не только в жизни мира, но и в самом Генри Миллере». Вот так, не больше и не меньше! Но в этом контексте восхищение Миллером понятно, но отчасти загадочно. Возможно, потому, что хаос в чем-то близок свободе? Бердяевский эсхатологический хаос соединяется с другим хаосом, эротически-мистическим, в лице такого же ненавистника цивилизации и буржуазности, как Миллер.

## «САРТР И СУДЬБА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА» \*

Бердяев как персоналист и представитель экзистенциальной философии очень ревниво относится к европейскому экзистенциализму, возникшему во Франции перед мировой войной. Он внимательно следит за публикациями Сартра и компании. Он успевает прочесть не только «Тошноту», но и «Дороги свободы», трактат «Бытие и ничто», «Экзистенциализм — это гуманизм». Более того, он внимательно читает журнал экзистенциалистов «Танмодерн», Камю и Жоржа Батайя и достаточно точно описывает новейшее направление французской мысли. Он отдает должное таланту Сартра как философу, романисту, драматургу, журналисту, справедливо называя лучшим его романом «Тошноту». Близость Сартра и Бердяева очевидна: тотальное чувство отвращения и брезгливости к бытию, испытываемое героем романа Рокантемом, не могло не быть понятно русскому мыслителю, как и сартровская апология творчества и учение о свободе. Оба испытывали симпатию к советскому коммунизму. Но и различия весьма существенны:

«Сартр прежде всего тонкий психолог, более, чем метафизик. Глубины у него и не может быть. Он начинает свою философию с решительного отрицания тайны. За миром явлений ничего нет. Он почему-то это считает доказанным. Мир плосок и низок, человек низок. Бытие мира вызывает тошноту. В конце концов, он принужден прийти к натурализму и даже к утонченному материализму. Для него не существует духа и духовности, духовный опыт есть лишь иллюзия. Натурализм ограничивается лишь идеей свободы человека, которая играет у него большую роль...».

Это предельно емкая характеристика — отрицание духовности — ведет европейскую мысль не к прокламируемой свободе, а к «утонченному материализму» и затем марксизму, что Бердяев и предсказал. О том же самом, другими словами, писала Симона де Бовуар, вспоминая о корнях экзистенциализма: друзья ее юности Поль Низан, Эрбе, Сартр

«безжалостно развенчивали всякого рода идеализм, поднимали на смех “прекрасные души”, “благородные души”, все души вообще, а еще “состояние души”, “духовную жизнь”, “чудесное, таинственное, исключительное”. При любой возможности — в разговорах, в шутках, своим поведением они демонстрировали, что человек — это не дух, но тело, мучимое потребностями и брошенное в жестокую авантюру» [6, с. 434–435].

Удивительные по глубине мысли! Для Бердяева же человек — всегда дух, и в предсмертной статье он в очередной раз подчеркивает свое *принципиальное отличие* от французского экзистенциализма. И понятно, что Бердяев справедливо увидел в экзистенциализме «творческую болезнь» европейского мира и по-своему предсказал его дальнейшую эволюцию в лице философской оппозиции — структурализма и постструктурализма.

---

\* Статья не была опубликована при жизни Бердяева, а напечатана лишь через 50 лет в России в 1996 г.

Я бы очень хотел воскресить Бердяева по методу столь почитаемого им Николая Федорова (еще один любимый им пророк), и поместить в Россию 1990-х, когда его книги стали издаваться сотысячными тиражами (только «Самопознание» было издано общим тиражом, превышающим полмиллиона экземпляров!), и посмотреть на его реакцию. Разумеется, он был бы рад своей популярности, но вряд ли одобрил реставрацию капитализма. И подлинная история советского коммунизма его бы шокировала. Что изменили его книги? Возможно, очень многое, но в очень узких кругах. В столь же узких и «далеких от народа» — как и в тех, о которых пророк писал, вспоминая Башню Вяч. Иванова, — наверху велись утонченные беседы, а внизу бушевала революция. Русский рок — повторение пройденного на новом этапе через многие десятилетия.

Что сегодня остается живым в наследии Бердяева? Не гностическая метафизика и философия истории. Не эсхатология и бесконечные сказки про «отрешенность русского человека от земных благ» и ненависть к буржуазности (хотя многим она может быть близка), а скорее — «дух всемирности» («Нам внятно все!») именно по Блоку и Достоевскому, абсолютное отсутствие какого-либо провинциализма, способность свободно себя чувствовать в любой культуре, религиозной конфессии, переживать и понимать чужое как свое собственное. Что еще? Его трепетная любовь к животным и незабываемое описание жизни и смерти kota Мури. И, конечно же, — защита «свободного христианства», ценностей христианской культуры, личности, творчества и свободы в нашем все более несвободном мире.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Кризис искусства. — М., 1918.
1. Бердяев Н. Рыцарь нищеты // «София». — М., 1914. — № 6.
2. Бердяев Н. Самопознание // Бердяев Н. А. Собр. Соч. — Т. 1. — Paris, 1989.
3. Бердяев Н. Типы религиозной мысли в России // Бердяев Н. А. Собр. Соч. — Т. 3. — Paris, 1989.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989.
5. Бовуар С. де. Воспоминания благовоспитанной девицы. — М., 2004.
6. Зеньковский В. В. прот. История русской философии. — Т. 2. — Paris, 1989.
7. Полторацкий Н. Бердяев и Россия. — Нью-Йорк, 1967.
8. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. — London, 1990.
9. Степун Ф. Учение о познании у Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. Pro et contra. — СПб., 1994.
10. Шаляпин Ф. Маска и душа. — М., 1990.

#### REFERENCES

1. Berdyaev N. Crisis of art. — M., 1918.
1. Berdyaev N. Knight of poverty // Sofia magazine. — M., 1914. — № 6.
2. Berdyaev N. Self — knowledge // Berdyaev N. A. Sobr. Soch. — Vol. 1. — Paris. 1989.

3. Berdyaev N. Types of religious thought in Russia // Berdyaev N. A. — Vol. 3. — Paris, 1989.
4. Berdyaev N. A. Philosophy of freedom. The meaning of creativity. — M., 1989.
5. Beauvoir S. de. Memoirs of a well — mannered girl. — M., 2004.
6. Zenkovsky V. V. Prot. The History of Russian Philosophy. — Vol. 2. — Paris, 1989.
7. Poltoratsky N. Berdyaev and Russia. — New York, 1967.
8. Stepun F. The former and the unfulfilled. — London, 1990.
9. Stepun F. The doctrine of cognition by N. A. Berdyaev // Berdyaev N. A. Pro et contra. — St. Petersburg., 1994.
10. Chaliapin F. Mask and soul. — M., 1990.

*В. В. Варава\**

**О РАБСТВЕ И ТРАГЕДИИ ФИЛОСОФИИ  
(Н. А. БЕРДЯЕВ О СУЩНОСТИ  
ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ)**

В статье рассматривается вопрос о том, как Н. А. Бердяев понимал философию. В центре внимания статьи книги «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «Философия свободы» и статьи «Русская религиозная идея», «О характере русской религиозной мысли XIX века». Распространенное представление о Бердяеве как эталонном религиозном философе подвергается уточнению. Прежде всего показано, что религиозность философа не носит ортодоксального характера и в этом смысле близка к нравственному и экзистенциальному пониманию. Также показано, что в своих работах Бердяев проводит идею о том, что философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии и к ним несводимая. Он говорит о рабстве философии у религии и науки, что воспринимается им как трагедия философии. Для философии, с точки зрения Бердяева, важно приобщение к первоисточнику жизни, только из которого добывается познавательный опыт. В конечном счете внутренне содержание философии, в понимании Бердяева, формируется такими понятиями, как нравственный опыт, смысл жизни, служение истине, тайна Бытия и поиск правды, что соответствует духовному смыслу русской философии.

**Ключевые слова:** русская философия, философия, наука, религия, рационализм, истина, бытие, тайна, смысл, человек.

*V. V. Varava*

*ABOUT SLAVERY AND THE TRAGEDY OF PHILOSOPHY*

*(N. A. BERDYAEV ABOUT THE ESSENCE OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE)*

The article discusses the question of how N. A. Berdyaev understood philosophy. The focus of the article in the books “About the appointment of a person. The experience of paradoxical

---

\* Варава Владимир Владимирович — д-р филос. наук, проф., проф. каф. филос. антропологии филос. ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова; vladimir\_varava@list.ru

Vladimir V. Varava — Dr. philos. Sciences, Prof., Prof. kaf. philos. anthropology philos. Moscow State University named after M. V. Lomonosov; vladimir\_varava@list.ru

ethics”, “Philosophy of freedom” and the articles “Russian religious idea”, “On the nature of Russian religious thought of the 19th century”. A common idea about Berdyaev as a standard religious philosopher is subject to clarification. First of all, it is shown that the philosopher’s religiosity is not of an orthodox nature and in this sense is close to moral and existential understanding. It is also shown that in his works Berdyaev pursues the idea that philosophy is a special sphere of spiritual culture, distinct from science and religion and irreducible to them. He talks about the slavery of philosophy to religion and science, which he perceives as the tragedy of philosophy. For philosophy from the point of view of Berdyaev, it is important to become familiar with the primary source of life, only from which cognitive experience is obtained. Ultimately, the internal content of philosophy as understood by Berdyaev is formed by such concepts as moral experience, the meaning of life, service to truth, the mystery of Being and the search for truth, which corresponds to the spiritual meaning of Russian philosophy.

**Keywords:** Russian philosophy, philosophy, science, religion, rationalism, truth, being, mystery, meaning, man.

Один из главных вопросов философии — это вопрос о самой философии. Он появился не сегодня и сопровождает всю ее известную историю. Ее неопределимость взывает к тому, чтобы заново ставить вопрос о том, что такое философия, в котором не столько стремление найти раз и навсегда верную дефиницию, сколько необходимость самопрояснения для такой, в общем-то, не совсем понятной для общественного сознания формы человеческой деятельности. Это не отменяет этических, эстетических, антропологических, эпистемологических и прочих горизонтов философии. Несмотря на кажущуюся архаичность, этот вопрос важен и сегодня; в конечном счете, от того, как понимается философия, зависит то, чем и как она будет заниматься.

Нужно сказать, что вопрос о том, что такое философия, одновременно и провокационен, и безответен, свидетельством чему является многоголосоца философских дискурсов, в которых может потеряться всякий смысл философского дела. Порой различные, радикально несхожие образы философии объединяет лишь само слово «философия». И, возможно, вслед за М. Хайдеггером мы можем сказать, что философия «сама *есть* только когда, когда мы философствуем» [13, с. 27]. Но что это значит? Что значит философствовать? По крайней мере, при ближайшем рассмотрении это значит отойти от влияния науки, теологии, искусства, психологии, политтехнологии и проч., как раз от всего того, чем в последние лет сто пятьдесят философия подменялась. Отойти на ту дистанцию, с которой, возможно, обнаружится просвет философии, ее истинная сущность. Но возможно, что в таком виде философия и не нужна современному человеку, который бежит от нее, от ее палящих «проклятых вопросов» в уютные и безопасные сферы жизни.

Редукция философии к не философии — ее судьба в современной культуре, когда философия вынуждена рядиться в чужие одежды, поскольку прямое философствование, «в лоб», будет сегодня просто непонятно. Смысл Бытия — столь же далекое понятие от запросов современного человека, как и понятия средневековой алхимии. И это не преувеличение. Технологизированное и механизированное, направленное исключительно на посторонние цели и ценности мышление, к тому же «расслабленное» в гедонистическом мироощущении, далеко не восприимчиво к «вечным» метафизическим истинам философии.

Но вопрос о статусе философии, ее сущности, отличии от других форм культуры никто не снимал и не отменял. И считать, что сегодня понятно, что такое философия, значит проявить по крайней мере недалекость и самоуверенность. Постановка этого вопроса — свидетельство жизненности самой философии, способности к самообоснованию и самоотрицанию. Вряд ли подобное можно встретить в любой другой области.

Для русской философии вопрос о сущности самой философии, возможно, не главный. Философия здесь часто берется как бы «по умолчанию», как нечто очевидное. Важны и влияния, с которыми приходит и какое-то определенное понимание философии. И о при этом нет полного единодушия в понимании того, что такое философия, и обнаруживаются глубоко личные трактовки и у Д. В. Веневитинова, и у Ф. М. Достоевского, и у А. С. Хомякова, и у В. С. Соловьева, и у Н. Ф. Федорова, и, разумеется, у многих представители религиозно-философского ренессанса.

Все же для нас представляет интерес то литературоцентричное понимание философии, которые было озвучено Д. В. Веневитиновым, а затем и Ф. М. Достоевским. В 1826 г. Веневитинов, озадаченный поиском философских начал, необходимых для истинного просвещения в России, писал: «Истинные поэты всех народов, всех веков были глубокими мыслителями, были философами» [5, с. 218]. Влияние немецкого романтизма налицо, но важно, что он не берет зарубежные известные имена, но стремится обнаружить их в родной почве. В 1838 г. Достоевский практически воспроизводит эту мысль Веневитинова, но уже с религиозным уклоном: «Поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии. Следовательно, поэтический восторг есть восторг философии. <...> Следовательно, философия есть та же поэзия, только высший градус ее!» [6, с. 316]. Литературоцентризм сохраняется, но появляется совершенно четкая религиозная направленность.

Не случайно, что русскую философию в ее наиболее ярких проявлениях принято считать религиозной. Постсоветский период, открывший неизвестные богатейшие пласты религиозной мысли, во многом способствовал этому. Однако здесь необходимы уточнения; признание русской философии всецело религиозной означало бы признание религиозной детерминации философии, что было бы равнозначно утрате ее собственного статуса и выполнению для нее неспецифичных задач. Скрещение философии и религии не всегда полезно для обеих: для философии это может означать потерю самостоятельности, а для религии слишком вольный полет мысли грозит падением в ересь. Возможно, выражение «религиозная философия» имеет особое значение в русской философии, значение, не совпадающее с религиозноведческим и конфессиональным смыслом религиозного.

Николай Александрович Бердяев и в академическом, и в общекультурном понимании воспринимается практически без оговорок как религиозный философ, представляющий, кроме этого, некий эталон философа данного типа. Если судить по тематической нагруженности его произведений, то это будет справедливым, тем более если «религиозный» понимать не в смысле «церковный» и «православный». По этим строгим ортодоксальным критериям он, конечно, не пройдет, и такой видный богослов, как А. В. Карташев, скажет

про Н. А. Бердяева, что перед нами «философский самообман гностицизма», поскольку он «покинул самую почву халкидонского антиномического двуединства» [9, с. 117]. А прот. Г. Флоровский отметит, что «Бердяев весь в видениях немецкой мистики, и она для него загораживает опыт Великой Церкви» [11, с. 624].

Богословы, конечно, правы относительно сомнительной ортодоксальности Н. А. Бердяева. Но почему как философ он должен соответствовать строгим богословским критериям? Как заметил В. В. Зеньковский: «Бердяев не хочет быть богословом, он позволяет себе остаться философом и тогда, когда фактически трактует богословские темы» [7, с. 729]. Это очень важное и точное замечание: Бердяев хочет оставаться философом по преимуществу. В этом смысле его титул как религиозного философа тоже нуждается в уточнении, особенно когда речь идет о том, как сам Бердяев понимал сущность философии.

В одной из лучших своих книг «О назначении философии. Опыт парадоксальной этики» Н. А. Бердяев глубоко затрагивает вопрос о статусе философии, о ее отличии от науки и религии. Эти размышления раскрывают Бердяева прежде всего как философа, ревностного борца за свободу и независимость философии от других форм культуры. Не всегда на это обращается внимание, но именно в этих устремлениях борьбы за честь и чистоту философского мундира раскрывается подлинный Бердяев. «Вихревой» стиль Бердяева, которому свойственны частые повторы и частотное употребление слова «религиозный» в разных, иногда противоречивых смыслах, может сбить с толку. Задача заключается в том, чтобы выявить аутентичное понимание философии Бердяевым.

Сложившуюся ситуацию в философии Н. А. Бердяев называет «*рабством философии*» у науки и религии, которую он характеризует как трагическую. Он пишет:

«Трагична судьба философского познания. Очень трудно философии защитить свою свободу и независимость. Свобода и своеобразие философского познания всегда подвергались опасности, и притом с разных, противоположных сторон. Если сейчас философия находится в зависимости от науки, то раньше она находилась в зависимости от религии. Философии вечно угрожает рабство то со стороны религии, то со стороны науки, и трудно ей удержаться в своем собственном месте, отстоять свой собственный путь» [1, с. 28].

Это, можно сказать, программный тезис Н. А. Бердяева, описывающий реальное положение философии. В терминах трагедии говорит о философии и С. Н. Булгаков, но у него несколько иное понимание, связанное как раз с тем, что философия отходит от своего религиозного истока и претендует на автономию. Он говорит, что «Догмат христианский как не только критерий, но и *мера* истинности философских построений — таков имманентный суд над философией» [4, с. 311]. Согласившись с тем, что наука опасна для философии, Булгаков вряд ли согласился бы с тем, что философии угрожает рабство со стороны религии. Ближе Бердяеву оказывается Хайдеггер, сказавший про ситуацию философии следующее: «Падение мышления в науку и в веру — вот злая судьба бытия» [13, с. 52].

Развивая тему «рабства» философии, Бердяев говорит:

«Рабство это связано с тем, что религиозная вера и научное знание становятся внешними повелевающими силами для философского познания. И религия и наука могут внутренне оплодотворить философское познание, но они не должны делаться внешним авторитетом для него. От философии требовали то, чтобы она была сообразной с теологической обработкой веры, то, чтобы она была сообразной с наукой и даже с математической физикой» [1, с. 28].

Ключевое здесь понятие «внешний авторитет»; сами по себе наука и религия, как, впрочем, и искусство, не представляют опасности для свободы философского мышления, пока они ее «внутренне оплодотворяют». В конечном счете, душу человека могут оплодотворять многие вещи, поскольку душа соткана из бесконечных чувств, привязанностей, предпочтений, интересов, среди которых могут быть и научные, и религиозные. Но если что-то становится внешним авторитетом для философии, тогда философия начинает выполнять чужие задания, теряя свою сущность.

И далее Н. А. Бердяев ставит, как говорится, вопрос ребром о статусе философии:

«Ведь проблема в том и заключается, есть ли философия — философия, или она есть наука или религия. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. <...> Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающаяся сомнению» [1, с. 28].

Философия «есть она сама». Признаться, в истории самой философии можно мало найти ответов, подобных этому, поскольку сами «профессиональные» философы часто уводили философию с ее собственных путей, поскольку пути эти непредсказуемы и страшны и могут завести в очень глубокие бездны, где профессионалам неуютно. В эти слова Бердяев однозначно декларирует самостоятельность философии, за которую она всегда вела «мучительную борьбу». И религия не имеет преимуществ перед наукой; это такой же способ пленения и подавления самостоятельности философии.

Эта позиция Бердяева весьма примечательна особенно в свете того, что его принято считать религиозным философом. Здесь необходимо пояснение относительно его понимания религиозного. В работе «О характере русской религиозной мысли XIX века» он пишет: «Русская религиозная мысль велика была своей проблематикой, вне сковывающей традиции, вне ограничивающего авторитета <...> Она поставила остро религиозные проблемы нашей эпохи, которые не имели еще никакого обязательного церковного разрешения» [2, с. 361, 366].

Говоря об авторитете, Бердяев имеет в виду «авторитет церковной иерархии», вне которого развивалась религиозная мысль, становясь в этом смысле философской. Далее он делает очень важное признание по поводу соотношения «религиозного» и «философского» в русской мысли: «Русская религиозная мысль XIX века включает в себе не только чисто религиозную проблематику, она была также мыслью философской» [2, с. 374]. Что же придает русской религиозной мысли философский характер? «Прежде всего, — говорит Бердяев, — это философия существенно антирационалистическая и антисхоластическая.

Оригинальная русская философия народилась с притязанием преодолеть рационализм европейской философии» [2, с. 374–375].

В этом смысле религиозное без ущерба становится философским, поскольку в его задачу входит преодоление европейского рационализма. Но эта, как может показаться, формальная задача имеет глубокое содержание, бытийное содержание. Бердяев полагает, что рационализм не может соприкоснуться с бытием, с сердцевинной философского познания. И русская философия не просто преодолевает небытийный рационализм западной философии, но раскрывает свой бытийный характер, который доступен опыту веры. Именно в этом смысле она религиозна. Но опыт веры может быть и философским, как это обосновал К. Ясперс, введя понятие «философской веры», которое также преодолевает односторонность рационализма и основанной на нем гносеологии.

И далее Бердяев указывает уже на самую главную особенность русской философии, особенность, которая еще в большей мере размывает ее религиозный характер. Он пишет: «Нужно помнить, что и религиозная философия есть все же философия, есть гнозис. Это не всегда у нас помнили. Вершины своей русская философская проблематика достигает не в чистой философии, а в великой русской литературе» [2, с. 377]. Он, конечно, говорит о том, что русская литература «ранена» христианской темой, видит в ней «религиозное беспокойство» и «религиозную серьезность», но ее центральные темы, такие как смысл жизни, искание правды жизни, спасение от зла, страдания, смерти, ужасов жизни, будут уходить далеко за строго религиозные рамки. В конечном счете «мука о Боге» и «мука о человеке» так глубоко переплетены, что даже В. В. Зеньковский, глубоко религиозный мыслитель, характеризуя русскую философию, вынужден был сказать, что она не теоцентрична, а антропоцентрична, поскольку тема о человеке — главный нерв русской мысли.

Бердяев никак не хочет отдать философию религии, тем более теологии. Но в большей степени он не хочет отдать ее во власть науки — гораздо большей деградации философии, когда происходит полная утрата ее самостоятельности. Желание видеть в философии исключительно науку, исходящее в том числе и от профессиональных философов, является показателем ее «деградированного положения».

«Такое деградированное положение философского познания, — пишет он, — соответствует стадии, в которой философия хочет быть наукой и попадает в рабскую зависимость от науки. Философия проникает черной завистью к положительной науке, столь удачливой и успешной. Эта черная зависть не доводит до добра, она приводит к утере достоинства философии и философа. Философия наукообразная отрекается от мудрости (Гуссерль) и в этом видит свое завоевание и успех» [1, с. 27–28].

Бердяев приводит сильные аргументы, почему философия не является наукой ни в каком виде. И если он допускает существование религиозной философии, то научная философия для него просто невозможна ни в каком качестве. Прежде всего, наукам не открывается мир как целое, они не постигают смысл мира, тайны бытия, которая по ту сторону научного познания. В науках, и более всего в математической физике, даже не возникает такой постановки

вопроса. Смысл, тайна, бытие, да и человек как таковой не интересуют науку, и поэтому ее выводы мало значимы для человека, его жизни, ее духовного и нравственного содержания. «Объективность» научного познания антиантропологична, и как таковая наука максимально дистанцирована от философии.

Но печальная судьба философии в эпоху развития научного знания падать под власть науки.

«Лишь краткие мгновения, — говорит Бердяев, — философия дышала воздухом свободы. Освободившись от гнетущей власти теологии, она попадает в еще более тяжкое рабство от самодержавной и деспотической науки. <...> Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от положительной науки, от научного опыта. Философия теряет свое первородство и не имеет уже оправдательных документов о своем древнем происхождении. Миг автономии философии оказался очень кратким. Научная философия совсем не есть автономная философия» [1, с. 30].

Бердяев был, конечно, не одинок в своих оценках негативного влияния науки на философию. Например, Х. Ортега-и-Гассет писал, что с «1840 по 1900 г. человечество переживало один из самых неблагоприятных для философии периодов. Это было антифилософское время» [10, с. 59]. Антифилософское, поскольку это как раз время господства позитивистского мировоззрения, сводившего на нет метафизические вопросы. Позитивизм, основанный на признании науки высшей формой познания, исключал философию, не позволяя ей даже соседствовать с наукой хотя бы в качестве «служанки». «Служанкой» науки она стала позже, как раз в 30-е гг. XX в., когда Бердяев писал свою книгу.

Он пишет весьма вдохновенно, с нотами гневного обличения о «терроре науки» по отношению к философии:

«Духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, поистине страшны и человекоубийственны. Результатом является абсолютизированный релятивизм. Так подрываются творческие силы познания, пресекается возможность прорыва к смыслу. Это и есть рабство философии у науки, террор науки» [1, с. 33–34].

Не будет преувеличением сказать, что сегодня «террор науки» не только по отношению к философии, но и к жизни достиг своего апогея. Натурализм и психологизм являются фундаментальными парадигмами культуры, в которых появляются такие проекты по истреблению человека, как трансгуманизм и искусственный интеллект. Здесь философия исключается, поскольку философия стоит на страже человека, его смысла. Бердяев говорит, что философия познает бытие из человека и через человека, поскольку видит в нем «разгадку смысла», в то время как наука равнодушна к смыслу и человеку.

Важно также уточнить, в каком смысле Бердяев говорит об автономности философии, о «миге ее автономии». Речь идет об автономии философии от религии и науки, но не от жизни. Как раз автономная от жизни философия не приемлетс Бердяевым:

«Идея автономии есть ложная идея, совсем не тождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания. Философское познание должно приобщиться к первоисточнику жизни и из него черпать познавательный опыт. Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия в бытии. <...> Ложным является притязание философии быть независимой от жизни и жизни противоположной» [1, с. 28, 29].

Таковым, оторванным от жизни, является рационализм с его культом чистого познания, дистанцированный от жизни, ее ужаса и тьмы, но и от ее света и святости, в абстрактно-теоретический капкан «отвлеченных начал». Вот почему в русской философии, говорит Бердяев, невозможен принцип: «*cogito ergo sum*». Об этом и И. А. Ильин, выдвинувший положение: сначала быть, потом философствовать [8, с. 505]. Это абсолютная антитеза декартовскому рационализму. Классический античный вопрос о мышлении и бытии, разорванный рационализмом на два не сводимых друг к другу материка «онтологии» и «гносеологии» в русской философии вновь обретает тождество: мыслить — это мыслить о бытии, а это значит быть. Иначе это называется философией цельного знания, которая исходит не из представлений одинокого разума, а из жизненной целостности как бытийной данности.

Аналогичные мысли высказывает Н. А. Бердяев в книге «Философия свободы», в которой первая глава посвящена прояснению вопроса о взаимоотношении философии и религии. Он пишет: «Свободная философия есть философия религиозная, философия интуитивная, философия сынов, а не пасынков» [3, с. 7]. Бердяев делает существенное уточнение по поводу определения религиозная: «Философия не должна иметь религиозной тенденции, упаси Боже; тенденция в философии так же плоха, как и в искусстве. Не должна философия играть внешне служебной роли, служить она должна лишь истине» [3, с. 23]. Собственно говоря, это и есть критерий философии как таковой.

Основной критический посыл Бердяева против «отвлеченной» и «научной» философии, как раз тех ее форм, в которых происходит потеря ее самостоятельности, в которых невозможно служение истине. Религиозная философия в этом смысле тождественна философии, и в этом плане определение «религиозная» избыточно, как и «свободная». Достаточно просто сказать «философия», и, если она направлена на служение истине, как верно полагает Бердяев, она не может быть не свободной. Представляется, что употребление слова «религиозный» обусловлено абсолютным неприятием Бердяевым научности применительно к философии.

Философия как свободное служение истине не может быть ни научной, ни религиозной. И это следует из размышлений Бердяева. Поэтому сущность философии он выражает таким образом: «Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом» [1, с. 31]. В этом смысле философия в трактовке Бердяева в большей степени может быть охарактеризована как нравственная и экзистенциальная, нежели религиозная.

И действительно, нравственная установка, исходящая из трагического опыта переживания жизни как неподлинной, вызывающая, соответственно, к поиску правды как подлинной, истинной жизни, — основополагающая установка большинства значимых русских философов, установка, в которой нравственное и экзистенциальное становятся синонимами. По поводу русской философии Бердяев говорит следующее:

«Отвлеченная философия не может у нас создать ничего замечательного, ее работа у нас в лучшем случае лишь педагогическая. Если существует своеобразный дух России, то дух этот ищет истины как пути и жизни, т.е. истины живой, конкретной. Только в этом может быть наше всемирно-историческое дело» [3, с. 20].

И на этом пути И. Киреевский, А. Хомяков, Ф. Достоевский, В. Соловьев и многие другие «светочи» философии.

Таким образом, мы полагаем, что понимание Н. А. Бердяевым философии как не религии, и не науки, в центре которой нравственный опыт, смысл жизни, служение истине, тайна Бытия и поиск правды соответствуют подлинному смыслу философии как самостоятельной и важнейшей сферы духовной жизни человека, которая теряет свою силу и значительность, попадая под власть чуждых ей заданий. Это автономия философии, но не автономия от духовных первооснов жизни, как в западном рационализме, но автономия от иных областей культуры, подчинение которым есть рабство и трагедия философии. Такое понимание философии очень важно сегодня, когда споры, превратившиеся в очередное отрицание русской философии, за которым — отрицание русской культуры, вошли в новую наиболее яростную фазу. Опыт Н. А. Бердяева может оказаться не только актуальным, но и вдохновляющим и спасительным для современного человека, забывшего о таких понятиях, как смысл, тайна, человек.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. — М.: Фолио, 2003. — 701 с.
2. Бердяев Н. А. Христианство. Марксизм. Экзистенциализм. — М.: Академический проект, 2022. — 907 с.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. — М.: Академический проект, 2020. — 522 с.
4. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М.: Наука, 1993. — С. 311–519.
5. Веневитинов Д. В. О состоянии просвещения в России // Веневитинов Д. В. Полн. собр. соч. — М.; Л.: АCADEMIA, 1934. — С. 215–220.
6. Достоевский Ф. М. О русской литературе. — М.: Современник, 1987. — 339 с.
7. Зеньковский В. В. История русской философии. — М.: Академический Проект, Паритет, 2001. — 880 с.
8. Ильин И. А. Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. — Т. 3. — М.: Русская книга, 1994. — С. 381–561.
9. Карташев А. В. IV Вселенский собор // Карташев А. В. Церковь. История. Россия. — М.: Пробел, 1996. — С. 80–119.

10. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М.: Наука, 1991. — 408 с.
11. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. — М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
12. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. — СПб.: «Владимир Даль», 2013. — 592 с.
13. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: сборник. — М.: Высш. шк., 1991. — 192 с.

## REFERENCES

1. Berdyaev N. A. (2003) Opyt paradoksal'noj jetiki. — Moscow: Folio, 2003. — 701 p. — (in Russian).
2. Berdyaev N. A. (2022) Hristianstvo. Marksizm. Jekzistencializm. — Moscow: Academic project, 2022. — 907 p. — (in Russian).
3. Berdyaev N. A. (2020) Filosofija svobody. Smysl'tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka. — Moscow: Academic project, 2020. — 522 p. — (in Russian).
4. Bulgakov S. N. (1993) Tragediya filosofii // Bulgakov S. N. Op.: in 2 vol. — Vol. 1. — Moscow: Nauka, 1993. — Pp. 311–519. — (in Russian).
5. Venevitinov D. V. (1934) O sostojanii prosveshhenija v Rossii // Venevitinov D. V. Polnoe sobranie sochinenij. — Moscow; Leningrad: ACADEMIA, 1934. — Pp. 215–220. — (in Russian).
6. Dostoyevskiy F. M. (1987) Opytskoy literature. — Moscow: Sovremennik, 1987. — 339 p. — (in Russian).
7. Zenkovsky V V. (2001) Istorija russoj filosofii. — Moscow: Academic project. 2002. — 880 p. — (in Russian).
8. Ilyin I. A. (1994) Put' k ochevidnosti // Ilyin I. A. Sobr. soch.: in 10 vol. — Vol. 3. — Moscow: Russian book, 1994 — Pp. 381–561. — (in Russian).
9. Kartashev A. V. (1996) IV Vselenskij sobor // Kartashev A. V. Cerkov'. Istorija. Rossija. — Moscow: Probel, 1996 — Pp. 80–119. — (in Russian).
10. Ortega — y — Gasset H. (1991) Chto takoe filosofija? — Moscow: Science, 1991. — 408 p. — (in Russian).
11. Florovsky G. V. (2009) Putirussskogobogoslovija. — Moscow: Institute of Russian Civilization, 2009. — 848 p. — (in Russian).
12. Heidegger M. (2013) Osnovnye ponjatija metafiziki. — St. Petersburg: “Vladimir Dal”, 2013. — 592 p. — (in Russian).
13. Heidegger M. (1991) Razgovor na proselochnoj doroge: sbornik. — Moscow: Higher school, 1991. — 192 p. — (in Russian).

*Л. В. Поляков\**

## НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ ОБ АЛЕКСАНДРЕ БЛОКЕ: КАЗУС КРИТИЧЕСКОЙ АПОЛОГИИ

В статье рассмотрен случай апологетической критики поэзии Александра Блока Николаем Бердяевым. В начале 30-х гг. Николай Бердяев обращает внимание на жёсткий критический разбор поэзии Блока в целом и поэмы «Двенадцать» в особенности неизвестным петроградским священником. Бердяев публикует две небольшие статьи — «В защиту Блока» и «Мутные лики», в которых, с одной стороны, отстаивает право художника на свободное творчество, неподсудное Церкви, а, с другой, сам критикует Блока за ошибочную интерпретацию учения Владимира Соловьёва о Софии — Премудрости Божией. Ошибка Блока, считает он, в том, что София у него фактически замещает фигуру Иисуса Христа. Отсюда то, что Бердяев называет «космическим прельщением», которое в наибольшей степени сказалось в том, что Блок принял большевистскую революцию. При том, что поэма «Двенадцать» — гениальное и самое лучшее изображение этой революции с точки зрения показа её демонической и антихристианской сути.

**Ключевые слова:** Софиология, Христианство, Символизм, Поэзия, Владимир Соловьёв.

*L. V. Polyakov*

### NIKOLAI BERDYAEV ON ALEXANDER BLOK: CASE OF CRITICAL APOLOGY

This paper has a special purpose — namely to show that philosopher Nicolai Berdyaev while writing in defense of the poetry of Alexander Blok (whom he recognized as a number one poet among all other Russian poets of the age), at the same time looks quiet critical to the philosophical background of his poetry. Berdyaev says that “Sophiology” of Vladimir Solovyov was not properly understood by Blok who praised Solovyov as a teacher. Berdyaev insists that Blok mistakenly replaced figure of Jesus Christ with Sophia — God’s Wisdom as Eternal Feminine Principal and as de facto “Ruler” of the creation being an Anima of the World. Her

---

\* Поляков Леонид Владимирович — д-р филос. наук, профессор; НИУ — Высшая школа экономики;

symbolic image Blok represented in his verses as Beautiful Lady, who turned out to become either a stranger or prostitute. In spite of this grave mistake Berdyaev tries to defend Blok from tough criticism of unknown orthodox priest, who came to conclusion that all poetry of Blok is inspired under demonic spell. What is especially obvious in his poem “The Twelve” — which the priest and Berdyaev himself recognized as a piece of genius, as the best representation of Russian Revolution by means of poetry. The main paradox of Berdyaev’s apology issued from his critical approach towards symbolic “Sophiology” of Blok notwithstanding that Berdyaev himself was a brave innovator in sphere of Orthodox Theology.

**Keywords:** Sophiology, Christianity, Symbolism, Poetry, Vladimir Solovyov.

Блок знает только горе, печаль, тоску и ад.

Николай Бердяев старше Александра Блока всего на шесть лет, но, когда читаешь бердяевские строки о Блоке, создаётся впечатление, что между ними разрыв в одно поколение, а то и в два. Бердяев пишет так, будто он намного старше Блока и поэтому имеет право если поэта не поучать, то, во всяком случае, объяснять ему, кто и что он, поэт, есть.

Эти поучения и объяснения, правда, опубликованы Бердяевым уже после смерти поэта — в ответ на критический разбор блоковской поэзии одним петроградским священником\*. Другой текст — это своего рода рецензия на воспоминания Андрея Белого об Александре Блоке. Оба текста выдержаны в типичной бердяевской манере — беспощадной и не допускающей иной точки зрения аналитике, построенной как саморазворачивающийся дискурс типичного «картезианца». Бердяев предельно рационально описывает основное содержание и смысл поэзии Блока, включая его в софиологическую традицию русского «космизма», заложенную Владимиром Сергеевичем Соловьёвым.

Настаивая на своём праве «судить» о Блоке-поэте, Бердяев сообщает, что гениальный лирический поэт был совершенно лишён способности ясно и отчётливо формулировать свои мысли. Бердяев утверждает даже, что у Блока не было интеллекта.

«Когда мне приходилось разговаривать с Блоком, — вспоминал Бердяев, — меня всегда поражала нечленораздельность его речи и мысли. Его почти невозможно было понять. Стихи его я понимаю, но я не мог понять того, что он говорил. Для понимания нужно было находиться в том состоянии, в каком он сам находился в это мгновение. В его словах совершенно отсутствовал Логос» [5].

В дополнение к такой характеристике Блока как человека, не способного пользоваться языком и не владеющего речью, Бердяев добавляет:

«Мне всегда казалось, что у Блока совсем не было ума, он самый неинтеллектуальный из русских поэтов. Это не значит, что у Блока был ум очень плохого и низкого качества, как это бывает у людей глупых, нет, он просто был вне интеллектуальности и не подлежит суду с точки зрения интеллектуальных категорий» [5].

---

\* О возможном авторе этого доклада, которым мог бы быть о. Павел Флоренский, см.: [12].

В этом исключении Блока из круга интеллектуалов можно предположить то, что хочется определить как «цеховое высокомерие» профессионального философа. И в этом случае было бы не трудно показать, насколько такой «диагноз» Бердяева в отношении интеллектуальных способностей Блока расходится с реальностью. Литературная критика, политическая публицистика и культурологическая эссеистика Блока, — одним словом, его «проза» — настолько умна, рациональна, безошибочно выстроена и в то же время «красива», что один из самых глубоких исследователей блоковского творчества даже счёл возможным заявить: «Чаще всего эссе Блока интересовали исследователей как свидетельство его литературных вкусов. Между тем их содержание не сводится к литературной критике. В этой прозе есть мистика, политическая философия и своеобразная антропология» [14, с. 315].

И дело в том, что Бердяев, настаивая на не-интеллектуализме Александра Блока, хочет таким образом подчеркнуть принципиальное различие между поэзией и рациональным мышлением, между поэтом и, условно говоря, «учёным». Можно вспомнить пушкинское противопоставление Моцарта и Сальери — творческого гения, создающего музыкальный шедевр под влиянием непредсказуемого и неуправляемого вдохновения, и профессионального ремесленника, всю жизнь пытающегося «поверить алгеброй гармонию».

Правда, у Пушкина оба персонажа — люди искусства, а Бердяев как раз различает людей искусства и людей рационального знания. Но это различие оборачивается тем, что недостаток интеллектуальности у Блока объясняет то, что Бердяев именует «мутными ликами». Хотя на самом деле та «мутъ», которую Бердяев обнаруживает у Блока в его отношении к русской революции, могла бы быть объяснена как раз избыточным интеллектуализмом. А именно — блоковским увлечением софиологией Владимира Соловьёва. Учение о Софии как одной из божественных «ипостасей» — это один из самых сложных и до сих пор до конца не разгаданных интеллектуальных «продуктов» русской религиозной философии. Сам факт обращения к этому учению ставит Блока в совершенно особое положение среди русских поэтов Серебряного века. В каком-то смысле всю его поэзию — начиная со стихов о Прекрасной Даме и заканчивая поэмой «Двенадцать» — можно прочесть как стиховое переложение (или даже — истолкование) соловьёвской теософической доктрины.

Но Бердяева больше всего интересовала практически-политическая, прикладная, так сказать, интерпретация софиологической концепции Соловьёва. Он пишет:

«И ещё так можно обозначить эту тему: Откровения о Софии у Вл. Соловьёва, у А. Блока и А. Белого и отношение этих откровений к предчувствиям грядущей революции. Не есть ли русская революция подлинное откровение Софии в русской жизни? Тут необходимо радикальное изобличение растлевающей лжи, связанной с соблазнительным смещением, чаемого откровения духа, революции духа, с русской внешней революцией 1917 года. А. Белый — самый большой русский писатель за последние десятилетия, единственный с настоящими проблесками гениальности. А. Блок — самый, вероятно, замечательный русский поэт после Фета. А. Белый как явление крупнее и значительнее Блока, но Блок более поэт. И вот оба они за годы революции находились во власти соблазнительной лжи, пленены

обманчивыми ликами, не сумели различить духов. Оба были одержимы стихией революции и не нашли в себе сил духовно возвыситься над ней и овладеть ей» [6].

Здесь важно напомнить, что сам Соловьёв никаким образом свою софиологическую доктрину с темой «революции» не соотносил и соотносить не мог. Попытку провести параллель и даже установить каузальную связь между теургическими «практиками» поэтов-символистов и террористическими практиками революционеров-социалистов в 1905–1907 гг. предпринял Александр Блок. В докладе «О современном состоянии русского символизма» (8 апреля 1910 г.) он специально подчеркивал, что «в противовес суждению вульгарной критики о том, будто «нас захватила революция»,

«мы противопоставляем обратное суждение: революция совершалась не только в этом, но и в иных мирах; она и была одним из проявлений помрачения золота и торжества лилового сумрака, то есть тех событий, свидетелями которых мы были в наших собственных душах. Как сорвалось что-то в нас, так сорвалось оно и в России. Как перед народной душой встал ею же созданный синий призрак, так встал он и перед нами» [9, с. 431].

Может показаться, что символика «золотого луча/меча», протянутого от Софии/Вечной Женственности к сердцу поэта-теурга, и вторжение перерезающих эту связь «лилово-синих миров» — это всего лишь литературная «игра». Трудно поверить, что широко образованные, вполне во многих отношениях вменяемые интеллигентные люди в начале XX в. могли бы всерьёз рассуждать об «иных мирах», о чуть ли не персональной связи между поэтом-теургом и «Софией» — она же «Душа Мира». Она же — «Незнакомка». Однако это именно так. Блок вовсе не «играет» в символизм, когда говорит в том же докладе: «Либо существуют те миры, либо нет. Для тех, кто скажет “нет”, мы остаёмся просто “так себе декадентами”, сочинителями невидимых ощущений, а о смерти говорим теперь только потому, что устали» [9, с. 432].

Блок абсолютно серьёзен: тот «реальный мир», в котором живёт он и все остальные и в котором происходят такие события, как, например, революция, — не единственный. И, скорее всего, даже не главный. Сам этот мир и вся его событийность может быть понят как своего рода «проекция» из «других миров». И тогда происходящее в «этом мире» оказывается в прямой логической связи с тем, что случается в мирах «иных». Там можно разглядеть две самостоятельные исторические фазы, которые Блок обозначает как «теза» и «антитеза».

В первой фазе символисты почти что устанавливают прямую связь с софийной божественной ипостасью, символом чего является «золотой луч/меч», упирающийся в «сердце» того, кто становится (почти!) «теургом» — со-творцом Бога. Но во второй фазе это «почти» вдруг обрывается, и наступает «антитеза».

«Что же произошло, — спрашивает Блок, — с нами в период антитезы? Отчего померк золотой меч, хлынули и смешались с этим миром лилово-синие миры, произведя хаос, сделав из жизни искусство, выслав синий призрак из недр своих и опустошив им душу?

Произошло вот что: были “пророками”, пожелали стать “поэтами”. На строгом языке моего учителя Вл. Соловьёва это называется так:

Восторг души — расчётливым обманом,  
И речью рабскою — живой язык богов,  
Святыню Муз шумящим балаганом  
Он заменил и обманул глупцов» [9, с. 433].

Тут как раз уместно вспомнить ту несколько странную бердяевскую характеристику Блока, с которой мы начали эту статью: «меня всегда поражала нечленораздельность его речи и мысли. Его почти невозможно было понять. Стихи его я понимаю, но я не мог понять того, что он говорил. Для понимания нужно было находиться в том состоянии, в каком он сам находился в это мгновение. В его словах совершенно отсутствовал Логос». И в самом деле — все эти рассуждения о «мече», «сине-лиловых мирах», «тезах» и «антитезах» понять было совсем не просто. Отчего даже у Бердяева (не говоря уже о значительно менее искущённых читателях) могло сложиться впечатление о «нечленораздельности» речей Блока. Но вот последнее утверждение Бердяева об отсутствии в этих речах Логоса заслуживает отдельного разбора.

Дело в том, что Блок у своего «учителя» позаимствовал тему «софийности» в весьма особенной интерпретации. Это зорко подметил Андрей Белый, и мне уже доводилось писать об этом [13, с. 115]. Здесь же я добавлю лишь собственные размышления Блока о соотношении Христа-Логоса и Софии-Премудрости Божией. В переписке с Белым летом 1903 года Блок замечает:

«Здесь именно очередной вопрос об Её отношении к Христу, ибо Христос не разделён с обществом (народом). Приидите ко мне все труждающиеся — есть знак доброты Христа (не один этический момент). Христос всегда добрый, у Неё же это не существенно, ибо “Свет Немеркнущий Новой богини” есть не добрый и не злой, а более. Я скажу, что люблю Христа меньше, чем Её (курсив мой. — Л. П.) и в “славословии, благодарении и прощении” всегда прибегну к Ней» [1, с. 103].

А в другом письме Блок вновь объясняет: «Ещё (или уже, или никогда) не чувствую Христа. Чувствую Её, Христа иногда только понимаю» [1, с. 106]. И там же поясняет различие между собой и Белым: «Вы любите Христа больше Её. Я не могу. Знаю, что Вы впереди — без сомнений. Но — не могу» [1, с. 197]. Отношение Блока к сыновней ипостаси Божественной Троицы, к Иисусу Христу тут и в других его письмах выражено достаточно чётко. Это — отношение «понимания», но — не «любви», то есть меньшей любви в сравнении с Софией-Премудростью Божией. Это отношение головное, а не сердечное.

Отсюда можно было бы заключить, что Блока невозможно считать христианином — то есть верующим во Христа-Бога. Предмет его веры — София, но при этом в качестве ипостаси, которая фактически замещает собой Св. Духа божественной Троицы. Все эти теософические искания Блока очень ярко и подробно описал Андрей Белый, который фактически был со-искателем и содумником Блока. Вот один из самых восхитительных отрывков на эту тему:

«В человечестве человек строит новый свой лик: лик космический; так космическим отношениям Логоса к Хаосу, браком их может начаться космософическое возрождение сознания в антропософическом праксисе: иначе логика обернется и явит *Логe*; а Логe есть “Luge”, или — ложь; наша “Софика” — станет сплошным

пустосовством: жонглерством “философутиков”, погруженных телами в сплошной, безответственный хаос, а головой — в торричеллиеву пустоту коперниканского неба. Душа, ссохшись в прутьях понятий, и тело, перетвердев в состоянии тверже твердого тела, сломают состав человека; и поведут половинки его по различным путям, развоплощая состав человека в безъязычный “субъект” и в бесцельную кучу молекул, чтобы развеять по ветру времен человечество: кучею пыли; под Духом тогда разумели конкретную цельность мы, упраздняющую противоречия между внешним и внутренним миром. Целостность для А. А. была символом мира, Софией: и Она была — Духом нам явленным в собственном виде, вне “маски” материи и вне “маски” души; ту эпоху, которая надвигалась, А. А. признавал эрой Духа Святого, иль Третьим Заветом; понятен вопрос, поднимаемый им, в разбираемом мною письме: есть ли Она — Святой Дух? Так и самая София — покров; не покров ли над Духом? Ясна связь вопросов о ней у А. А. с самым догматом Троичности» [3].

С учётом глубины и серьёзности обсуждения самых острых проблем христианской теологии позволительно будет ещё раз усомниться в бердяевском позиционировании Блока как анти-интеллектуала. Даже при том, что сам Белый, вспоминая эту самую переписку с Блоком из 1903 г., характеризует своего собеседника ещё более... экстравагантно.

«Читая ответное письмо его, — писал Белый, — я восклицал про себя: “Гениально, но — идиотично!”

Под идиотизмом же я разумел абсолютную отъединённость Блока от всякой культуры мыслительной, а, конечно, не глупость: Блок — умница; но его мысль, не имея традиций, — антисоциальна, отомкнута; ведь слово “идиотэс”, по-гречески — частный, себя оторвавший от всех» [4, с. 282].

Однако в другой книге, специально посвящённой воспоминаниям о Блоке (именно на эту книгу написал свою условную рецензию Николай Бердяев), Белый характеризует тогдашнего Блока существенно иначе:

«Письма Блока — явление редкой культуры, и некогда письма те будут четвертой книгой стихов; здесь в поэте отчетливо разрывается лик “певчей птицы”: и ясновзорная мысль проникает сознание; Блок, *совершенно конкретный философ* (курсив мой. — Л. П.), нащупывает музыкальную тему культуры, сливающей этику, социологию и эстетику в целое, тысячекратно дробимое призмами жизни» [3].

Но вернёмся к главному вопросу: как и почему Бердяев оказывается одновременно и апологетом, и критиком Блока, защищая, с одной стороны, право художника на собственное отношение даже к самым священным и сакральным сюжетам, но, с другой стороны, отказывая тому же художнику в праве по своему понимать социальные конфликты и катастрофы — русскую революцию, в частности? Чтобы разобраться в позиции Бердяева, нужно вспомнить, с каких позиций анонимный «петроградский священник» (предположительно о. Павел Флоренский) критиковал поэзию Блока вообще и поэму «Двенадцать» в особенности. Эти позиции определены чётко и открыто:

«Любой неправославный подход к поэзии Блока должен считаться недостаточным для её понимания, а позитивистические подходы к символизму без веры

в причастность символа к реальности, которую они символизируют, должно считать оскорбительным, как смердяковское «про неправду всё написано». *Блок или великий поэт, потому что говорит о подлинной реальности, или — если реальности нет — симулянт*, «только литератор модный» без будущего как всякая мода» (цит. по: [13, с. 11]).

Нужно признать, что тезис о П. Флоренского весьма основателен. Если сам Блок жил и творил с непоколебимой верой в то, что есть «другие миры» и что «символы» действительно транслируют содержание особой реальности, то и поэт, и его критик оказываются в одном и том же содержательном пространстве. Между ними различие лишь в форме. Критик имеет каноническую, интегральную догматически-литургическую «концепцию» тех самых «других миров», опирается на Священный текст, тысячелетнюю традицию его толкования и воплощения его смыслов в культе. Можно сказать, что *священник* находится на территории «инобытия» в роли если не «хозяина», то, по крайней мере, «старослужащего» — с соответствующими правами на приоритетное толкование всего, что на этой территории происходит.

В противоположность этому статусу поэт-символист — новичок-дилетант, пытающийся переосмыслить самые основания уже обихоженного смыслового пространства. И поскольку сам факт такого посягательства на устои в рамках церковной традиции связывается с определённым персонажем, то и поэт-символист рассматривается как его, этого персонажа, невольный «инструмент». Или «кукла» — если вспоминать символику цитированного выше доклада Блока.

Бердяев учитывает это обстоятельство, признавая за критиком «большую религиозную правду». Но всё равно согласиться с его оценкой поэзии Блока он не может:

«В статье этой есть большая религиозная правда не только о Блоке, но, может быть, и о всей русской поэзии начала XX века. И вместе с тем в суде над Блоком есть большая несправедливость и беспощадность. Подлинный поэт имеет другие пути оправдания, чем аскеза и духовное восхождение. Статья о Блоке, в сущности, ставит с религиозной точки зрения под вопрос самое право на существование поэта и поэзии» [5].

Итак, при наличии в статье анонимного петроградского священника «большой религиозной правды», в ней же присутствует и «большая несправедливость и беспощадность». Что касается «правды», то она, по-видимому, состоит в том, что поэтическое творчество или даже искусство вообще в принципе изначально находится «в зоне риска». Бердяев утверждает: «Можно было бы показать, что все почти поэты мира, величайшие и наиболее несомненные, находились в состоянии «прелести», им не дано было ясного и чистого созерцания Бога и мира умных сущностей, их созерцания всегда почти были замутнены космическим прельщением» [5].

В этом смысле искусство как таковое оказывается подсудно условному религиозному «суду», на котором ключевыми понятиями выступают «Логос» и «Космос». Бердяев использует эти понятия для обозначения противоположности «порядка» и «хаоса», хотя в греческой философской традиции «космос»

понимался как гармонично устроенная, даже — красивая Вселенная. Но у Бердяева эти понятия нагружены христианским смыслом: Логос — это не просто некое рациональное начало, вносимое в природный хаотический мир, а прежде всего — Слово, которое было в начале. Логос — это Бог во второй ипостаси Троицы, то есть Иисус Христос.

Но почему «Космос» у Бердяева противостоит «Христу-Логосу» как главным образом источник «прельщений»? Ведь мир, сотворённый Богом, сам по себе не содержит ничего, Богу противостоящего? Упрёк Блоку в том, что он совершенно чужд Логосу, то есть Христу, — не есть ли ещё более «несправедливый и беспощадный» аргумент на условном «суде», нежели аргументы анонимного «петроградского священника»? Ведь и сам Бердяев с его учением об онтологической первичности «свободы» и фактической «вторичности» (если даже — не производности) Бога\*, в значительно меньшей степени имел не то чтобы моральное, скорее — «интеллектуальное» право упрекать Блока в не-христианском «полонении» космической хаотикой.

Если так, то уже в этом пункте начинает обнаруживаться некоторая двусмысленность апологетики Бердяева в том смысле, что его «защита» Блока имеет своей оборотной стороной определённую критичность в отношении поэта. Бердяеву кажется, что он снижает уровень этой критичности, акцентируя анти-интеллектуализм Блока и парадоксально утверждая, что прельщение космическими «миражами» было для поэта неизбежно, поскольку он, обладая «индивидуальностью», не был «личностью».

«Судьба Блока ставит, — утверждает Бердяев, — глубокую метафизическую проблему. У Блока была гениальная индивидуальность поэта, но не было личности. Личность есть уже защита, она может противостоять Космосу, она делает различия и обезоруживает прельщения. Личность причастна Логосу, она не может быть лишь в Космосе. Космос сам по себе не создаёт личности, он создаёт лишь индивидуальность. Личность создаёт лишь Логос. Но Блок был целиком погружён в стихию Космоса, он всё видел в ней и через неё. Поэтому, не имея личности, вкоренённой в Логосе, он видит лишь мутные лики в Космосе <...> Он не знал свободы. Менее всего про Блока можно сказать, что в нём было демоническое начало, но он был незащищён перед демоническими началами» [5].

Утверждение Бердяева о том, что Блок — не личность, кажется, мягко говоря, странным. Ведь сам же Бердяев называет Блока «одним из величайших лирических поэтов», и если это так, то каким образом «безличность» может способствовать такому величию?! Ответ мы находим в антропологической концепции Бердяева, развёрнуто изложенной в уже цитированной работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Книга вышла в Париже в 1931 г., когда Бердяев писал свою заметку «В защиту Блока», опубликованную

---

\* Разумеется, говорить о вторичности Бога в онтологическом учении Бердяева в буквальном смысле невозможно, но нельзя пройти мимо такого тезиса: «Из Божественного Ничто, из Gottheit, из Ungrund'a рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец (...) Бог не сам себе отвечает, Ему отвечает свобода, от Него не зависящая. Бог-Творец всесилен над бытием, над сотворённым миром, но он не властен на небытием, над несотворённой свободой, и она не пронизаема для него». См.: [7, с. 39].

в его журнале «Путь» № 26. Поясняя различие между «индивидуальностью» и личностью», Бердяев писал:

«Индивидуум есть категория натуралистически-биологическая. Личность же есть категория религиозно-духовная (...) Индивидуум порождён биологическим родовым процессом. Индивидуум рождается и умирает. Личность же не рождается, она творится Богом. Личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности. Личность для природного индивида есть задание» [7, с. 62].

Из этого пояснения следует, что Блок, будучи только «индивидуальностью» (пусть и гениальной), всё же «задание» не выполнил. Как лирик он остался в плену у природно-биологического начала, у того, что Бердяев именуется «Космосом» и что, на самом деле, является «Хаосом», не позволяющим даже гениальному поэту разглядеть подлинную реальность. Отсюда, по Бердяеву, и обречённость Блока на то, чтобы видеть только «мутные лики» не преобразённой Духом природно-биологической среды.

Однако убедительность этой схемы в применении к Блоку оказывается под вопросом, если учесть несколько моментов. Во-первых, как совместить тезис о том, что личность «творится Богом», с тезисом о «задании»? Разве способен человек как природный индивидуум повлиять на творческий акт Бога, превращающий его в личность? На этот вопрос можно было бы попытаться ответить с помощью обращения к идеям Николая Фёдоровича и Владимира Соловьёва о со-работничестве Бога и Человечества, и, соответственно, Бога и человека в процессе исторического движения. Но похоже, что и у самого Бердяева на этот счёт есть вполне сформированная позиция. Ещё в 1914 г. он однозначно утверждал:

«Христианство как религия воспитания и опеки несовершеннолетних, как религия страха соблазнов для малолетних вырождается и мертвеет. Нынешнему возрасту человека, нынешним временам и срокам может соответствовать лишь религия свободы, религия дерзновения, а не страха. Уже нельзя отказываться от бремени свободы, христианское человечество слишком для этого старо, слишком не только зрело, но и перзрело. В конце христианского пути загорается сознание, что Бог ждёт от человека такого откровения свободы, в котором *открыться должно непредвиденное самим Богом* (курсив мой. — Л. П.). Бог оправдывает тайну свободы, властно и мощно положив предел собственному предвидению» [8, с. 381].

А во-вторых, Бердяев делает важную оговорку в отношении того, что необходимо предполагается, если мы говорим о «личности». В частности, он пишет: «В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Именно сверхличные ценности и создают ценность личности» [8, с. 381]. Но если это основное, то нельзя отрицать того, что Блок не просто предполагал, а прямо утверждал наличие сверхличных ценностей. Суть концепции символизма в том и состоит, что космическая, природно-биологическая «реальность» воспринимается и расшифровывается как проекция реальности подлинной — духовной. И от того, что Блок заменяет Христа-Логоса как внутреннего смыслотворца природного мира на Софию — Душу Мира, сама онтологическая конструкция не меняется.

А значит, признавать за Блоком уровень только подверженной космическим искушениям и демоническим соблазнам «индивидуальности» не совсем логично в рамках самой же бердяевской антропологической концепции.

На определённую неполноту бердяевской апологии поэтического творчества Блока уже обращали внимание некоторые современные исследователи. В частности Е. П. Барановская в статье с заголовком «В защиту Блока», намеренно повторяющим заметку Бердяева, тонко подметила:

«Известно, что Бердяев встал в оппозицию к крестовому походу религиозной философии против Блока — автора поэмы “12”, в последней частушке которой появляется снежный Христос. Например, П. Флоренский жестко причислил поэта к демонам и ономокластам — разрушителям Имени и Лица. Аргументация Бердяева, адвоката всех лириков, заслуживает похвал, но вряд ли согревает, оказываясь эхом защитного слова М. Волошина: Блок — поэт бессознательный, поэт всем своим существом. Он есть морская раковина, которая не знает, кто и что поет через нее. Замечание тонкое, прекрасное, но спекулятивное и совсем не функциональное в таком деле, как оправдание» [2].

На это можно было бы возразить, что такие свойства бердяевской апологетики, как «спекулятивность» и «функциональность», на самом деле взаимосвязаны. Спекулятивность обусловлена тем, что Бердяев выводит суждения о Блоке из всей своей философско-религиозной системы. И это — скорее сильное качество его текста, ведь было бы странно, если бы философ, рассматривая поэтику Блока и шире — отношение поэзии и религии, стал бы размышлять так, как будто у него никакой системы нет. И если это так, то апология Бердяева вполне функциональна именно потому, что она системна.

Другой вопрос, что сам Бердяев не до конца точен в процессе получения выводов относительно природы блоковского творчества, и тогда важно показать, в чём именно состоит непоследовательность и даже противоречивость его апологетики. По-видимому, главное противоречие заключается в том, что Бердяев отстаивает право Блока-поэта на спонтанное творчество, но при этом утверждает: «Творчество совсем не связано со святостью. Творчество связано с грехом» [5]. Проблема в том, что сам Бердяев в 1914 г. утверждал нечто иное, если не прямо противоположное. «Творчество, — писал он, — есть преодоление «мира» в евангельском смысле, преодоление иное, чем аскетизм, но равноценное ему» [8, с. 384].

Тут стоит специально отметить, что философская концепция Бердяева, представленная в «Смысле творчества» (1914 г.) отличается от той, что сложилась у него в эмиграции, начиная с 30-х гг. Прежде всего это заметно при рассмотрении тех понятий, с помощью которых Бердяев характеризует Блока. «Космос», «индивидуальность» — это свидетельства «ограниченности» Блока, которые позволяют Бердяеву выстраивать своего рода стратегию «защиты» на условном религиозном «суде». Блок как бы не виноват в том, что поддаётся космическим соблазнам, ведь он не стал «личностью», оставшись лишь «индивидуальностью». Хотя и гениальной.

Но в 1914 г. эти понятия наполнялись у Бердяева совсем другим смыслом. Он считал:

«Индивидуальность и индивидуализм противоположны. Индивидуализм — враг индивидуальности. Человек — органический член мировой, космической иерархии, и богатство его содержания прямо пропорционально его соединению с космосом. И индивидуальность человека находит себе полноту выражения лишь в универсальной, космической жизни» [8, с. 376].

И, кстати, в это время Бердяев ещё не вводит принципиальное различие понятий «индивидуальность» и «личность». Например, он пишет:

«Свободная творческая мощь индивидуальности предполагает её универсализм, её микрокосмичность. Всякий творческий акт имеет универсальное, космическое значение. Творческий акт личности входит в космическую иерархию, освобождает от мертвенной власти низших материализовавшихся иерархий, расковывает бытие. В своей свободе и в своём творчестве личность не может быть оторвана и отъединена от космоса, от вселенского бытия» [8, с. 379].

Действительно, философская концепция Бердяева в 1914 г. значительно отличалась от той, что сложилась у него в период с 1931 по 1947 гг., начиная с книги «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» и заканчивая «Экзистенциальной диалектикой божественного и человеческого». Но поскольку мы обсуждаем отношение Бердяева к Блоку, которое можно обозначить как апологетическую критику, то необходимо напомнить, что и сам Блок в 1914 г. ещё не был Блоком — автором поэмы «Двенадцать». А ведь и «петроградский священник» (Флоренский) обличал Блока в демоническом кощунстве, анализируя именно эту поэму. И сам Бердяев, хотя и видел в стихах о «Прекрасной Даме» демонический соблазн «софианства», всё же наибольшие претензии предъявлял Блоку — автору «Двенадцати».

И вот Бердяев утверждает, что

«за несколько лет до смерти ещё раз А. Блоку является призрак “Прекрасной Дамы”, Софии, в страшном, небывалом обличье. Он увидел Её в образе русской революции. Тут образ Софии погружается в окончательную муть и погибает всякая явность в восприятии образа божественности. А. Блок жестоко, смертью расплатился за свою галлюцинацию, за страшный обман, которому он поддался. Он пишет “Двенадцать”, изумительную, почти гениальную вещь, лучшее, что было написано о революции (курсив мой. — Л. П.). В “Двенадцати” дается подлинный образ русской революции со всей её страшной жутью, но двойственность и двусмысленность доходят до кощунства. Тут А. Блок позволяет себе страшную игру с ликом Христа (курсив мой. — Л. П.). Романтическое, мечтательное софианство А. Блока не открыло ему пути к восприятию образа и лика Христа. Через Христа только можно преодолеть соблазн двоящихся мыслей» [6].

Очевидно, что позиция Бердяева по отношению к поэме «Двенадцать» не сильно отличается от того, что мы читаем в докладе «петроградского священника» (Флоренского). «Страшная игра с ликом Христа» объяснена священником таким образом:

«Характер прелестного видения, пародийность лика, являющегося в конце поэмы “Исуса” (отметим разрушение спасительного имени), предельно убедительно доказывает состояние страха, тоски и беспричинной тревоги “удо-

стоившихся” такого видения. Этот Иисус Христос появляется как разрешение чудовищного страха, нарастание которого выражено девятикратным окриком на призрак и выстрелами, встреченными долгим смехом вьюги. Страх тоски и тревоги — существенный признак бесовидения, указываемый агиографической литературой» [12].

Но, при существенном сходстве, разница всё же имеется. «Петроградский священник» говорит как «право имеющий» — то есть как официальное духовное лицо. Бердяев же, будучи только «прихожанином» православной церкви, оценивает блоковскую «игру» с Христом с точки зрения собственного понимания христианства. А это понимание, как мы видели на примере его трактовки «несотворённой свободы» и допущения «непредвиденного самим Богом», вполне могло давать повод для обвинения его в ереси. Причём ереси потенциально ещё более опасной и радикальной, нежели «софиология». И, прими Бердяев духовный сан, как это сделали Павел Флоренский и Сергей Булгаков, ему пришлось бы либо отречься от своих взглядов, либо быть «извергнутым» из лона Православной Церкви.

Об этом в личном письме к Бердяеву откровенно писал Владимир Лосский в 1935 г.:

«Вы считаете, что Ваши взгляды могут быть признаны “еретическими” в большей степени, чем учение о. С. Булгакова, что Вы менее православны и церковны, чем он. В последнем Вы, может быть, правы. Но именно поэтому Церковь призывает к ответу о. С. Булгакова, ибо его богословие для Неё не безразлично, и может пройти спокойно мимо Ваших, хотя бы и самых крайних высказываний, которые останутся для Неё не более чем частным мнением» [10, с. 410].

Возвращаясь к оценкам, которые «выставил» Бердяев поэтическому творчеству Блока вообще и его поэме «Двенадцать» в частности, можно сказать по аналогии: его апологетическая критика — это всего лишь «частное мнение» философа, вторгающегося в данном случае на «суверенную» территорию искусства. Вставляя в последнюю главку своей поэмы «Иисуса Христа», Блок, конечно, пересекал границу сакрального. И неизбежно попадал под огонь критики — как со стороны Церкви, так и со стороны её самых злейших врагов — большевиков. Но, поступив так, Блок руководствовался не теологическими или политическими соображениями, а исключительно художественной интуицией. Христос с «кровавым флагом», возглавляющий шествие не замечающих его двенадцати красногвардейцев, — это до сих пор не разгаданный символ, как бы окончательно удостоверяющий абсолютную подлинность блоковского символизма. Как религиозно-философской системы и как особого творческого метода, порождающего поэзию и драматургию Блока.

Но, при всей неразгаданности явления Христа в последней строке «Двенадцати», кое-что всё же можно утверждать с некоторой уверенностью. Во-первых, Блок не лгал, не кощунствовал и не «играл», когда завершил поэму именно Христом. Он действительно «видел» именно Христа точно так же, как действительно слышал подземную «музыку революции», когда писал «Двенадцать» в январе 1918 г.

А во-вторых, Блок увидел именно того Христа, которого знал и любил (если вообще любил) меньше Софии, инкарнация которой в образе проститутки Катьки была застрелена красногвардейцем Петрухой. Блок много раз говорил, что он и сам не понимает, почему завершил поэму именно Христом. Говорил и том, что такой финал ему самому не нравится. Говорил и о том, что вместо Христа красногвардейцев должен был возглавлять «Другой». Но при этом никогда не помышлял о том, чтобы «отредактировать» финал. Потому что не зря записал в дневнике 29 января 1918 г., закончив «Двенадцать»: «Сегодня я — гений!»

Собственно, это подтвердил и Николай Бердяев, защищавший поэта от ортодоксальной критики служителей Церкви, но при этом критиковавший поэта за то, что в его поэзии слишком очевидно присутствие неортодоксального начала.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Александр Блок, Андрей Белый. Диалог поэтов о России и революции. — М.: Высшая школа, 1990.

1. Барановская Е. П. В защиту Блока — [Электронный ресурс] // URL: [http://pr-omgu.info/prep\\_art0002.html](http://pr-omgu.info/prep_art0002.html) (дата обращения: 28.04.2024)

1. Белый А. Воспоминания о Блоке. — [Электронный ресурс] // URL: <http://blok.lit-info.ru/blok/vosp/belyj-vospominaniya-o-o-bloke/pisma-bloka-ko-mne.htm> (дата обращения 28.04.2024).

2. Белый А. Начало века. — М.: в/о Союзтеатр, 1990.

3. Бердяев Н. А. В защиту Блока. — [Электронный ресурс] // URL: [http://dugward.ru/library/berdaev/berdaev\\_v\\_zachitu.html](http://dugward.ru/library/berdaev/berdaev_v_zachitu.html) (дата обращения: 28.04.2024).

4. Бердяев Н. А. Мутные лики. — [Электронный ресурс] // URL: <https://vehi.net/berduayev/like.htm> (дата обращения 28.04.2024).

5. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: изд-во «Республика», 1993.

6. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: изд-во «Правда», 1989.

7. Блок А. А. Собр. соч.: В 8 тт. Т. 5. Проза 1903–1917. — Гос. изд. худ. лит.-ры. М.; Л., 1962.

8. Н. А. Бердяев: pro et contra. Антология. Кн. 1. — СПб.: изд-во РХГА, 1994.

9. Пайман А. Творчество Александра Блока в оценке русских религиозных мыслителей 20–30-х годов. — [Электронный ресурс] // URL: [https://ruthenia.ru/reprint/blok\\_xii/rajman.pdf](https://ruthenia.ru/reprint/blok_xii/rajman.pdf) (дата обращения 28.04.2024).

10. Петроградский священник о Блоке — [Электронный ресурс] // URL: <http://blok.lit-info.ru/blok/kritika-o-o-bloke/petrogradskij-svyaschennik-o-o-bloke.htm> (дата обращения: 28.04.2024).

11. Поляков Л. В. Блок Ада / Ад Блока. Двенадцать глав о поэме «Двенадцать». Опыт символической экзегезы. Роман-эссе. — М.: Из-во Филинь, 2021.

12. Эткин А. Хлыст. Секты, литература и революция. — М.: НЛО, 1998.

## REFERENCES

1. Alexander Blok, Andrey Bely. The dialogue of poets about Russia and the revolution. — M.: Higher School, 1990.
2. Baranovskaya E. P. In defense of the Block — [Electronic resource] // URL: [http://pr—omgu.info/prep\\_art0002.html](http://pr—omgu.info/prep_art0002.html) (date of reference: 04.28.2024)
3. Bely A. Memories of the Block. — [Electronic resource] // URL: <http://blok.lit—info.ru/blok/vosp/belyj—vospominaniya—o—bloke/pisma—bloka—ko—mne.htm> (date of reference: 04.28.2024).
4. Bely A. The beginning of the century. — M.: v / o Soyuztheater, 1990.
3. 5. Berdyaev N. A. In defense of the Block. — [Electronic resource] // URL: [http://dugward.ru/library/berdaev/berdaev\\_v\\_zachitu.html](http://dugward.ru/library/berdaev/berdaev_v_zachitu.html) (date of reference: 04.28.2024).
6. Berdyaev N. A. Muddy faces. — [Electronic resource] // URL: <https://vehi.net/berdyaev/liki.htm> (date of reference: 04.28.2024).
7. Berdyaev N. A. On the appointment of a person. — M.: publishing house “Republic”, 1993.
8. Berdyaev N. A. Philosophy of freedom. The meaning of creativity. — M.: publishing house “Pravda”, 1989.
9. Blok A. A. *Sobr. Op.*: In 8 vols. Vol. 5. Prose 1903–1917. — State publishing house. hood. lit. — M.; L., 1962.
10. N. A. Berdyaev: pro et contra. An anthology. Book 1. — St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Sciences, 1994.
11. Payman A. The work of Alexander Blok in the assessment of Russian religious thinkers of the 20–30s. — [Electronic resource] // URL: [https://ruthenia.ru/reprint/blok\\_xii/pajman.pdf](https://ruthenia.ru/reprint/blok_xii/pajman.pdf) (date of reference: 04.28.2024).
12. Petrograd priest about the Block — [Electronic resource] // URL: <http://blok.lit—info.ru/blok/kritika—o—bloke/petrogradskij—svyaschennik—o—bloke.htm> (date of reference: 04.28.2024).

# ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

DOI 10.25991 / RPH.2024.7.1.005

УДК 091

*Р. В. Светлов\**

## П. Я. ЧААДАЕВ И «ИСТОРИИ», В КОТОРЫХ ЖИЛА РОССИЯ\*\*

Первое «Философическое письмо» Петра Чаадаева, как и ряд других его текстов, фиксирует важную для российского самосознания проблему: несоответствие темпа и характера российской истории и истории «остального» (то есть западного) мира. Проблема определения места России в мировой истории стала одной из ведущих тем отечественной философии. В этой статье мы стараемся показать, что отечественные интеллектуалы в начале XIX столетия столкнулись с тем, что Россия двигалась сразу в нескольких «хронотопах», в разных способах восприятия времени, противоречия между которыми и породили на свет парадоксалистский взгляд П. Чаадаева.

**Ключевые слова:** П. Я. Чаадаев, хронотоп, философия истории, историческое время, российская цивилизация.

*R. V. Svetlov*

*P. CHAADAEV AND THE “STORIES” OF RUSSIA*

The first “Philosophical Letter” by Pyotr Chaadaev, like a number of his other texts, fixes an important problem for Russian self — awareness: the discrepancy between the pace and nature of Russian history and the history of the “rest” (that is, Western) world. The problem of determining Russia’s place in world history has become one of the leading topics in Russian philosophy. In this article we try to show that domestic intellectuals at the beginning of the 19th century were faced with the fact that Russia was moving in several “chronotopes” at once, in different ways of perceiving time, the contradictions between which gave rise to the paradoxical view of P. Chaadaev.

**Keywords:** P. Ya. Chaadaev, chronotope, philosophy of history, historical time, Russian civilization

---

\* Светлов Роман Викторович — д-р филос. наук, проф.; Русская христианская гуманитарная академия; spatha@mail.ru

Roman V. Svetlov — doctor of Philosophy, prof.; Russian Christian Humanitarian Academy; 15 Fontanka embankment, St. Petersburg, Russia, 191011; spatha@mail.ru

\*\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21 – 18 – 00153) Санкт-Петербургской государственной университет.

The research was supported by RSF (project No. 21 – 18 – 00153) SPbU

П. Я. Чаадаев — важнейшая фигура для понимания историко-философского процесса в России. И не только потому, что они задал один из «основных вопросов» русской философии, вопрос о предназначении нашей Родины, ее «идее», и не потому также, что он в той или иной форме поставил вопросы, относящиеся к онтологии времени, пространства, истории, вопросы о проблеме единства христианства и т. д. «Философические письма», «Апология сумасшедшего», как и другие сочинения П. Я. Чаадаева — честный и яркий пример «цивилизационной аномии» (ситуации утери доверия базовым нормам и смыслам современного им общества), в которой оказались отечественные интеллектуалы времен царствования Александра и Николая Первых, аномии, которая, в известном смысле, так и не была преодолена многими из философов вплоть до событий 1917 г. Эти слова нужно рассматривать не как форму осуждения или критики отечественной философской мысли. Напротив, ее внимательное изучение показывает, что определение русской философии как «философии в России», т. е. как явления, которое не создало собственных идей и концептов, но лишь транслировало зарубежные философские тренды, не является корректным. Достаточно вспомнить общий круг тематики отечественной философии XIX–XX вв. в ее «ученой» и «литературной» формах (где фундаментально важными моментами были философия истории, особенно в применении к теме русской идеи, творчество человеческое и божественное, природа личностного бытия, художественная антропология, связанная с бытием человека как художественного текста и т. д.).

Однако при чтении произведений отечественных философов возникает устойчивое впечатление, что потерянности перед вызовами истории достаточно часто была свойственна их умонастроению. Во всяком случае, проблема исторических вызовов характерна для русской мысли в большей степени, чем для других «национальных» философий тех времен. Но потерянность — еще не слабость, будучи продуманной, перейдя из области аффекта в сферу мышления, она может стать шагом к одному из фундаментальных принципов философского дела, сократовскому «знаю, что не знаю». В итоге философская аномия не приводит в абулии (неспособности к выбору и действию), напротив, факт ее констатации — свидетельство поиска новых мыслительных и ценностных структур, без которого существование человека и культуры, в которой он находится, невозможно. Говоря метафорически (на примере П. Я. Чаадаева): за хорошо известным нам «первым» Философическим письмом обязательно последуют «второе», «третье» и другие тексты, которые заставят посмотреть на начальный «крик души» по-другому. Тексты, оставляющие устойчивое впечатление, что «первое письмо» являлось интеллектуальной провокацией, что уже в период его написания у автора имелась философско-историческая система или, как минимум, принцип» [1, с. 11–22], [2].

Однако первичное впечатление краха в душе автора базовой для его эпохи картины мира, которое создают тексты, подобные «Первому письму», является вполне определенным и ясным. Философ, заглянувший за горизонт, который только и видит обыватель, обнаруживает нечто новое, необычное, пугающее, — то, что заставляет его посмотреть на ценности, которые казались неизбежными, с критической стороны, поделиться своим опытом с читателем.

Чаадаев, правда, едва ли был первооткрывателем сомнений в благополучном состоянии и верном пути развития его отечества. Скорее он выразил некоторый консенсус, сложившийся у ряда отечественных интеллектуалов из дворянской среды, который начал формироваться еще в эпоху Наполеоновских войн, а после них только укреплялся. И наиболее сильное впечатление на общество произвело не содержание первого «письма», а именно факт его публичного опубликования [2, с. 181].

Письма Чаадаева писались на французском, который автор считал наиболее подходящим для эпистолярного жанра. Этот факт свидетельствует не столько о своеобразии образованности отечественной интеллигенции первой половины XIX столетия, но и о состоянии отечественного литературного языка, который, в сущности, только формировался в эту эпоху. Между тем язык связан с тем культурным и цивилизационным временем, в котором ощущает себя человек. Этот касается и внутреннего строя языка, не только его лексики и семантики, и отношения к нему тех, кто им пользуется. Известно, что в России времен Чаадаева языков, в сущности, было четыре. Французский, на котором говорили с большей или меньшей уверенностью образованные элиты, церковно-славянский, язык религиозного служения и, вместе с тем, язык Псалтири, по которой училось грамоте большинство населения страны, наконец — язык городской среды, «читающих людей», который формируется на основании литературы поколений Жуковского и Пушкина, с которым будет связан Синодальный перевод Библии. Не следует забывать и о латыни — еще в XVIII столетии главным языке высшего образования, особенно в Духовных Школах.

Различие между языками свидетельствует о том, что Россия двигалась сразу в нескольких «хронотопах», в разных способах восприятия времени, противоречия между которыми и породили парадоксалистский взгляд П. Чаадаева (впрочем, повторявшийся не раз и впоследствии). «Глубинное» время текло в крестьянских массах, составлявших большинство населения России. Это было время, которое начало формироваться еще в эпоху появления нарратива «Руси Святой». Последний в течение XVI–XVII вв. стал важным основанием для мировоззренческого горизонта, в котором видело себя большинство россиян (имеем в виду, конечно, православных). Возрождение государства после Смуты стало одним из факторов укрепления данного нарратива, а Раскол был в конечном итоге результатом полемики о том, в чем эта святость должна выражаться. Модернизация и вестернизация, начавшиеся при Алексее Михайловиче и ставшие главным «трендом» политики Петра I, коснулась лишь «окраины» глубинной России, а продолжающееся закрепление крепостничества (от Бориса Годунова к Петру I) только закрепляла положение этой массы, наполнявшей, с точки зрения своего распределения, пространства Российской империи достаточно неоднородно. Вероятно, с этим обстоятельством были связаны противоречия политики, например, Екатерины Великой: с одной стороны, просветительницы, с другой — охранительницы текущего состояния. Модернизированная «окраина» расширяла границы государства, формировала собственную повестку политической реальности, активно взаимодействовала с зарубежьем, при этом базой для ее существования оставая-

лись традиционно эксплуатируемая Россия глубинная. Она была затронута нашествием Наполеона — но это событие коснулось лишь части губерний, а победа над армией «двунадесяти языков» только добавляла силы нарративу «Руси Святой», остававшейся, с точки зрения Западного мира, в некоем доисторическом прошлом. Жизнь «Глубинной России» воспроизводила темп и формы внеисторичной и мифологичной по своей природе «Руси Святой», и это касается не только раскольников, ухидивших в леса, горы и степи от центральных властей, но и остальной части крестьянской России. То же самое касается даже казачества — наиболее «вольного» населения России времен Чаадаева. Для всей этой огромной части населения история уже свершилась. Правда, это была совсем не та история, чем то, что оказалось актуально для модернизированной окраины.

В той среде, где языком обиходного и литературного общения являлись французский, язык тогдашней европейской культуры, и «новый» русский, время текло иначе. Это были языки просвещения перемен, веры в прогресс и в историческую закономерность небиблейского типа. Эта, как мы сказали выше, «окраинная» часть России, определявшая ее политику, столкнулась с фундаментальной проблемой соотнесения различных хронотопов — западного и того, что определял существование «Глубинной России». Стимулировали осознание данной проблемы сразу несколько хорошо известных обстоятельств. Первым было знакомство с западным типом, темпом и уровнем жизни, первоначально происходившее благодаря поездкам представителей российской элиты в Европу, в частности, ради образования, а во время революционных и Наполеоновских войн затронувшее сразу два поколения русских, служивших в армии. Особенно показательными стали Зарубежные походы 1813–1814 гг. С другой стороны, образованная часть России испытывала на себе давление со стороны просветительских идей, которые опирались на прогрессистский тип философии истории. В наибольшей степени мы видим его в немецкой классической философии, в которой концепция прогресса прошла путь от кантовской осторожности (прогресс как регулятивный принцип разума) до гегелевской тотальности (если иметь в виду его философию истории и философию права). Признаком действительности народа становится его «историчность», сами народы превращаются в представлениях того времени в некоторые мета-личности, поочередно выступающие в качестве носителей идей, концептов и соответствующих им действий на созидательном поле истории. Это «выступление» и деятельность дают им право оставаться в исторической действительности — современной или ушедшей в прошлое (как это было с Грецией и Римом). Подобное право имеет прямое отношение к нравственности, напомним, по Гегелю, история права — это история нравственности и свободы. Неучастие в исторической драме лишает народы статуса исторического, а, значит, нравственного. Чаадаев очень четко выразил эту точку зрения на историю и в «Философических письмах», и в других своих сочинениях. Вот показательный фрагмент из «Отрывков и разных мыслей»:

«42-а. История нашей страны, например, рассказана недостаточно; из этого, однако, не следует, что ее нельзя разгадать. Мысль более сильная, более проник-

новенная, чем мысль Карамзина, когда-нибудь это сделает. Русский народ тогда узнает, что он такое, или, вернее, то, чего в нем нет. Он принимает себя теперь за такой же народ, как и другие; тогда, я уверен, он с ужасом убедится в своем нравственном ничтожестве; он узнает, что провидение пока еще давало ему жизнь лишь для того, чтобы иметь в его лице динамическую силу в мире, и пока еще не даят ого, чтобы проявить себя сознательно. Тогда мы поймем, что имеем вес на земле, но еще не действовали. Подобно тому, как народы, образовавшие новое общество, были сначала призваны на мировую арену как материальная сила и заняли свое место в порядке сознательном лишь после того, как подчинились игу его закона, точно так же и мы в настоящее время представляем только силу физическую; силой нравственной мы станем тогда, когда совершим то же, что совершили они. Но когда это будет?» [4, с. 456]

Драма самооценки представителей этой России заключалась в том, что они не видели «историчности» в русском народе, остававшемся, с их точки зрения, вне времени, вне истории и прогресса. Отсюда и разговор о «рабстве», как о состоянии большинства обитателей их родины. Термин «рабство» вообще не случаен с точки зрения таких представлений об историческом процессе, представлений, когда история становится историей свободы.

В той ситуации проблематичность самоопределения отечественного интеллектуала, оказавшегося в своего рода завихрении между двумя разнонаправленными и текущими с разной скоростью потоками времени, усугублялась еще и тем, что эти потоки создавались разными структурами с точки зрения характера их государственности. Начало XIX столетия — это время формирования национальных идеологий, который проникают в «глубинные» пласты европейских социумов. Аргументы, которые использовались сформировавшимися в XVII столетии национальными государствами во внешне- и внутреннеполитической риторике, становятся источниками национальных нарративов, сплетаются с протестом против тотальности просвещенческой идеологии, а точнее, того ее варианта, который оказался базой для Французской революции и строительства империи Наполеона, впитывают в себя ряд дискурсов романтизма и довольно быстро «овладевают массами». Таким образом, в качестве «исторических народов» историософия начала XIX столетия рассматривала нации-государства. В то время как Россия была державой другого типа, имперского. Причем империей не национальной (наподобие английской, испанской, французской колониальных держав), а иной, «евразийской» формации, где титульный народ (русские) вовсе не был народом-колонизатором, а государственное управление строилось на иных, чем на Западе, принципах и традициях.

Одной из таких принципов-традиций стало продолжение начатого еще Иваном III привлечения «служилой» знати для управления Московской Русью. Москва собирала западных Рюриковичей, Гедиминовичей, Чингисидов, радикально изменив в XV–XVI в. способ управления растущего государства. В XVII столетии правящую элиту пополнили выходцы их воссоединившейся с Россией Украины. В XVIII в. существенной частью российской знати стали приезжие из Северной Европы, преимущественно лютеране и реформаты, а также Остзейские бароны завоеванной Лифляндии. Разделы Польши привели

к инфильтрации польско-литовской знати, как минимум ее части. Довольно активно в Россию переезжало дворянство из числа закавказских христиан. Во второй половине XIX столетия обширные мусульманские регионы, присоединенные к России, дали новое прибавление в отечественную элиту. Во главе с православным государем-императором (напомним, что с 1760-х гг. Романовы — это уже немецкая по своей крови династия) русское правящее сословие представляло собой настоящий интернационал. Едва ли хоть одна из европейских колониальных империй могла чем-то подобным похвастаться — даже Британия, которая начала осторожное включение в имперские правящие круги представителей индийских элит лишь во второй половине XIX в. Национальные государства Европы создавали свои империи на основе национальной системе элит и способов управления. И это было нечто совсем иное, чем ситуация в России.

Во времена Чаадаева только два региона России имели по-разному выраженный национальный характер. Это были Финляндия и Польша. Прекрасно понимавшие специфику этих областей Петербургские власти создали для них «эксклюзивные» формы существования внутри Империи: Великое княжество Финляндское, которое во многом и стало средством складывания и сохранения финской нации, и Царство Польское (последнее, правда, трактовалось значительной частью поляков как компромисс, который их не устраивал). Большая (собственно русская) часть Империи времен Чаадаева была объединена языком, верой, традициями, историей, но существовала в до-национальном, докапиталистическом хронотопе. Остальные «иностранческие» и «иноверные» части в это время составляли меньшинства на ее территории.

Концепция всеобщей истории, которая в эпоху Просвещения одолела христианскую историософию Августина, являлась концепцией национальных государств. Литературный французский язык являлся языком этой концепции. Формирующийся русский — из другого временного потока, уже отличающегося от темпоральности «Руси Святой», но очевидно не тождественного тотальности политэкономического рынка национальных государств Европы. Напомним, что важным его проявлением станет Синодальный перевод Библии: «Глубинная Россия» в то время не приняла бы других текстов для формирования навыков грамотности. Но следствием этого было воспроизводство у значительной части населения такого исторического горизонта, в котором текущее оценивалось сквозь призму библейского нарратива и содержащегося в нем комплекса исторических прецедентов. А нарратив христианского Писания не имеет национального характера.

Столкновение этих времен и связанных с ними интуиций исторического не могло не привести русскую интеллигенцию в уже указанное состояние аномии. Состояние России оценивалось как прошлое в их настоящем. Европы — как будущее в их настоящем. Но, будучи русскими, они не могли выйти из такого настоящего. Точнее, скажем так, этот выход мог быть только революционным: либо во внешнем, либо во внутреннем смысле этого слова. Чаадаев, как известно, не принимал внешние революционные изменения и не поддерживал ни декабристов, ни идей и практики революции Французской. Однако значительная часть отечественной интеллигенции пойдет

по этому пути, подталкивая Россию к вхождению в подлинный исторический процесс, ускоряя ее движение искусственным путем. «Окраинная Россия» была естественным условием и итогом существования кормившей ее «Глубинной России». Такая структура могла какое-то время существовать лишь при условии поддержания различия этих двух полюсов, различия даже не только экономических и правовых, но и культурно-исторических. Когда же это различие было сглажено, после реформ Александра II, изменения в стране стали кумулятивными. В каком-то смысле Октябрьская революция стала шагом, который привел Россию «на мировую арену», с точки зрения понимания истории как развития принципа свободы. Однако идеологией этого шага стал социализм, а возникшее в результате его государство — Союз Советских Социалистических Республик — государством наднационального, имперского же типа.

Внутренняя революция подразумевала изменение собственного проживания истории, преодоление аномии через внутренне дело. Это тот путь, который и был свойственен П. Я. Чаадаеву: его подчеркнутая религиозность была внутренней, пиетистской, даже гностической, а не внешней, революционной. Пространство-время понималось им как «человеческое» обиталище, человеком же и созданное. «Время и пространство — вот пределы человеческой жизни, какова она ныне... Все времена мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; Бог времени не создал; он дозволил его создать человеку» [3, с. 361–362]. Это «августинский» мотив с необходимостью приводит к сомнению в том, что история есть единственное «место» пребывания истины. И Чаадаев, как известно, пишет о другом времени, времени первозданного Адама и, возможно, времени будущего человечества. В нем

«моему существованию нет более предела; нет преград видению безграничного; мой взор погружается в вечность; земной горизонт исчез; небесный свод не упирается в землю на краях безграничной равнины, стелющейся перед моими глазами; я вижу себя в беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где все пребывает вечно» [3, с. 362].

И любопытно, что пока не вышедшая на поприще истории Россия, точнее ее народ, становится в конечном итоге, по мнению Чаадаева, тем началом, которое станет духовным центром Европы [5, с. 99]. Инертность и неподвижность, а также неопределенность народной русской души в некоторых условиях из недостатка становятся счастливым преимуществом. Счастливой возможностью для России, «проспавшей» историю, стать той нацией, которая поднимется над ограниченностью современных ему наций Европы, после событий Французской Революции исчерпавших потенции для нового исторического шага. И тогда из «силы физической» Россия станет «силой нравственной», а все различные времена, ход которых драматически переживал Чаадаев, окажутся едины в некотором всечеловеческом времени, сохранившем все лучшее, что создано нациями.

Эта духовная, сугубо внутренняя революция становится для Чаадаевым способом преодоления аномии, а взгляды, на которых она основывается, соз-

дают особое полемическое поле, связанное с определением того комплекса концептов и дискурсов, которое мы называем «русской идеей».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Евлампиев И. И. Религиозная философия истории П. Чаадаева и ее романтические истоки. — *Философские исследования*. — Т. 10. — № 1 (19). — С. 5–23.
1. Тесля А. А. Неизменность Чаадаева. Социологическое обозрение. — Т. 15. — № 3. — С. 173–195.
2. Чаадаев П. Я. *Философические письма* // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 1. — С. 320–440.
3. Чаадаев П. Я. *Отрывки и разные мысли* // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 1. — С. 441–511.
4. Чаадаев П. Я. *Письмо А. И. Тургеневу (октябрь-ноябрь 1836)* // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. — М.: Наука, 1991. — Т. 2. — С. 94–101.

#### REFERENCES

1. Chaadaev P. Ya. (1991a) *Filosoficheskie pis'ma*. [Philosophical letters] In: Chaadaev P. Ya. Complete works and selected letters. In 2 vol. — M., 1991. — Vol. 1. — P. 320–440. — (in Russian).
1. Chaadaev P. Ya. (1991b) *Otryvki i raznye mysli*. [Excerpts and miscellaneous thoughts.] In: Chaadaev P. Ya. Complete works and selected letters. In 2 vol. — M., 1991. — Vol. 1. — P. 441–511. — (in Russian).
2. Chaadaev P. Ya. (1991c) *Pis'mo A. I. Turgenevu (oktyabr'-noyabr' 1836)*. [Letter to A. I. Turgenev (October — November 1836)] In: Chaadaev P. Ya. Complete works and selected letters. In 2 vol. — M., 1991. — Vol. 2. — P. 94–101. — (in Russian).
3. Evlampiev I. I. (2021) *Religioznaya filosofiya istorii P. Chaadaeva i ee romanticheskie istoki*. [P. Chaadaev's religious philosophy of history and its romantic origins]. In: *Philosophical studies*. — Vol. 10. — № 1 (19). P. 5–23. — (in Russian).
4. Teslya A. A. (2016) *Neizmennost' Chaadaeva*. [Chaadaev's Permanency] In: *Russian sociological review*. — 2016. — Vol. 15. — № 3. — P. 173–195.

*Н. Х. Орлова\**

**«НЕ В ЛИЧНОМ, А В ВЕЧНОМ И БЕСКОНЕЧНОМ...»:  
О ВОЛКОВИЧ ВЕРЕ АКИНФИЕВНЕ (1873–1962)**

Статья посвящена яркой представительнице русского философского сообщества первой четверти XX в. Вере Акинфиевне Волкович. Как профессиональный философ, психолог и педагог она формировалась в лучших академических традициях Санкт-Петербургского императорского университета. Основными источниками для написания ее литературного портрета послужили рукописи ее дневников и писем, а также иные архивные документы, показывающие, в какие профессиональные виды деятельности Вера Волкович вкладывала свои силы и мастерство как философ, психолог и педагог. В статье отражено, как Первая мировая война и революционные события повлияли на жизненные маршруты и возможности сохранять позиции в этих сферах деятельности.

**Ключевые слова:** В. А. Волкович, женщины-философы, Бестужевские курсы, Курсы Философии и Психологии в помещении Гимназии Е. М. Гедда, Санкт-Петербургское Философское Общество, А. И. Введенский, Г. И. Челпанов.

*N. Kh. Orlova*

*“NOT IN THE PERSONAL, BUT IN THE ETERNAL AND INFINITE...”*

*ABOUT VOLKOVICH VERA AKINFEEV (1873–1962)*

The article is devoted to a bright representative of the Russian philosophical community of the first quarter of the XX century. Vera Volkovich is a professional philosopher, psychologist and teacher. As a philosopher, she was formed in the best academic traditions of St Petersburg Imperial University. The main sources for writing the article were the manuscripts of diaries and letters of our heroine, which are stored in the manuscript departments of the Russian State

---

\* Орлова Надежда Хаджимерзановна — д-р филос. наук, проф. Санкт-Петербургской гос. консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова; ведущ. науч. сотр. Новгородского гос. ун-та им. Ярослава Мудрого; nadinor@mail.ru

Orlova Nadezda Kh. — Doctor of Science (Philosophy), Prof., Saint-Petersburg Rimsky-Korsakov State Conservatory; Leading Research Fellow Yaroslav-the-Wise Novgorod State University; nadinor@mail.ru

and Russian National Libraries. We also used archival documents of the Ministry of Public Education from the Russian State Historical Archives. They contain official information about Vera Volkovich's professional activities before the 1917 revolution. After graduating from Bestuzhev courses, she taught at leading institutes, was a delegate to various international congresses, and was a regular contributor to scientific journals. The First World War and revolutionary events influenced Vera Volkovich's life. In 1915, she volunteered to join the medical brigade at the front. In 1915, she volunteered to join the medical brigade at the front. After the Revolution of 1917, she moved to the South of Russia and she lived there for almost ten years. Archival heritage Vera Volkovich stores a lot of information for the history of philosophy.

**Keywords:** Vera Volkovich, women philosophers, Bestuzhev courses, Philosophy and Psychology courses in the Gymnasium of Gedda, St Petersburg Philosophical Society, Alexander Vvedensky, Georgy Chelpanov.

Нечасто сохраняется так много архивных документов и свидетельств о женщинах-философах, входивших на рубеже XIX–XX вв. в сугубо мужской профессиональный философский цех. В этом смысле фигура Веры Акинфиевны Волкович проступает перед нами во всей документальной полноте\*. И мы, пожалуй, позволим говорить именно документам, в которых отражены все важнейшие вехи ее жизненного пути как философа и те энергии, которые вдохновляли и руководили ею. В далеком 1911 году она запишет в своем дневнике:

«Не личным, не в личном, а в вечном и бесконечном надо жить! Вот что надо сделать первым двигателем жизни. Я постараюсь. Надо быть свободной от людей, вещей и личных переживаний, а во мне их все же много. Впрочем, я заметила в себе теперь новое: во мне какая-то сила, любовь до чудовищных размеров доходит, но не к определенным людям, а вообще к людям, и даже не к людям, а чему-то, что в них и не их, а в них от Бога — Божье, и я тоскую об этом, о вечном, о небе. Эта сила могучая во мне, она открывает мне многое в людях, но это и крест мой, потому что подчас, впрочем, всегда — это мучительно. Но я не хочу от этой муки освободиться, потому что я это вижу от Бога. Как будто я присутствие Его близкое в себе замечаю» [2, л. 7–8].

Вот что она пишет о себе в автобиографии (Curriculum vitae) (см. [18]), подготовленной в 1916 г. для прошения о допуске к магистерскому экзамену по философии:

«Дочь потомственного дворянина Смоленской губ[ернии] тайного Советника Вера Акинфиевна Волкович родилась 25 октября 1873 года в гор[оде] Вятке. Окончила 8 классов Гимназии Мин[истерства] Нар[одного] Просв[ещения] в 1890 г. с серебряной медалью (по бедности Гимназия лишила весь выпуск 1890 г. золотых медалей), имея отметки на золотую медаль. В 1891 году работала в статистическом Комитете в гор[оде] Вятке. С 1892 г. до 1894 г., с переводом отца в гор[од] Чер-

---

\* В описании Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ) о Вере Волкович говорится как об авторе трудов по психологии и педагогике, участнице международных конгрессов по народному образованию и общественному воспитанию, члену Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге, сестре милосердия во время Первой мировой войны. Среди ее предков упоминается имя ее прадеда — Мартин фон Асмус (племянник мореплавателя Д. Кука).

нигов работала в местных бесплатных столовых и др[угих] благотворительных учреждениях, участвуя в спортивных организациях. В 1896 г. поступила на Высшие Женские Курсы в гор[оде] Петербурге на историко-филологическое отделение (курсовая система).

На Высших Курсах, помимо курсовых занятий, принимала участие — докладами — в практических необязательных занятиях (обязательные практ[ические] занятия — семинарии возникли только после 1900 г., уже после окончания Курсов) по Психологии, логике и собственно философии. Изучены были детально психология Джемса, Логика Дж. Ст. Милля (2 тома), собр[ание] соч[инений] Канта, собр[ание] соч[инений] Шопенгауэра, Этика Спинозы в подлинниках. Поданы были две большие работы пр[офессору] А. И. Введенскому по вопросу о свободе воли:

1) Свобода воли у Спинозы и Канта.

2) Свобода воли у Канта и Шопенгауэра.

Обе работы были приняты и одобрены проф. А. И. Введенским.

Кроме того, на необяз[ательных] практ[ических] занятиях были выполнены след[ующие] работы: по древней истории — “Афинская демократия”, по русской литературе “Изучение творческой деятельности Достоевского” по его соч[инениям], по средней истории “Феодализм”, “Рыцарство”, “Возрождение городов”, “Падение Римской Империи”» [18, лл. 157–158].

Бестужевские курсы Вера Волкович закончила с блестящими результатами. В ее выпускном Свидетельстве пишется, что она *показала* на испытании отличные успехи в богословии, в истории философии, в психологии, в логике, в педагогике, в русском и церковно-славянском языке, в истории русской литературы, в истории всеобщей литературы, в русской истории, в всеобщей истории (древней, средней, новой), в славяноведении, в латинском языке, в истории римской литературы, в истории искусств и в немецком языке. Как видим, она была блестящей студенткой по всем дисциплинам, и ее способности к наукам были замечены. В ее автобиографии читаем о том, что она по окончании в 1900 г. была оставлена на 2 года при Курсах для усовершенствования в философских науках. Кроме того,

«два летних семестра слушала лекции в Берлинском и Гейдельбергском Университетах, где слушала лекции и участвовала в семинариях у проф.: Ф. Паульсена, [Г.] Лассона, [В.] Дильтея, [Ф. К.] Штумпфа, [Г.] Зиммеля, [М.] Дессуара, [П.] Менцера, [К. П.] Тиле, [К. Е.] Дюрринга, [Т.] Эльзенханса, [В.] Виндельбанда, [Г.] Тоде и др. Перечла за это время в подлинниках в Королевской Берлинской и Гейдельбергской библиотеках соч[инения] по философии после Канта и новейшую философию» [18, л. 159].

В письме к С. Ф. Платонову, который, как известно, много помогал своим ученицам, Вера Волкович напишет:

«В Берлине я с З. К. Столица\* без всяких затруднений принята в Университет, слушаем лекции по своей специальности, участвуем в практических работах, читаем в Королевской библиотеке. Библиотека в Берлине — богатый источник

---

\* Столица Зинаида Константиновна (1873–1956) — профессиональный философ и психолог. Окончила Высшие (Бестужевские) женские курсы в том же году, что и Вера

мудрости, главное, порядку много в нахождении нужных книг. Наряду с этим приходится часто убеждаться в большой отсталости немцев сравнительно с русскими во многих других отношениях. Неблагодарные русские бранят свое, не ценя многое хорошее в нашей русской жизни. Я думаю, недовольным недостает материала для сравнений. Пробудем здесь не меньше месяца, а затем едем в Гейдельбергский Университет» [9, л. 8–11].

И в этих поездках, и в будущих Вера Волкович стремилась развиваться разносторонне. Как она подчеркивает в автобиографии, «в разные поездки за границу изучала искусство в Дрездене, Мюнхене, Риме, Флоренции, Афинах, Константинополе, острове Корфу, Смирне, Париже, Берлине, Амстердаме и др. городах Западной Европы» [18, л. 165]. Есть и запись, свидетельствующая о ее интересе к еще одной теме: она пишет, что «изучала философию и психологию религ[иозного] чувства в разные годы, знакомясь с жизнью монастырей в Соловках, Валааме, Оптиной пустыни, Шамордино, Леснинском в Седл[ецкой] губ[ернии], в Красноскопском — Грод[ненской] губ[ернии], в Вировском — на южн[ом] Буге и т. д.» [18, л. 165].

Как всем женщинам, стремившимся к профессиональной научной карьере, Вере Волкович приходилось преодолевать много преград, чтобы подтвердить свой самостоятельный в науке статус. Она бралась за любую работу, которая не только позволяла ей зарабатывать на жизнь и давала профессиональный опыт преподавателя и исследователя, но и способствовала формированию ее высокой научной репутации в сугубо мужском академическом сообществе. В автобиографии Волкович пишет, что она «одновременно с оставлением на Курсах была назначена помощницей инспектрисы Женского Медицинского Института, сохраняя эту должность в продолжение 4-х лет, каковая деятельность внесена в Государственную службу по Министерству Народного Просвещения» [18, л. 159]. В эти же годы она активно встраивается в жизнь философского сообщества. Об этом запись в автобиографии: «в 1902 г. избрана действительным членом СПетерб[ургского] Философского Общества на основании работы в журнале Вопросы Философии и Психологии» [18, л. 160]. С 1901 по 1907 гг. они совместно с Зинаидой Столица вели отдел критики и библиографии, готовили обзоры на журналы “Revue Philosophique” (см.: [29, кн. 63 (1902)]; [29, кн. 66 (1903)]; [29, кн. 67 (1903)]; [29, кн. 73 (1904)]; [29, кн. 75 (1904)]; [29, кн. 76 (1904)]; [29, кн. (1906)]; [29, кн. 84 (1906)]; [29, кн. 88 (1907)]) и “Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik” (см.: [30, кн. 64 (1902)]; [30, кн. 66 (1903)]; [30, кн. 67 (1903)]; [30, кн. 75 (1904)]; [30, кн. 84 (1906)]; [30, кн. 85 (1906)]).

Но и это не вся нагрузка, которую молодая мыслительница взвалила на свои плечи, только закончив Бестужевские курсы.

«В 1903 г. приступила к чтению ежегодных публичных лекций на открытых совместно с З. К. Столица Курсах Философии и Психологии в помещении Гимназии Е. М. Гедда, где читала в продолжении 7 лет курс “Введение в философию”, “О позитивизме” и “После-Кантовская философия с очерком по истории фило-

---

Волкович. Они были лучшие подруги и единомышленницы практически во всех событиях, профессионально связанных с философией и психологией.

софии», имея слушателей и слушательниц разных чиновников и учащихся Высших специальных учебных заведений, а также и из Университета» [18, л. 160].

В объявлениях о них говорилось, что главная задача курсов —

«способствовать построению, во-первых, общего философского мировоззрения и, во-вторых, педагогического мировоззрения, необходимого не только педагогам, но и родителям. Лекции, дополняемые практическими занятиями, читаются от 7 часов вечера. Начало лекций — в конце сентября. Плата 3 р. за каждый курс (10 лекций) вносится при записи на лекции, причем не предоставляется никаких документов. Программа объявляется ежегодно 1-го сентября» [27, л. 83–84].

В Историческом архиве хранятся несколько документов, в которых отражены перипетии, связанные с получением разрешения на открытие таких курсов от государственных органов. Это было уникальное событие для того времени — «Курсы философии В. А. Волкович и З. К. Столица в Петрограде» (ул. Глинки, 6, помещение Гимназии Е. М. Гедда). Уникальность истории открытия этих курсов состояла в том, что впервые на Министерском уровне было удовлетворено ходатайство, поступившее от женщины. В Государственном историческом архиве хранятся документы о согласовании в инстанциях ответа на просьбу (см. [16]): Так в документе от 30 ноября 1902 г. читаем, что

«начальство С.Петербургского учебного округа сообщило Министерству Народного Просвещения ходатайство окончившей курс С.Петербургских высших женских курсов по историко-филологическому отделению и состоявшей в течение двух лет при кафедре философии на курсах Веры Акинфиевны Волкович о разрешении ей открыть в С.Петербурге курсы психологии и философии. При этом учебно-окружное управление объяснило, что цель проектируемых курсов заключается в том, чтобы придти на помощь лицам, желающим ознакомиться с психологией и философией из потребности к самообразованию, особенно заметной в обществе за последнее время и тем более ощутительной, что предметы эти не входят в состав гимназического преподавания. Но так как у слушателей предполагается полное отсутствие знаний по означенным предметам, то предполагаемые к чтению курсы будут носить по возможности популярный характер, представляя, тем не менее, за все течение учебного года вполне законченное систематическое целое. Означенное дело было передано на рассмотрение Ученого Комитета МНП, который, обсудив составленные г-жою Волкович программы курсов и приняв во внимание, что со стороны учебно-окружного управления не встречается препятствия к открытию курсов и что чтение подобных курсов, не заключая в себе ничего вредного, может при известных условиях, принести некоторую пользу, полагал, что ходатайство г-жи Волкович может быть уважено.

Его Превосходительство Г. Управляющий Министерством, рассмотрев изложенное мнение Ученого Комитета МНП и разделяя оное по существу, признал желательным выяснить, однако, не встречается ли формальных препятствий к удовлетворению ходатайства г-жи Волкович в том, что: 1) в законе не встречается текста, позволяющего разрешать курсы по предметам, не входящим в курс преподавания, установленного для средней и низшей школы, и 2) для чтения лекций по предметам высшей школы образовательный ценз г-жи Волкович представляется несоответствующим, и посему изволило приказать передать изъясненный вопрос на рассмотрение Совета Министра Народного Просвещения» [16, л. 59–60].

Удивительным образом, но отсутствие в законе разъяснений по поводу открытия женщинами каких-либо «курсов» в данной истории трактовалось в пользу положительного решения к их открытию. И Директор Департамента Народного Просвещения В. Рахманов выдает заключение, которое выглядит следующим образом:

«В виду изложенного и на основании приказа Г[осподина] Управляющего Министерством представляя настоящее дело на рассмотрение Совета Министра Народного Просвещения. С приложением программы курсов г-жи Волкович, Департамент Н[ародного] П[росвещения] имеет честь присовокупить, что в законе не установлено правил относительно открытия каких-либо курсов и все ходатайства этого рода, по установившейся практике, разрешались применительно к требованиям, установленным для частных учебных заведений, как в отношении предметов преподавания, так и образовательного ценза учредителей. Согласно такой практике и гже Волкович, как окончившей курс на соответствующем отделении высших женских курсов, могло бы быть разрешено устройство курсов психологии и философии» [16, л. 59–60].

Примерная программа чтений на курсах была весьма серьезная. Читались дисциплины по философии, логике, психологии, педагогике, общей теории права, этике. Приведу пример программы по введению в философию:

«Различные определения философии. Теоретическое и практическое значение изучения философии. Отношение к философии в прошлом и настоящем. Философия и религия. Философия и педагогика. Отношение философии к другим наукам. Философия — наука. Составные части философии. Различные способы изучения философии. Теория познания в древней, новой и новейшей философии. Особенности древней философии. Скептицизм софистов и Сократ. Значение Платона и Аристотеля. Эллено-римский период. Средневековая философия. Эмпиризм, рационализм и критицизм как система философии. Метафизика 19 в. и ее разветвления. Место и значение позитивизма. Агностицизм. Эмпириокритицизм. Неокантианство. Западноевропейская и русская философия с точки зрения сравнительной оценки. Место, значение и сущность философии Вл. Соловьева. Религиозно-философские течения в России. Литература. Философия и публицистика. Прошлое, настоящее и возможное будущее русской и западноевропейской философии» [27, с. 83–84].

Как видим, наша героиня обладала колоссальной энергией и способностью не только ставить перед собой цели, но и решительно их достигать.

Обладая блестящими знаниями, она была востребована и как преподаватель, потому что могла читать любые дисциплины, которые освоила от университетских профессоров. Цитирую автобиографию:

«в 1904 году утверждена на штатную службу преподавательницей педагогики и психологии в общих классах и на педагогических Курсах (2-летних) при Елизаветинском Ин[ститу]те\*, занимаясь с этого времени все время педагогической

---

\* В Центральном Государственном архиве хранится «Дело о службе учительницы педагогики Елизаветинского института Волкович Веры Акинфоновны с приложением формулярного списка». См.: [15].

деятельностью. С 1905 г. состояла преподавательницей русской литературы в частной Гимназии З. М. Гедда. В том же году окончила курсы подачи первой помощи в несчастных случаях до прибытия врача, а также ухода за больными СПб. Общества Самаритян, получив нагрудный знак от Общества, проработав по хирургии в Александровской больнице и по амбулатории в Евангелической больнице. С 1906 г. преподавала русскую литературу в Александровском Институте, а затем психологию и педагогику и по настоящее время в общих классах и на 2годичных французских Курсах. С 1906 г. состою преподавательницей Психологии в Императорском Женском Педагогическом Институте\*, веду практические занятия на I и II курсах и читаю лекции по психологии на Iи курсе шестой год, причем моя оценка знаний идет слушательницам в диплом, дающий права, связанные с ним. С 1906 г. состою препод[авательни]цей педагогики в Константиновской Женской Гимназии (I-ый класс и 8й дополн[ительный] Класс) при Импер[аторском] Женск[ом] Педаг[огическом] Ин[ститу]те» [18, л. 161].

Видимо, необходимость заработка заставляли работать в нескольких местах, в том числе и заниматься частными уроками. И, по всей видимости, репутация Веры Волкович как педагога была весьма высокой, что видно из того, в какие учебные заведения и частные дома ее приглашали для учительства.

«С 1907 г. преподавала Психологию на Мариинских Курсах при Гимназии Императрицы Марии Александровны до закрытия их. С 1905–1907 г. состояла преп[одавательни]цей Гигиены в Елизаветинском и Патриотическом Институтах, в 1906 и 1907 году преподавала психологию и педагогику в 8м и 9м классе в Кронштадтской Женской Гимназии и Гимназии Великого Князя Константина Константиновича Министерства Народного Просвещения. В этих же годах занималась русс[кой] литер[атурой], психологией и педагогикой с 2мя старшими дочерьями премьер-министра П. А. Столыпина до 1913 года <...> С 1910 г. преподавала педагогику Ее Высочеству Татиане Константиновне, личной фрейлине Гендриковой, бар[онессе] Гернгросс, бар[онессе] Мейендорф» [18, л. 162].

Хотя время жизни Веры Волкович плотно занято преподаванием и своими научными планами, но она не стоит в стороне от общественной жизни.

«В 1905–6 г. приняла участие в общественном политическом движении, явившись лидером демократического союза Конституционалистов (“Десна”)\*\*, обратившем главное внимание на просвещение и облегчение материального положения народных масс (клуб для рабочих, народные чтения, концерты, дешевые и бесплатные столовые) и участвовавшего в блоке предвыборной компании предсозывом Iой Госуд[арственной] Думы. В 1907 г. избрана делегаткой в Комитет Ведомства Учреждений Им[ератри]цы Марии по пересмотру программ по педагогике от Елизаветинского Института» [18, л. 163].

В это же время

---

\* В Центральном историческом архиве есть сведения о том, что она служила профессором в Женском педагогическом институте (ныне — Педагогический университет им. А. И. Герцена). См.: [20, л. 14].

\*\* Политическая организация, возникшая после провозглашения Манифеста 17 октября 1905 г. Комитет Союза конституционалистов находился в Петербурге.

«с 1906 г. состояла Секретарем СПб. Родительского Кружка\* и одновременно с 1909 г. редактором издания, предпринятого Родительским Кружком “Энциклопедия Общественного воспитания и обучения”. В 1908 г. избрана непрременным членом Правления общества вспомоществования окончившим бывшим воспитанницам СПб. Елизаветинского Института и служившим в нем по воспитательной и учебной частям» [18, л. 163–164].

В целом в дореволюционные годы основными темами ее научных интересов становятся философские подходы в понимании психологии и педагогики образования. Вообще тема «новой русской педагогики» — ключевая в творчестве Веры Волкович И именно с позиций философского осмысления. Этой теме посвящена одна из первых ее книг [7]. Здесь она формулирует тему «философии новой (русской) школы». Этому посвящена вся вторая глава книги. Она пишет: «Построить философию новой школы, это значит раскрыть содержание педагогики как науки в виде целого ряда принципов, составляющих педагогическое мировоззрение. Строя мировоззрение русской школы, мы будем иметь в виду совершенное будущее...» [7, с. 27]. В это же время сначала в «Журнале Министерства народного просвещения» (Новая серия. 1909, № 6), а затем и отдельной книгой публикуется ее труд о Н. И. Пирогове, фигура которого, по мнению Волкович, имеет особое значение для «построения философии новой русской школы» [4]. Свое понимание «новой русской педагогики» с философских позиций она разрабатывает задолго до книги. В выступлении на одном из собраний С.-Петербургского Родительского кружка (17 марта 1907 г.) Волкович уже выступала со своим проектом создания новой, идеальной русской школы, разработанного на основании «философии новой русской школы», поскольку только эта философия способна предложить цельное мировоззрение и ведущую педагогическую идею (см.: [6]).

Этим темам посвящены и ее доклады на престижных международных конгрессах. В 1908 г. она командирована «делегаткой» на 2-й Международный Конгресс по народному образованию в Париже. В Историческом архиве хранится документ из Канцелярии Его Императорского Величества по Учреждениям Императрицы Марии с грифом «спешное», в котором говорится, что Министерство Иностранных Дел передало в канцелярию «приглашение Французского Посла при Высочайшем Дворе принять участие командированием специальных делегатов» в Международном Конгрессе по вопросам народного воспитания, организуемом Французской Лигой образования в Париже с 1 по 4 октября 1908 г. Из этого же документа понятно, что к «командированию в качестве делегатов от Ведомства учреждений Императрицы Марии предполагается послать преподавательниц С. Петербургского Женского Педагогического института, дочери Генерала-от-Инфантерии З. К. Столица и дочери действительного статского советника В. А. Волкович» [17, л. 8]. Вопрос был решен успешно, и две подружки философии успешно представили Российскую науку на конгрессе в Париже.

---

\* Санкт-Петербургский Родительский кружок (СПБРК) (1884–1918) существовал как государственное (при Педагогическом музее Главного управления военно-учебных заведений) и общественное (с 1906 г.) научное общество.

Через год, в 1909 г., они едут в Женеvu на международный конгресс (3–7 августа) по психологии. Об этом позже был опубликован отчет в «Журнале Министерства Народного Просвещения» [13, с. 222–234] и в журнале «Вопросы философии и психологии» [12, с. 662–681].

В 1910 г. она

«была командирована Мин[истерством] Нар[одного] Просв[ещения] на международный Конгресс по семейному воспитанию в гор. Брюссель (№ 16439 разр. Высш. уч. зав. Мства), в 1912 г. командирована Мин[истерством] Нар[одного] Просв[ещения] в гор. Гаагу на международный Конгресс по нравственному воспитанию, где выступила с 2 мя докладами, одобренными франц[узской] Академии проф. Мори' на съезде публично» [18, л. 164].

В материалах Конгресса были опубликованы развернутые тезисы ее докладов. Позже в Журнале Министерства народного просвещения был опубликован весьма объемный отчет, из которого видна генеральная идея, объединившая доклады всех российских делегатов [11].

«Россия раскрыла в своих докладах свой идеализм и подчеркнула связь нравственного воспитания с религиозным. Последнему вопросу посвящен специальный доклад В. А. Волкович, и докладчица имела возможность лично высказать и пояснить на конгрессе свои взгляды, изложенные в докладе. <...> З. К. Столица отметила самобытность России в смысле идеалистических и религиозных начал, положенных в основу воспитания и образования значительно раньше Петра Великого и сохранившихся до нашего времени» [11, с. 223].

Как следует из отчета, Второй международный конгресс по нравственному воспитанию состоялся в Гааге 22–27-го августа и собрал до 900 членов. О лестной реакции коллег по цеху на отчет Вера Волкович в своем дневнике записала 14 февраля 1913 г.: «Одна с бестужевских курсов очень похвалила наш отчет о Конгрессе в ЖМНП и сказала, что одна требовательная особа пришла в восторг. Это бодрит для работы. Смело в путь и весело в путь жизни!» [3, л. 34].

Очевидно, что участие в столь престижных конгрессах было важным свидетельством высокого статуса в академическом сообществе. Но особенно важно это было для продвижения своих проектов. 14 августа 1913 г., отдыхая в Крыму, она запишет в своем дневнике:

«Среда. После обеда к вечеру пришел неожиданно проф. [Г. И.] Челпанов. Принес Меймана\*\* , где место обо мне, есть и в оглавлении и еще в одном месте, всего 4 раза упомянуто. Это слава Богу! Полезно для дела, даст большую уверенность, потому что в Пед[агогическом] Ин[ститу]те профессура не признает еще» [5, л. 1–1 об.].

---

\* Возможно, это протестантский теолог, профессор Maury, Gaston Bonet (1842–1919).

\*\* Эрнст Фридрих Вильгельм Мейман (нем. Friedrich Wilhelm Ernst Meumann; 1862–1915) — немецкий педагог и психолог, один из основателей экспериментальной педагогики. В 1903 г. стал основателем журнала «Архив общей психологии» («Archiv für die gesamte Psychologie»), который стал логическим продолжением журнала «Философские исследования» («Philosophische Studien») издававшегося В. Вундтом.

Здесь же о планах Челпанова с января издавать свой журнал по экспериментальной психологии, где «даст место многому и общепсихологическому, там же будет и полемика»<sup>\*</sup>. Отношения с Челпановым, по-видимому, были весьма доверительными, как между добрыми коллегами по цеху. Об этом позволяет судить и другая тема той встречи: Челпанов отозвался о тяжбе между Исидором Проданом и А. И. Введенским<sup>\*\*</sup>.

«По-видимому, Введенский действительно у Продана взял многое, но нигде не сослался на него. Когда Челпанов сравнил свой учебник логики с вышедшим уже после учебником логики Введенского, он заметил тоже массу заимствований, не оговоренных, что взято у него; например, Челпанов взял из немецкого журнала пример с названием, который ему понравился “окаменелая музыка”, это же название встретил он в одном английском журнале. Но в силу какой-то ассоциации, случайной, Челпанов заменил “окаменелая” словом “застывшая музыка”, причем даже жена его (тогда еще была жива) сказала ему: “зачем он так написал, следовало бы окаменелая оставить”, а Г[еоргий] И[ванович] ей ответил “все равно, пусть остается”. Вот история названия чисто индивидуального происхождения, а у Введенского тоже “застывшая музыка” — ясно, что взято у Челпанова. Составлял учебник, и некогда было брать примеры, вот он их и брал из вышедшего уже учебника, который, надо заметить, представительно в ЖМНП разобрал непозволительным образом, а на книгу свою заставил написать Лапшина хвалебную рецензию, чтобы получить полную премию имени Петра Великого, — и, действительно, получил<sup>\*\*\*</sup>. Вот пример непозволительного деспотизма. В московском ун[иверсите]те Челпанов в конференции даже сказал, что рецензия Введенского о книге профессора непозволительная. А указать на пример плагиатства Челпанов Введенскому не хочет, говорит, скажут: борется из-за куска хлеба. <...> а ведь важно было бы и Продана поддержать, т. к. он потерял все в Харьковском ун-те с тех пор, как высказался против Введенского» [5, лл. 3–4].

И все же следует подчеркнуть, что фигура Введенского была знаковой для Веры Волкович. Как, впрочем, почти для всех бестужевок, кто был увлечен философией и связывал с нею профессиональное будущее (об этом см.: [24]; [32]). В дневнике нашей героини есть запись, датированная февралем 1913 г.

«Вечер Введенского<sup>\*\*\*\*</sup> прошел очень хорошо, красиво и тепло. Даже Сергей Федорович с дочерью открыл бал. Массу говорили речей. Хорошо сказал Радлов, что Введенский прочищает мозги, а Радлов фантастикой их засоряет, как выживший из ума человек. Лосский сказал хорошо о том, что если на Западе есть Кантенианство, Риккертанство, то у нас есть Введенианство, потому что Введенский

---

\* Возможно речь идет о состоявшемся в 1914 г. издании первого и единственного тома «Психологических исследований. Труды Психологического института. Т. 1. Вып. 1–2» под редакцией Челпанова (см.: [26]).

\*\* Об этой истории см.: [19]; [23].

\*\*\* Премию Петра Великого А. И. Введенский получил за учебник логики для гимназий (см.: [1]), причем в состав комиссии, принимавшей решение, входили Э. Л. Радлов (предс.), И. И. Лапшин и Н. О. Лосский (см.: ЖМНП. 1910. XXVII, июнь. С. 100–101). Учебники Челпанова и Продана вышли годом ранее (см.: [25]; [31]).

\*\*\*\* Вероятно, вечер был по поводу 30летия служения Введенского в системе народного просвещения.

Канта по своему продумал и дал русским, и теперь время творчески создавать русскую философию. Яшнова сказала, что научил мыслить, студент ун-та говорил по шпаргалке и плохо, с Раевских курсов говорили два слова. <...> Я сказала экспромтом о том, что меня смущает последней говорить, и потому, что было уже так много речей и воздух весь насыщен философией, а во-вторых, потому что я как женщина, будучи ученицей Введенского, теперь среди товарищей, предоставлена самостоятельно работать и не знаю, верный ли путь избрала. Если Введенский, как все говорили, научил мыслить, истолковал Канта, то рядом с этим я хочу обратить внимание и на другое, что идет от Канта: у человека является потребность найти цельный образ на цельное мира, обращаясь для этого к чувству и воле, и вот это новое творчество дает один ответ, одну правду: *primum philosophari, deinde vivere*<sup>\*</sup>. И этому научил нас дорогой учитель А. И. Введенский, сначала руководителя, а затем выбросив в самостоятельное плавание, и за это Зин[инаида] Кон[стантинова] и я приносив ему сердечную благодарность. Философия не только произвела ясность мысли, но выработала и ясность духа» [4, л. 32–33].

Но мы вернемся к биографии нашей героини. Приближалась Первая мировая война, которая внесла свои коррективы в ход научной деятельности. И 1915 год, кроме повседневных задач дня, отмечен двумя важными событиями. Из мирной жизни — Вера Акинфиевна Волкович была избрана в организационное бюро по созыву Съезда по экспериментальной Педагогике<sup>\*\*</sup>, куда была избрана Конференцией Императорского Педагогического Института в качестве «делегатки» от Института. Из военного времени — она пишет прошение на имя Его Превосходительства, в котором просит принять в число сестер Св. Евгении для командирования на театр военных действий (см.: [28]). Прошение было удовлетворено, и, как она пишет в биографии:

«в 1915 г., состоя сестрой милосердия военного времени в общине св. Евгении, работала в лазарете Императорского Женского Педагогического Института, в складе Императрицы Марии Федоровны и в поезде Императрицы Марии Федоровны, состоя старшей сестрой этого поезда, на Кавказском фронте и Северном фронте» [18, л. 165].

Через год Вера Волкович возвращается к преподаванию и научной деятельности. Летом 1916 г. появляется ее статья «Введение в психологию нации» [14], где нацию она определяет как коллективный индивидуум. В этом же году они с Зинаидой Столица начинают хлопотать о том, чтобы держать магистерские экзамены на ученую степень по философии в Московском университете. 12 ноября 1916 г. они обращаются к Министру Народного Просвещения Его Сиятельству Графу П. Н. Игнатьеву с прошением от «дочери Генерала от инфантерии» Зинаиды Константиновны Столица и «дочери Тайного Советника» Веры Акинфиевны Волкович: «Просим Ваше Сиятельство о разрешении приступить к магистерским экзаменам по философии в Императорском Московском Университете. <...> При сем прилагаем свои жизнеописания, списки печатных

---

\* Сначала философствуй, потом живи (*лат.*).

\*\* В 1916 г. состоялся очередной, пятый Съезд российских педагогов и психологов, на котором освещалась проблематика экспериментальной педагогики (предыдущие проходили в 1906, 1909, 1910 и 1913 гг.).

тудов» [18, л. 151–152]. В своем прошении они поясняют свой выбор университета тем, что «ввиду особенно серьезной постановки в нем философских наук (наличности двух кафедр — философии и психологии и Психологического Института) и на основании родственного собственным философским воззрениям направления представителей этих наук в Московском Университете» [18, л. 152]. Документы, которые они предоставили для подтверждения своего послужного списка, свидетельствовали, что соискательницы — сложившиеся ученые. И ректор Московского университета М. К. Любавский\* отвечает согласием на проведение процедуры, о чем 21 февраля 1917 г. в Департамент Народного Просвещения от него поступает официальное тому подтверждение:

«Вследствие отношения от 23 декабря 1916 г., за № 14831, возвращая при сем копии прошения З. К. Столицы и В. А. Волкович о разрешении им подвергнуться испытаниям на степень магистра философии при Императорском Московском Университете, имею честь уведомить Департамент Народного Просвещения, что Историко-Филологический факультет находит вполне возможным допустить вышеназванных лиц к испытанию на степень магистра философии» [18, л. 266].

Окончательное решение было получено от Попечителя Московского учебного округа в апреле 1917 г.

В июле 1917 г. Вера Волкович она уезжает отдыхать на Кавказ, еще не зная, что принесет этот год. Но в воздухе уже витает тревога. Она пишет своему учителю и другу Сергею Федоровичу Платонову:

«Дорогой Сергей Федорович, хочется Вам послать сердечный привет с Кавказа и всей Вашей милой семье. С удовольствием прочла в газетах, что Вы образовали партию защиты русской культуры. <...> Кому же как не Вам — нашему русскому историку — спасти ее. Я люблю свою родину и в дни ее славы и в дни ее слабости и в дни ее даже позора и верю, что она еще не жившая полностью жизни, не может умереть так зря, глупо, как ей грозят сейчас» [8, л. 20–21].

А потом начались революционные бури 1917 года, которые резко изменили ход жизни миллионов людей. И жизнь Веры Волкович тоже. Юг России на несколько лет войдет в ее жизнь. Здесь она старается продолжить свою профессиональную деятельность, но главное, старается выжить в это непростое время. Вот как она напишет об этом Платонову уже позже, когда вернется, но не в Петербург, а в Москву. Письмо из Москвы от 21 августа 1926 г. позволяет понять, как выживала в пореволюционных вихрях Вера Волкович. Кроме того, в тексте достаточно подробно перечисляются научные достижения героини со времени учебы на ВЖК. Приведу его почти целиком.

«Целых 10 почти лет я была настолько оторвана от центра, что даже не знала почти ни о ком и лишена была возможности общения, даже письменного <...> С отъездом из Петербурга я много пережила тяжелого, я схоронила 10 человек своих родных <...> полоса, в которой я была, охваченная гражданской войной, много заставила пострадать: голод, холод. Работала я как председатель Союза Раб-

---

\* Матвей Кузьмич Любавский (1860–1936) — российский и советский историк. Ректор Московского университета (1911–1917). Академик Академии наук СССР (с 1929 г.).

проса\*, как ректор Народного университета в г. Кисловодске\*\*, как лектор и многих других просветительских учреждений на Северном Кавказе (Учит[ельские] курсы, Дошкол[ьные] курсы, Грамчека, Нар[одная] консерватория и пр.). <...> Когда я хотела по вызову Наркомпроса выехать в Москву, меня непустили, грозили подвалом. Академик, вице предс[едатель] Стеклов хорошо знал мою работу там, в г. Кисловодске, как много ушло годов тяжелой борьбы за хлеб и как жаль оборвавшейся золотой поры — работы с Вами, Сергей Федорович, в Педагогическом Институте. Это лучшая страница жизни — так дружно развивалось у нас всех, под Вашим руководством, новая педагогическая жизнь» [10].

Когда завершился этот трудный период в ее жизни, Вера Акинфиевна Волкович связала свои занятия с Москвой. Она не вернулась в Петербург, как и не вернулась в философию. Замыслы и идеи сугубо философского периода остались в дореволюционном прошлом. Однако богатая коллекция архивных документов (дневники, письма, рукописи), как и опубликованные ее статьи и книги, не утратили своей актуальности и сегодня являются неоценимыми источниками для историков философии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Введенский А. И. Логика (для гимназий с дополнениями для самообразования). — СПб.: скл. изд. у М. М. Стасюлевича, 1910. — 174 с.
1. Волкович В. А. Дневник «Жизнь в Масловке». 1911 г. // РО РГБ. Ф. 55.1. № 10.
2. Волкович В. А. Дневник № 6. 1912–1913 г. // РО РГБ. Ф. 55.1. № 15.
3. Волкович В. А. Друг человечества Н. И. Пирогов. К 100-летию со дня рождения. 13 ноября 1810–1910. — СПб.: Изд. О. В. Богдановой, 1910.
4. Волкович В. А. Лето 1913 — Крым и Волга. Дневник 1913 г. // РО РГБ. Ф. 55.1. № 17. 42 лл.
5. Волкович В. А. Национальный воспитатель Константин Дмитриевич Ушинский. — СПб.; М.: т-во М. О. Вольф, 1913. — 235 с.
6. Волкович В. А. Педагогика — наука перед судом ее противников. — СПб.; М.: т-во М. О. Вольф, 1909. — 47 с.
7. Волкович В. А. Письмо Сергею Федоровичу Платонову от 18 июля 1917 г. // ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. № 2552. Л. 20–21.
8. Волкович В. А. Письмо Сергею Федоровичу Платонову от 28.05.1905 // ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. № 2552. Л. 8–11.
9. Волкович В. А. Письмо Сергею Федоровичу Платонову от 21 августа 1926 // ОР РНБ. Ф. 585. Оп. 1. № 2552. Л. 25–32.
10. Волкович В. А., Столица З. К. Второй международный конгресс по нравственному воспитанию // Журнал Министерства народного просвещения. — 1913. — Новая серия. — Ч. 43 [№ 2]. — Февраль. — С. 221–250.
11. Волкович В. А., Столица З. К. Отчет о международном конгрессе по психологии в Женеве // Вопросы философии и психологии. — 1909. — Кн. 99. — С. 662–681.

---

\* Организация профсоюза работников просвещения (1917–1934 гг.).

\*\* См.: [21].

12. Волкович В. А., Столица З. К. Психологическое значение шестого международного конгресса по психологии 1909 г. // Журнал Министерства Народного Просвещения. — 1909. — Ч. 24 [№ 12]. — С. 222–234.

13. Волкович В. Введение в психологию нации // Известия по народному образованию. — 1916. — Ч. 49, июнь. — С. 239–256.

14. Дело о службе учительницы педагогики Елизаветинского института Волкович Веры Акинфовны с приложением формулярного списка. // ЦГИА СПб. Ф. 6. Оп. 1. № 1254.

15. Дело об открытии в разных городах высших женских курсов. РГИА. Ф. 733. Оп. 191. Д. 1547. Лл. 58.

16. Дело об участии в Международном конгрессе по вопросам народного воспитания, собирающемся в Париже. // РГИА. Ф. 733. Оп. 145. Д. 246.

17. Дело с диссертациями на ученые степени и удостоенная ученой степени доктора и магистра разных лиц. // РГИА. Ф. 733. Оп. 156. Д. 550. Лл. 243.

18. Ермичев А. А. Скверный анекдот, или Дело двух профессоров // Вопросы философии. — 2014. — № 7. — С. 90–101.

1. Женский педагогический институт. Петроград, 1903–1918. Прогимназии и Константиновской гимназии. Волкович В. А. // ЦГИА СПб. Ф. 918. Оп. 1. № 5397.

19. Личное дело Волкович Веры Акинфиевны. // Государственный архив Ставропольского края. Ф. Р-1162. Оп. 1. № 629. 1921–1921 гг.

20. Митрофанов В. В. «...Я думала о лучшей постановке педагогического образования...»: письма В. Волкович С. Платонову (1903–1909 гг.) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Сер.: Социальные науки. — 2021. — № 1 (61). — С. 137–148. — DOI 10.52452 / 18115942\_2021\_1\_137

21. Орлова Н. Х. «Мы спорили долго — до слёз напряжения...» (Научная полемика российских логиков на страницах открытой печати в начале XX века) // Ученые записки Казанского университета. — Сер.: гуманитарные науки. — 2016. — Т. 158. — № 4. — С. 1173–1184.

22. Орлова Н. Х. Философские штудии на Бестужевских курсах // Дискурс. — 2018. — № 1. — С. 19–28.

23. Продан И. С. Учебник логики для средне-учебных заведений и для самообразования. — Харьков: И. А. Розов, 1909. — 176 с.

24. Психологические исследования. Труды Психологического института / под ред. Г. И. Челпанова. — Т. 1. — Вып. 1–2.

25. Путь к свету и самостоятельности. Сборник программ всех высших учебных заведений, точно так же, как и низших профессиональных, доступных женщинам // Бесплатное приложение к «Журналу для женщин» / Сост. М. Маевская. — М., 1916. — 176 с.

26. Петроградский попечительный комитет о сестрах милосердия Красного Креста. Петроград. 1882–1918. Личные дела сестер милосердия 1891–1917 гг. Волкович Вера Акинфиевна. // ЦГИА СПб. Ф. 202. Оп. 4. № 47. Лл. 9.

27. “Revue Philosophique”. — 1901–1907 гг.

28. “Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik”. — 1901–1907 гг.

29. Челпанов Г. И. Учебник логики (для гимназий и самообразования). — М.: типолит. И. Н. Кушнерев и К°, 1909. — 107 с.

30. Kiejzik L., Orlova N. Drugi plan, czyli kobiety w filozofii rosyjskiej. Losy — twórczość — działalność, w serii “Rosyjska Myśl Filozoficzna i Społeczna. Monografie”. — Zielona Góra, 2021.

31. Volkovitch V. Philosophie de l'éducation nationale // Mémoires sur l'éducation morale. Présentés au 2e Congrès international d'éducation morale à La Haye, 22–27 août 1912. La Haye: Martinus Nijhoff, 1912. — Pp. 236–239.

32. Volkovitch V. L'élément religieux de l'éducation morale // Mémoires sur l'éducation morale. Présentés au 2e Congrès international d'éducation morale à La Haye, 22–27 août 1912. La Haye: Martinus Nijhoff, 1912. — Pp. 43–47.

## REFERENCES

1. Vvedensky A. I. Logic (for gymnasiums with additions for self — education). — St. Petersburg: M. M. Stasyulevich's Scientific publishing house, 1910. — 174 p.

1. Volkovich V. A. Diary "Life in Maslovka". 1911 // RO RGB. F. 55.1. № 10.

2. Volkovich V. A. Diary № 6. 1912–1913 // RO RGB. F. 55.1. № 15.

3. Volkovich V. A. Friend of mankind N. I. Pirogov. For the 100th anniversary of his birth. November 13, 1810–1910. — St. Petersburg: Publishing house of O. V. Bogdanova, 1910.

4. Volkovich V. A. Summer 1913 — Crimea and Volga. Diary of 1913 // RO RGB. F. 55.1. № 17. 42 ll.

5. Volkovich V. A. National educator Konstantin Dmitrievich Ushinsky. — St. Petersburg.; M.: M. O. Wolf publishing house, 1913. — 235 p.

6. Volkovich V. A. Pedagogy — science before the court of its opponents. — St. Petersburg.; M.: M. O. Wolf, 1909. — 47 p.

7. Volkovich V. A. Letter to Sergei Fedorovich Platonov dated July 18, 1917 // OR RNB. F. 585. Op. 1. № 2552. L. 20–21.

8. Volkovich V. A. Letter to Sergei Fedorovich Platonov dated 05 / 28 / 1905 // OR RNB. F. 585. Op. 1. № 2552. L. 8–11.

9. Volkovich V. A. Letter to Sergei Fedorovich Platonov dated August 21, 1926 // OR RNB. F. 585. Op. 1. № 2552. L. 25–32.

10. Volkovich V. A., Stolitsa Z. K. The Second International Congress on Moral education // Journal of the Ministry of National Education. — 1913. — New series. — Part 43 [№ 2]. — February. — Pp. 221–250.

11. Volkovich V. A., Stolitsa Z. K. Report on the International Congress on Psychology in Geneva // Questions of philosophy and psychology. — 1909. — Book 99. — Pp. 662–681.

12. Volkovich V. A., Stolitsa Z. K. Psycho — pedagogical significance of the sixth International Congress on Psychology in 1909 // Journal of the Ministry of National Education. — 1909. — Part 24 [№ 12]. — Pp. 222–234.

13. Volkovich V. Introduction to the psychology of the nation // Izvestia on public education. — 1916. — Part 49, June. — Pp. 239–256.

14. The case of the service of the teacher of pedagogy of the Elizabethan Institute Volkovich Vera Akinfovna with the attachment of the form list. // TSGIA St Petersburg. F. 6. Op. 1. № 1254.

15. The case of the opening of higher women's courses in different cities. // RGIA. F. 733. Op. 191. D. 1547. Ll. 58.

16. The case of participation in the International Congress on Public Education, meeting in Paris. // RGIA. F. 733. Op. 145. D. 246.

17. Dealing with dissertations for academic degrees and awarding the degree of doctor and master of various persons. // RGIA. F. 733. Op. 156. D. 550. Ll. 243.

18. Ermichev A. A. A nasty anecdote, or The case of two professors // Questions of Philosophy. — 2014. — № 7. — Pp. 90–101.

19. Women's Pedagogical Institute. Petrograd. 1903–1918. The gymnasium and the Konstantinovskaya Gymnasium. Volkovich V. A. // TsGIA St. Petersburg. F. 918. Op. 1. № 5397.

20. Personal file Volkovich Vera Akinfiyevna. // The State Archive of the Stavropol Territory. F. R — 1162. Op. 1. № 629. 1921–1921.

21. Mitrofanov V. V. "...I was thinking about the best formulation of pedagogical education...": letters of V. Volkovich to S. Platonov (1903–1909) // Bulletin of the Nizhny Novgorod University named after N. I. Lobachevsky. Ser.: Social Sciences. — 2021. — № 1 (61). — Pp. 137–148. — DOI 10.52452 / 18115942\_2021\_1\_137

22. Orlova N. H. "We argued for a long time — to tears of tension ..." (Scientific polemic of Russian logicians on the pages of the open press at the beginning of the twentieth century) // Scientific notes of Kazan University. — Ser.: Humanities. — 2016. — Vol. 158. — № 4. — Pp. 1173–1184.

23. Orlova N. H. Philosophical studies at Bestuzhev courses // Discourse. — 2018. — № 1. — Pp. 19–28.

24. Sold I. S. Textbook of logic for secondary educational institutions and for self — education. — Kharkov: I. A. Rozov, 1909. — 176 p.

25. Psychological research. Proceedings of the Psychological Institute / edited by G. I. Chelpanov. — Vol. 1. — Issue 1–2.

26. The path to light and independence. A collection of programs of all higher educational institutions, just as well as lower professional ones, available to women // Free supplement to the "Magazine for Women" / Comp. M. Mayevskaya. — M., 1916. — 176 p.

27. Petrograd Trusteeship Committee on the Sisters of Mercy of the Red Cross. Petrograd. 1882–1918. Personal files of the Sisters of Mercy 1891–1917. Volkovich Vera Akinfiyevna. // TSGIA St. Petersburg. F. 202. Op. 4. № 47. Ll. 9.

28. "Revue Philosophique". — 1901–1907.

29. "Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik". — 1901–1907.

30. Chelpanov G. I. Textbook of logic (for gymnasiums and self — education). — M.: typo — lit. I. N. Kushnerev and Co., 1909. — 107 p.

31. Kiejzik L., Orlova N. The Second plan, or women in Russian philosophy. Fates — creativity — activity, in the series " Russian philosophical and Social Thought. Monograph." — Green Mountain, 2021.

32. Volcovitch V. Philosophie de l'éducation nationale // Mémoires sur l'éducation morale. Présentés au 2e Congrès international d'éducation morale à La Haye, 22–27 août 1912. La Haye: Martinus Nijhoff, 1912. — Pp. 236–239.

33. Volkovitch V. L'élément religieux de l'éducation morale // Mémoires sur l'éducation morale. Présentés au 2e Congrès international d'éducation morale à La Haye, 22–27 août 1912. La Haye: Martinus Nijhoff, 1912. — Pp. 43–47.

*Любомир Жак\**

**«Я БЫЛ ТАМ, В ПОСТДАМЕ...»:  
ОБ ОБВИНЕНИЯХ В АНТИСЕМИТИЗМЕ,  
ВЫДВИНУТЫХ ПРОТИВ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО**

Публикуемое далее интервью проф. Любомира Жака было инспирировано появлением на странице общественной группы «Alessandro Barbero: lastoria» в Facebook отрывка из статьи немецкого историка и слависта Михаэля Хагемейстера «Новое средневековье Павла Флоренского». Отрывок вышел под редакционным заглавием «Павел Флоренский: от антисемитизма до антииудаизма. Восхищение Гитлером и Муссолини», далеко не во всем соответствующим содержанию статьи Хагемейстера, из контекста которой был вырван и превратно истолкован фрагмент, касающийся темы еврейства.

Этот отрывок дал повод юристу Роландо Дубини обратиться к известному специалисту по русской философии и переводчику трудов о. Павла Флоренского на итальянский язык профессору Латеранского университета Любомиру Жаку за разъяснением вопроса об антисемитизме Флоренского.

Любомир Жак в течение ряда лет вместе с профессором Наталино Валентини занимается переводом трудов о. Павла Флоренского, шесть томов их переводов уже вышли в серии «Наследие Павла Флоренского» в миланском издательстве «Mimesis»: <https://www.mimesisedizioni.it/catalogo/collana/818>). В настоящий момент готовится к выходу седьмой том, куда войдут письма о. Павла из Соловецкого лагеря.

Статья Хагемейстера, послужившая поводом для дискуссии, впервые в виде доклада прозвучала на конференции в Постдаме в 2000 г. и тогда же была опубликована\*\*. Как свидетельствует далее в своем интервью проф. Любомир

---

\* Жак Любомир — проф., Палацкий ун-т, Оломоуц, Чехия; [zaklubomir@mail.com](mailto:zaklubomir@mail.com)  
Jacques Lubomir – Professor, Palacki University, Olomouc, Czech Republic; [zaklubomir@mail.com](mailto:zaklubomir@mail.com)

\*\* Xagemeister M. Wiederverzaubern der Welt: Pavel Florenskijs Neues Mittelalter // Pavel Florenskij — Tradition und Moderne: Beiträge zum Internationalen Symposium an der Universität Postdam. 5. Bis 9. April 2000. — Frankfurt/M. u.a. — 2001. — S. 21–41.

Жак, она вызвала бурную дискуссию. Единственным участником, поддерживавшим проф. Хагемейстера в тот момент, была Наталья Бонецкая. В дальнейшем она перевела статью Хагемейстера на русский язык и дважды опубликовала ее в России\*, упомянутый выше отрывок из нее на итальянский язык был переведен с текста русского перевода.

В России единственным откликом на статью Хагемейстера можно назвать статью ныне покойного Сергея Михайловича Половинкина, лучшего специалиста по творчеству о. Павла Флоренского, который подробно разъяснил, что именно подразумевал о. Павел, называя свое мировоззрения средневековым по складу [4, с. 166–189]. К сожалению, тема «Нового средневековья» не стала предметом обсуждения, хотя она заслуживает этого. Достаточно вспомнить небольшую работу Н. Бердяева «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы» (1924), которая, по его признанию, имела большой успех и принесла ему европейскую известность. «Нового средневековья» отчасти касается и Любомир Жак в своем интервью, отвечая на вопросы Роландо Дубини. *Евгения Иванова\*\**.

На странице общественной группы «Alessandro Barbero: lastoria» в Facebook юрист Роландо Дубини разместил в 2021 г. пост с итальянским переводом\*\*\* статьи немецкого историка и слависта Михаэля Хагемейстера под провокационным заголовком: «Павел Флоренский: от антисемитизма до антииудаизма. Восхищение Гитлером и Муссолини». Как пояснил Дубини, недавнее знакомство со статьей Хагемейстера привело его к решению не публиковать статей о Павле Флоренском по понятной ему причине: «Позиция Флоренского по отношению к евреям и иудаизму, распространенная в царской России, является абсолютно недопустимой, даже если кому-то хотелось замолчать о ней в Италии и на Западе».

Поскольку это очень важная тема, Любомир Жак (см.: [3, с. 75–87], профессор Факультета теологии Палацкого университета в Оломоуце (Чехия) и исследователь творчества Флоренского, прокомментировал то, что сказано в статье Хагемейстера.

— Проф. Жак, что Вы отвечаете на обвинение Павла Флоренского в антисемитизме?

Первый ответ предлагает сам Флоренский в статье «Записка о православии», написанной в 1923 или 1924 году, — то есть во время жестоких антихристианских и антирелигиозных гонений в большевистской России. В «Записке» Флоренский отстаивает идею ценности и уважения к каждой религиозной вере. Стоит процитировать весь вводный отрывок:

---

\* Хагемейстер М. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003 (6) / под ред. М. Колерова. — М.: Модест Колеров, 2004. — С. 86–106; то же: журнал «Звезда», 2006, № 11 (см.: [9]).

\*\* Иванова Евгения Викторовна — д-р филол. наук, проф., Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького; evi@-z.ru

\*\*\* Итальянский перевод с русского перевода, сделанного Натальей Бонецкой (см.: [9]).

«Какая-либо вера — лучше безверия. Можно и должно быть всецело преданным своему исповеданию; но нельзя отрицать, что какое-либо исповедание лучше, чем никакого. Обязанность каждого — дорожить своей верой, своей религией; но должно признавать и вообще религию, какую ни на есть, за ценность. Как бы ни были существенны различия исповеданий одной религии, они не уничтожают основной общности эти исповеданий. Точно так же самые глубокие рвы между религиями не могут настолько разобщить их, чтобы окончательно распалось их коренное единство. Мы можем говорить о тех или других неточностях, даже извращениях религиозных формул исповедания, о неприемлемости для всей организации жизни в известном исповедании; точно так же ничто не обязывает нас закрывать глаза на чуждость формул и организаций жизни другой религии. Мы можем внести сюда даже наиболее решительный критерий разделения — Откровенное происхождение известной организации религиозной мысли и религиозной жизни в противоположность не-Откровенному происхождению другой религиозной организации. Но если не делаться субъективистом вообще (что разрушило бы и возможность откровений), то этот критерий, при всем признании его, не так уж остр, как это кажется спервоначала: не потому, что требовалось ослабить истинность Божественного Откровения в религии и исповедании, признаваемых нами истинными, а потому, что и всякое исповедание, и всякая религия опираются в какой-то мере на подлинную духовную реальность и, следовательно, не совсем лишены света Истины. Как бы ни были велики и глубоки религиозные и исповедные различия, все-таки они относительны. Одни исповедания живут на полной свободе, другие — в огороженных парках, третьи — в небольших, но высоко огороженных дворах, четвертые — в узких башнях, пятые — в юртах с тесным дымовым отверстием, а у шестых — над головою лишь небольшая щель. И люди в этих различных условиях имеют разное душевное и физическое состояние и обладают весьма различным кругозором. Но Небо, от которого получают Свет все они, — не одинаковое над головами, а одно Небо. Видеть его, хотя бы сквозь щель, — лучше, чем ничего не видеть. Это Небо есть Бог. Какая-либо вера в Него лучше безверия, ибо вера дает подлинное прикосновение к духовному миру» [7, с. 537–538].

После этого заявления Флоренского, относящегося, естественно, и к иудаизму, у него нет никаких работ, где бы эта его открытость опровергалась. Следовательно, эти слова являются одним из кульминационных моментов его человеческого, интеллектуального и духовного созревания, который отличал его — как рассказывают некоторые прямые свидетели — и в последние годы, прожитые без предрассудков во время заключения в ГУЛАГе с готовностью помогать другим узникам разных народов, христианских конфессий и религий.

— *Тогда почему же Михаил Хагемейстер говорит о резкой ненависти Флоренского к евреям, которая достигает уровня погромной лихорадки? Откуда он взял подобные обвинения?*

На эти вопросы отвечу в более подробном очерке, который я намерен написать. Пока я хотел бы напомнить, что статья «Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskys Neues Mittelalter», в которой содержатся эти обвинения, вообще-то не является новой. Она была опубликована 20 лет назад в материалах Международной Конференции (см.: [10, с. 21–41]), организованной в 2000 году в Потсдамском университете. Я присутствовал там в качестве докладчика вместе с профессором Ниной Каучишвили. Мы были единственными участниками конференции из Италии, поэтому я смог собственными ушами выслушать доклад

Хагемейстера и принять участие в последующих бурных прениях. Читателям поста Дубини может быть интересно узнать, как отреагировали исследователи творчества Флоренского (русские, американцы, немцы...), не только непосредственно на Конференции, но особенно после нее. Хагемейстера критиковали за некорректное использование источников и ошибочную их интерпретацию. Только Наталья Бонецкая защищала его до конца, но это не удивило тех, кто знал постоянные нападки этой русской исследовательницы на «странности» Флоренского как человека и богослова, которые она ведет с позиции, якобы с позиции, защитницы «истинного» Православия.

— *Стимулировала ли статья Хагемейстера появление дальнейших исследований по поднятому им вопросу? Были ли изучены выдвинутые им серьезные обвинения другими специалистами по творчеству Флоренского?*

Я считаю, что Хагемейстер и Бонецкая не ожидали от своего выступления на Конференции того резонанса, который оно в действительности получило. Уже в Потсдаме после дискуссии, последовавшей за докладом Хагемейстера, эта тема больше не поднималась. Почему? Из-за внутреннего запрета сообщества специалистов по творчеству Флоренского? Нет, скорее из-за абсурдности обвинений Хагемейстера. На самом деле, находясь в Потсдаме, в нескольких километрах от бывшей столицы Третьего Рейха, слушать, как немецкий ученый пытался открыть специалистам по Флоренскому его «истинное лицо» как человека и мыслителя, до сих пор скрытое от исследователей, со ссылками на сходство между ним и немецким национал-социализмом, — все это само по себе было за гранью реальности, абсурдным, доведенным до предела вероятности. Более поздняя книга филолога и критика Леонида Кациса «Кровавый навет и русская мысль», резко направленная против Флоренского, не изменила сдержанного отношения специалистов к Потсдамским обвинениям; напротив, она дала возможность С. М. Половинкину, известному исследователю творчества о. Павла, указать на необоснованность обвинений из ненависти к еврейскому народу и религии [4, с. 460–471].

Сам Хагемейстер, осознавая, что специалисты по Флоренскому не поддерживали его обвинения, не сдержался и выразил свое разочарование в сноске 6 доклада, опубликованного в материалах Конференции [10, с. 22]. Дело в том, что среди специалистов по Флоренскому никто не стал тратить время ни на опровержение абсурдных поправок Хагемейстера, ни на их дальнейшее углубление. Лишь много позже, в 2012 году, появилась статья Роберта Слезинского — тоже присутствовавшего в Потсдаме — под заглавием «Об антисемитизме» *новомученика Павла Флоренского* (см.: [12, с. 43–61]), в которой этот известный американский исследователь отстаивает нравственную целостность личности Флоренского. Однако в данном случае эта статья хочет быть откликом на некоторые высказывания Аврил Пайман, британской исследовательницы и переводчицы русской литературы, в ее эссе о Флоренском.

— *Имеется в виду Аврил Пайман, автор книги «Павел Флоренский. Первая биография великого христианского гения 20-го века», переведенной с английского?*

Да, именно. В этой фундаментальной и основанной на документах работе британская исследовательница достаточно взвешенно рассматривает проблему предполагаемого антисемитизма Флоренского. Ссылаясь на те же источники

(некоторые небольшие статьи и личные письма Флоренского писателю В. Розанову), на которые ссылался и Хагемейстер, она, интерпретируя их, осознавала исключительную специфику источника, обусловленную использованием поэтических литературных форм, и рассматривала эти высказывания в историко-культурном контексте. Соответственно, Пайман приходит к совершенно иному выводу, чем Хагемейстер. Эмблематичны следующие ее слова:

«Просто невозможно представить себе Флоренского, наполовину армянина и имеющего глубокие корни и предков в Карабахе, жизнь которых он увлеченно изучал, в качестве “русского националиста”. Правда, в своем письме Розанову он использует выражение “мы, арийцы” в смысле “мы, не евреи”, а также некоторые другие термины, которые теперь ассоциируются с переживаниями времен Холокоста» [11, с. 256].

Но Флоренский писал это задолго до Второй мировой войны. Пайман заключает: «Насколько я вижу по письмам Флоренского к членам семьи разных периодов его жизни, из его работ разных лет в них нет никаких следов антисемитизма» [11, с. 256].

И еще цитата из Пайман:

«Многие размышления Флоренского, его интерес к генеалогии, который он разделял с Розановым, — сегодня кажутся некоторым его критикам подозрительным в силу того, что он использует лексику своего времени, такие понятия, как “кровь” и “семья”, а не “гены” и “ДНК”, и эта лексика открывает возможность для поэтической фантазии и научной интуиции. Нет никаких свидетельств того, что Флоренского заботили его предки, хотя в одном из первых писем Розанову на эту тему он предполагает, что фамилия его матери, Сапарян, могла иметь семитское происхождение и ее корень был связан с семантическим полем древнееврейского слова *se — pher*, т. е. “книгой”» [11, с. 256–257].

— *Считаете ли Вы, таким образом, что фразы Флоренского, которые цитирует и истолковывает в своем докладе Хагемейстер как антисемитские и антирасовые национал-социалистического толка, являются выдумкой? Это подделка произведений Флоренского?*

Хагемейстер не изменил ничего в статьях Флоренского, но приписал его словам ошибочный смысл, исказив тем самым смысл всего высказывания. Приведу пример. Демонстрируя анти-еврейство Флоренского, Хагемейстер цитирует его слова:

«Они размножаются быстрее нас, — это простая арифметика. И, что ни делать с ними, настанет момент, когда их станет больше, чем нас. Это, повторяю, простая арифметика, и против этого есть только одно средство — *оскопление всех евреев*, т. е. средство такое, применить которое можно только при нашем отречении от христианства» [5, с. 364–365].

Если читать это в свете зверств, которые пережил еврейский народ в результате действий национал-социалистов Третьего Рейха, то такие слова не могут не вызывать боль и возмущение. Но они, написаны в 1913 году, могут ли они относиться к еврейскому народу как к этнической или религиозной группе? Конечно, нет. Эти слова Флоренского были взяты из его личного письма к Ро-

занову и опубликованы в книге Розанова как самостоятельная статья «Иудеи и судьба христиан», под псевдонимом Ω. В статье речь идет о таинственной судьбе человечества — в том числе и христианства, — связанной с окончательным достижением спасения всего Израиля, от которой будет зависеть эволюция всеобщей истории. Этому спасению хотели бы помешать «еврейские адвокаты», их адвокатство, их ложная просвещенность. Флоренский прямо не называет, кого он имеет в виду, а только перечисляет их действия: они борются с Церковью католической, защищают гуманизм, как его понимают в Каббале, они презирают все религии, чтобы отнять у нас нашу веру; учат «автономной» нравственности, чтобы отнять нравственность существующую и взамен дать пошлость. Все будет сметено серой лавиной этого «увлечения», которое похоронит даже то, что дорого еврейской религии, включая Талмуд и ритуальные жертвоприношения. Именно по отношению к этим «еврейским адвокатам» (т. е. сторонникам определенного мировоззрения, характерного для представителей науки, культуры и политики, в контексте других произведений Флоренского называемых «представителями ренессансной культуры» или «гуманизма Нового времени») Флоренский произносит вышеупомянутые слова об «оскоплении», при этом добавляя, что это возможно только в случае, если человек отрекается от христианства. Как бы то ни было, для тех, кто внимательно читает этот текст Флоренского и знаком с его лексикой, сразу становится понятно, что термин «оскопление» — чисто метафорический, как и его призыв в письме к Розанову со ссылкой на Ветхий Завет: «Это мы египтяне, обворовываемые, избиваемые и мучимые; это мы — те, у которых “голова младенцев” “разбить о камень” Пс. 137,9) есть блаженство, и это *против себя* мы поем в церквах ангельскими голосами “на реках Вавилонских” (Пс. 137,1)» [5, с. 367].

— Неужели доклад Хагемейстера не учитывает эти особенности текста? Он их игнорирует?

Полностью. И не только это: он приписывает словам и мыслям Флоренского значения, которые они получили в словах и речах национал-социалистов. Что касается упомянутого выше отрывка об «оскоплении», то Хагемейстер интерпретирует его не исходя из семантически-метафорического стиля письма Флоренского, а вырывает его из контекста и подкрепляет еще одним коротким «антисемитским» отрывком, создавая впечатление, что этот второй дополняет разрушительный смысл, выраженный в первом из этих отрывков. Вот этот текст:

«От нас Бог хочет, чтобы выколачивали жидовство из Израиля, а от Израиля — чтобы он, своим черным жидовством, оттенял в нашем сознании — непорочную белизну Церкви Христовой. Своею гнусностью Израиль спасает нас, научая нас ценить благо, нам дарованное. А мы за это должны колотить Израиль, чтобы он опомнился и отстал от пошлости» [Там же, с. 204].

По сути, этот отрывок извлечен из комментария Флоренского к более пространному рассуждению Розанова, в котором тот использовал библейский метафорический язык и сравнивал иудаизм с Прекрасной Суламифью из Песни Песней. Розанов там говорит, что Суламифь была убеждена, что она единственная невеста царя Соломона, и исходя из этого смотрела на остальных

женщин, но из Ветхого Завета известно, что у него есть и другие Суламифи. Поэтому если Израиль думает, что иудеи единственный народ, избранный Богом, а остальные народы будут Богом отвергнуты, то это не соответствует истине, даже Матушка Русь Суламифь царя Соломона, т. е. русские тоже со своей религией народ избранный и близкий Богу.

Когда Флоренский пишет: «От нас Бог хочет, чтобы выколачивали жидовство из Израиля», и когда пишет, что надо колотить Израиль, «чтобы он опомнился и отстал от пошлости», он комментирует именно эти слова Розанова. Мало того, он хочет оставаться в пространстве символической речи писателя и поэтому утверждает: «Но Бог и нас призвал в воспитатели *зазнавшейся Суламифи*», и тоже очень ясно, что эта женщина является символом ошибочного образа жизни и мышления евреев как «избранного народа». Если здесь воспитательное действие он будет означать как выколачивание и колот, эти слова, очевидно, относятся к тому, что говорит Павел в Деяниях Апостолов 23,3 [«Бог будет бить тебя, стена подбеленная!»], или — автобиографически — во Втором послании к Коринфянам 12,7 [«И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, *ангел сатаны, удручать меня*, чтобы я не превозносился»], и прежде всего в Послании к Евреям 12,6 [«Ибо Господь, кого любит, того наказывает; *бьет же всякого сына, которого принимает*»].

Только и исключительно в этом точном библейско-метафорическом контексте, со специфическими семантическими мерами используемых слов, Флоренский должен быть интерпретирован. Не делать этого — это идти против *intentioauctoris* со всеми мыслимыми последствиями.

— Почему, по Вашему мнению, Хагемейстер не так истолковывает Флоренского, почему он не следует этим общепонятным критериям текстового анализа?

Хочется верить, что он это делает, потому что он не является внимательным знатоком и толкователем мысли и языка Флоренского. Однако то, как он интерпретирует Флоренского, он распространяет и на других русских философов, упомянутых в его докладе, в том числе и на Владимира Соловьёва. По мнению Хагемейстера, даже в творчестве этого великого русского философа можно было бы найти «мотивы христианского антииудаизма» [10, с. 40]. Интересно, какого из Соловьёвых он имеет в виду? Того, которого мы знаем в Италии благодаря отличным переводам профессора Адриано Дель-Асте и который в 1890 году написал декларацию против антисемитизма? Хагемейстер либо не знает этого текста, либо намеренно не хочет говорить о нем, чтобы иметь возможность рассматривать русских религиозных философов как антисемитов.

— Не могли бы вы рассказать нам, что этот текст содержит? Каковы его основные идеи?

Это краткая декларация к истории еврейского вопроса в русской печати, которую было бы жаль изложить в нескольких словах. Поэтому я хотел бы процитировать его полную версию:

«Ввиду систематических и постоянно возрастающих нападений и оскорблений, которым подвергается еврейство в русской печати, мы, нижеподписавшиеся, считаем нужным заявить:

1) Признавая, что требования правды и человеколюбия одинаково применимы ко всем людям, мы не можем допустить, чтобы принадлежность к еврейской народности и Моисееву закону составляла сама по себе что-нибудь предосудительное (чем, конечно, не предрешается вопрос о желательности привлечения евреев к христианству чисто духовными средствами) и чтобы относительно евреев не имел силы тот общий принцип справедливости, по которому евреи, неся равные с прочим населением обязанности, должны иметь таковые же права.

2) Если бы даже и было верно, что тысячелетние жестокие преследования еврейства и те ненормальные условия, в которые оно было поставлено, породили известные нежелательные явления в еврейской жизни, то это не может служить основанием для продолжения таких преследований и для увековечения такого ненормального положения, а, напротив, должно пробуждать нас к большей снисходительности относительно евреев и к заботам об исцелении тех язв, которые нанесены еврейству нашими предками.

3) Усиленное возбуждение национальной и религиозной вражды, столь противной духу истинного христианства, подавляя чувства справедливости и человеколюбия, в корне развращает общество и может привести его к нравственному одичанию, особенно при ныне уже заметном упадке гуманных чувств и при слабости юридического начала в нашей жизни.

На основании всего этого мы самым решительным образом осуждаем антисемитическое движение в печати, перешедшее к нам из Германии, как безнравственное по существу и крайне опасное для будущности России\*.

— *Являются ли обвинения в антисемитизме единственным недостатком доклада Хагемейстера? Или есть другие проблемные аспекты, которые стоит отметить?*

Доклад пронизан предвзятым отношением к Флоренскому, которое проявляется на каждой странице, в каждой оценке. Хагемейстер описывает Флоренского как человека скрытного, как темного мага, совершенно не признающего историю, пытающегося заново «зачаровать» и мифологизировать мир и усматривающего благо «в тоталитарной политической религии» [10, с. 41].

В то же время следует отметить, что те же самые серьезные методологические ошибки, которые уже были отмечены выше, присутствуют во всем докладе. Действительно, я бы говорил об определенном «методологическом цинизме», потому что Хагемейстера не останавливают даже самые драматические моменты жизни Флоренского. Я имею в виду те отрывки из доклада, в которых немецкий ученый цитирует эссе «Предполагаемое государственное устройство в будущем». Суждение Хагемейстера категорично: идеалом будущего государства, описанного Флоренским, является тоталитарная диктатура, не признающая прав человека, во главе с блестящим и харизматичным фюрером, спустившимся с небес как *Übermensch* [10, с. 31–33]. К сожалению, его совсем не останавливает обстоятельство, имеющее абсолютное значение для правильной интерпретации этого сочинения: Флоренский написал этот текст, находясь в заключении в страшной лубянской тюрьме, в дни непрерывных допросов и пыток. Беря на себя обвинение, что он является главой «национал-фашистского центра»

---

\* «Декларация» В. С. Соловьева вошла в 9 т. Полного собрания сочинений (1914). Была послана в «Русские ведомости», но не была пропущена цензурой. См: [2].

«Партии Возрождения России», намеревавшейся свергнуть сталинский режим, чтобы оправдать других заключенных от обвинений в государственной измене, он хотел или считал необходимым показать следователям, что он имел собственный альтернативный план организации государства. Как написал о. Андроник Трубачев, вероятно, что следствие предложило Флоренскому, как идеологу и духовному главе партии, изложить свои взгляды в «систематическом виде», и поэтому он должен был написать свое эссе. «Соответственно сценарию следствия, отец Павел должен был в своей работе сделать целый ряд оговорок, которые бы свидетельствовали о его виновности (иначе все показания и вся работа были бы признаны ложными)» (см.: [1, с. 95]).

Я спрашиваю, может ли серьезный ученый читать и интерпретировать текст с этими характеристиками как систематическое произведение политической философии в полном соответствии со всей мыслью его автора. Когда я слушал, а затем и читал критические суждения Хагемейстера по этому эссе Флоренского, написанному в драматических условиях и ситуациях, которые заключенный — чтобы избавить членов своей семьи от горя — никогда не хотел рассказывать в своих письмах, отправленных позже из ГУЛАГа, я сказал себе, что бесполезно реагировать, писать рецензию или опровержение. Я был уверен, что здравого смысла достаточно, чтобы читатель легко осознал беспочвенность критики и обвинений Хагемейстера.

Сегодня, будучи свидетелем «приема» и «распространения» его обвинений в пространстве итальянской фейсбук-группы, я не могу молчать, поддерживаемый и ободряемый другими итальянскими специалистами по творчеству Павла Флоренского.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Игумен Андроник (Трубачев). О судьбе России // Литературная учеба. — 1991. — № 3. — С. 95.
2. Короленко В. Г. «Декларация» В. С. Соловьёва: К истории еврейского вопроса в русской печати [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.vehi.net/soloviev/korolenko.html> (дата обращения: 01.06.2024)
3. Кусенко О. И. Русская философия в Италии. Историографический очерк // Вестник РУДН, сер. Философия. — 2014. — № 3. — С. 75–87.
4. Половинкин С. М. В. В. Розанов, П. А. Флоренский и «кровавый навет» // Русский сборник. Исследования по истории России. — Т. VIII. — М., 2010. — С. 460–471.
5. Розанов В. В. Иудеи и судьба христиан (Письмо к В. В. Розанову) // Розанов В. В. Юдаизм. Сахарна. — [Электронный ресурс] URL: <https://pub.wikireading.ru/haqG2Hjn6G> (дата обращения: 01.06.2024).
6. Розанов В. В. Литературные изгнанники // Розанов В. В. Собр. соч. / под общ. ред. А. Н. Николопкина. — Т. 29. — Кн. вторая. — М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. — 957 с.
7. Флоренский П. А. Записка о православии // Флоренский Павел. Собр. соч. — М., 1995. — Т. 2. — С. 537–538.
8. Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем / предисл. Игумена Андроника (Трубачева). Послесл. Е. Ивауовой, С. Кравца, С. Половинкина // Литературная учеба. — 1991. — № 3. — С. 95–115.

9. Хагемейстер М. «Новое Средневековье» Павла Флоренского / пер. с нем. Н. Бонетской // «Звезда». — 2006. — № 11. — [Электронный ресурс] URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2006/11/novoe-srednevekovye-pavla-florenskogo.html> (дата обращения: 01.06.2024)

10. Franz N., Hagemeister M., Hentai F. Pavel Florensky — Tradition und Moderne. — Frankfurt a.M.; NewYork, 2001. — S. 21–41.

11. Pyman A. Pavel Florenskij // Pavel Florenskij. La prima biografia di un grande genio cristiano del XX secolo. — Torino, 2010. — C. 256.

12. Slesinski R. F. On the “Anti — Semitism” of Pavel Florensky, a New Martyr // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. — Vol. 53. — 2012. — № 1–2. — C. 43–61.

## REFERENCES

1. Abbot Andronik (Trubachev). About the fate of Russia // Literary studies. — 1991. — No. 3. — C. 95. — (In Russian).

2. Korolenko V. G. “Declaration” by V. S. Solovyov: On the History of the Jewish question in the Russian press. — [Electronic resource] URL: <http://www.vehi.net/soloviev/korolenko.html> (date of reference: 06.01.2024) — (In Russian).

3. Kusenko O. I. Russian philosophy in Italy. Historiographical essay // Bulletin of the RUDN, ser. Philosophy. — 2014. — № 3. — Pp. 75–87. — (In Russian).

4. Polovinkin S. M. V. V. Rozanov, P. A. Florensky and “bloody libel” // Russian collection. Studies on the history of Russia. — Vol. VIII. — M., 2010. — Pp. 460–471. — (In Russian).

5. Rozanov V. V. Jews and the fate of Christians (Letter to V. V. Rozanov) // Rozanov V. V. Judaism. Sugar. — [Electronic resource] URL: <https://pub.wikireading.ru/haqG2Hjn6G> (date of application: 06.01.2024). — (In Russian).

6. Rozanov V. V. Literary exiles // Rozanov V. V. *Sobr. soch.* / under the general editorship of A. N. Nikolyukin. — Vol. 29. — Book two. — M.: Republic; St. Petersburg; Rostock, 2010. — 957 p. — (In Russian).

7. Florensky P. A. A note on Orthodoxy // Florensky Pavel. *Sobr. soch.* — M., 1995. — Vol. 2. — Pp. 537–538.

8. Florensky P. A. The alleged state structure in the future / preface. Abbot Andronik (Trubachev). Afterword by E. Ivanova, S. Kravets, S. Polovinkina // Literary studies. — 1991. — № 3. — C. 95–115. — (In Russian).

9. Hagemeister M. “The New Middle Ages” by Pavel Florensky / translated from German by N. Bonetskaya // Zvezda. — 2006. — № 11. — [Electronic resource] URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2006/11/novoe-srednevekovye-pavla-florenskogo.html> (date of application: 06.01.2024). — (In Russian).

10. Franz N., Hagemeister M., Hentai F. Pavel Florensky — Tradition und Moderne. — Frankfurt a.M.; NewYork, 2001. — S. 21–41.

11. Pyman A. Pavel Florenskij // Pavel Florenskij. La prima biografia di un grande genio cristiano del XX secolo. — Torino, 2010. — C. 256.

12. Slesinski R. F. On the “Anti — Semitism” of Pavel Florensky, a New Martyr // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. — Vol. 53. — 2012. — № 1–2. — C. 43–61.

DOI 10.25991 / RPH.2024.7.1.009

УДК 1(091)

*Е. В. Сердюкова\**, *А. А. Шестаперова\*\**

## ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ПЕРИПЕТИИ ПРОФ. Н. О. ЛОССКОГО

Во вступительной статье к публикации текста Н. О. Лосского «Резюме книги «Основы этики»» представлены несколько сюжетов, связанных с подготовкой к изданию его трудов, представляющих его практическую философию («Свобода воли», «Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей», «Условия абсолютного добра») как на русском языке, так и в переводе на иностранные языки. О сложностях, связанных с публикацией и распространением работ Лосского в эмиграции, свидетельствуют его воспоминания и переписка с различными корреспондентами и с издательством «УМСА-Press». Большую роль в распространении идей Лосского в Великобритании и США сыграли Н. А. Даддингтон (переводчик работ Лосского на английский язык и автор обзоров по русской философии для одного из ведущих научных журналов «Philosophy» в 1920–1930-е гг.) и профессор Джон Маршалл (при поддержке которого была переведена на английский язык и опубликована работа Лосского «Ценность и бытие»).

**Ключевые слова:** Н. О. Лосский, Н. А. Даддингтон, Д. Маршалл, УМСА-Press, русская философия, русская эмиграция, издательство, рецензии, философия ценностей, этика.

---

\* Сердюкова Елена Владимировна — канд. филос. наук, доц., директор; Ин-т философии и социально-политич. наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, 344006, ул. Большая Садовая, д. 105 / 42; [evserdyukova@sfedu.ru](mailto:evserdyukova@sfedu.ru)

Serdyukova Elena V. — Candidate of Philos. Sciences, Associate Professor, Director; Southern Federal University, 105 / 42 Bolshaya Sadovaya str., Rostov – on – Don, 344006, Russian Federation; [evserdyukova@sfedu.ru](mailto:evserdyukova@sfedu.ru)

\*\* Шестаперова Анастасия Александровна — студент; Ин-т философии и социально-политич. наук, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, 344006, ул. Большая Садовая, д. 105 / 42; [shestaperova@sfedu.ru](mailto:shestaperova@sfedu.ru)

Shestaperova Anastasia A. — student; Southern Federal University, 105 / 42 Bolshaya Sadovaya str., Rostov – on – Don, 344006, Russian Federation; [shestaperova@sfedu.ru](mailto:shestaperova@sfedu.ru)

The introductory article to the publication of N. O. Lossky's text "Summary of the book 'Fundamentals of Ethics'" presents several plots related to the preparation for publication of his works representing his practical philosophy ("Freedom of Will", "Value and Being. God and the Kingdom of God as the basis of values", "Conditions of absolute goodness") both in Russian and translated into foreign languages. The difficulties associated with the publication and dissemination of Lossky's works in exile are evidenced by his memoirs and correspondence with various correspondents and with the YMCA-Press publishing house. N. A. Duddington (translator of Lossky's works into English and author of reviews on Russian philosophy for one of the leading scientific journals *Philosophy* in the 1920s and 1930s) and Professor John Marshall (with whose support Lossky's work was translated into English and published) played a major role in spreading Lossky's ideas in the UK and the USA. "Value and being").

**Keywords:** N. O. Lossky, N. A. Duddington, J. Marshall, YMCA-Press, Russian philosophy, Russian emigration, publishing, reviews, philosophy of value, ethics.

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–28–01799 «Американский период жизни и творчества Н. О. Лосского: новые архивные материалы», <https://rscf.ru/project/23-28-01799/>. Выражаем благодарность М. Б. Лосской (Мари Авриль), руководству Института славянских исследований в Париже (Institut d'études slaves), хранителю архива Les Éditeurs Réunis Наталье Пашкевой (Париж) за предоставленные архивные материалы.

Философские идеи Н. О. Лосского, его интуитивизм и идеал-реализм не становились предметом пристального изучения не только для отечественных философов — среди зарубежных мыслителей также были свои почитатели и критики его трудов\*. Основные труды Лосского начали переводиться на другие языки и издаваться зачастую с небольшим «отрывком» от русских изданий. Так, например, в 1922 г. вышла «Логика» Лосского, в 1927 г. книга была опубликована на немецком языке. Были случаи, когда работы Лосского издавались сначала на иностранных языках, а затем долгое время русский оригинальный текст ждал своей публикации\*\*.

Для русских мыслителей в эмиграции весьма непростым был вопрос, связанный с поиском издательств для публикации своих трудов. Из этого вопроса вытекал ряд других: на какие средства издавать, каким тиражом, на каком языке (перевод работ на иностранные языки требовал больших расходов). Как писал Н. О. Лосский: «Печатание книг было для меня легким делом в России до революции. Вне России, в эмиграции мне с большим трудом удавалось находить издательство» [6, с. 227]. Одним из самых крупных и известных издательств в эмиграции являлось издательство «YMCA-Press», благодаря которому уви-

---

\* Например, в своих «Воспоминаниях» Лосский упоминает о чешских философах, которые критиковали его идеи: профессора Радль (Emanuel Rádl) и Козак (Kozák); почитателями философии Лосского были молодой словацкий философ Йозеф Диешка, немецкий мыслитель Евгений Ассман, профессор из США Джон Маршалл и др.

\*\* Так, например, произошло с книгой Лосского «История русской философии», русская оригинальная версия которой была опубликована только в 1994 г. благодаря Б. Н. Лосскому и П. Шалимову.

дели свет выдающиеся произведения многих русских философов, в том числе и Лосского. Так, в 1927 г. вышла его книга «Свобода воли» (в своей рецензии Н. А. Бердяев признал книгу «очень ценной и заслуживающей самого широкого распространения, одной из лучших книг по этому вопросу» [3, с. 131]), в 1931 г. вышла в свет работа «Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей» (на нее рецензию написал В. В. Зеньковский, в ней он приветствовал «попытку Н. О. Лосского подвергнуть внимательному и точному анализу вопрос о соотношении понятий бытия и ценности» [4, с. 90]). Труды Лосского «Свобода воли» и «Ценность и бытие» относятся к периоду разработки русским мыслителем в эмиграции практической философии (он начинается в конце 1920 — начале 1930-х гг.):

«главную задачу моею в это время был переход от теоретической философии к практической. Задумав написать книгу по этике, я решил предпослать ей две книги: “Свобода воли” и “Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей”. Выделить учение о свободе воли и общее учение о ценностях я считал необходимым для того, чтобы книга, излагающая систему этики, не имела такого большого объема, как соответствующие труды М. Шелера и Николая Гартманна» [6, с. 224–225].

О процессе работы над этими книгами и некоторых деталях, связанных с их изданием, мы узнаем из переписки Лосского с сотрудниками издательства «Умса-Press». Так, в письме Лосскому от 19 мая 1926 г. Б. П. Вышеславцев писал по поводу работы «Свобода воли»: «Очень радуюсь, что мы издаем Вашу книгу. Будет очень приятно, если Вы соберетесь еще что-нибудь написать для нашего журнала» [1]\*. В ответном письме Вышеславцеву (от 18.06.1926 г.) Лосский просит поместить на книге следующий текст посвящения: «Посвящается Чехословацкому народу, давшему мне возможность продолжать философскую работу в годы изгнания» — и делится своими творческими планами:

«в настоящее время я понемногу продолжаю писать книгу “Типы мировоззрений”\*\* (вторую часть «Введения в философию», т. е. Введения в Метафизику). Кроме того, собираюсь вскоре приступить к маленькой книжечке (меньше «Свободы воли») на тему “Проблема ценности”. Эти две книги — “Свобода воли” и “Проблема ценности” — были бы вступлением к системе этики» [1].

Несколькими годами позже Лосский запрашивает в издательстве разрешение на издание книги «Свобода воли» на других языках и получает следующий ответ от Вышеславцева:

«Настоящим мы предоставляем Вам право издания Вашей книги “Свобода Воли” как на немецком языке (что уже предусмотрено в договоре), так и на английском языке. Причем Вы имеете право вести переговоры с издателями и за-

---

\* Б. Вышеславцев был заместителем главного редактора журнала «Путь» (совместно с Г. Г. Кульманом). Главный редактор журнала — Н. А. Бердяев.

\*\* Работа Н. О. Лосского «Типы мировоззрений. Введения в метафизику» была опубликована в 1931 г. в Париже (издательством «Современные записки», УМСА-Press).

ключать условия от своего имени, пользуясь настоящим письмом как разрешением и согласием нашего Издательства. В случае надобности мы можем Вам выслать английский текст настоящего разрешения [1]».

Осуществить издание книги «Свобода воли» на английском языке удалось только в 1932 г., работа была опубликована в Лондоне в переводе Натальи Даддингтон\*. Следует особо отметить, что Н. А. Даддингтон была не только замечательным переводчиком русской литературы и трудов русских философов на английский язык, философом, ученицей Н. О. Лосского (она написала работу «Our Knowledge of Other Minds», которая, по мнению Гарри Мура (Harry James Moore), представляет собой уникальный синтез русского интуитивизма и британского реализма [10]), но и в определенной степени популяризатором русской философии в англоязычной научной среде. В 1920–1930-е гг. в британском научном журнале «Philosophy» (до 1931 г. журнал назывался «Journal of Philosophical Studies») Даддингтон публиковала обзоры новых трудов как русских философов — представителей русской эмиграции (Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Н. О. Лосского, И. А. Ильина и др.), так и представителей советской философии. В этом же журнале вышла полноценная рецензия на книгу Лосского «Свобода воли» [8]. В персонализме Лосского свободе уделялось важное место, по мнению философа, свобода является первоначальным свойством каждой личности, каждого субстанциального деятеля. Как отмечал С. А. Левицкий,

«в системе Лосского свободе и личности отводятся центральные места, однако без того обожествления свободы, которым страдает, например, современный экзистенциализм. Личность и личная свобода занимают в системе Лосского центральное, но не верховное место, что вполне выдержано в духе персонализма, исходящего из личности, но не сотворяющего себе из нее кумира и ценящего в личности служение сверхличным ценностям» [5, с. 274].

После завершения Лосским работы над книгой о ценностях возник вопрос с ее изданием. Как писал Лосский в своем письме к Фрицу Либу, «в течение лета и зимы я написал небольшую книгу (6 листов) “Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей”. Теперь предстоит трудная задача — найти для нее издателя» [7, с. 775]. Издателем книги снова стала организация YMCA, но за счет средств самого Лосского, что следовало из первого пункта условий издания произведения «Ценность и бытие»: «Эта книга является Вашей собственностью, печатается нами за Ваш счет в количестве 650 экз. и принимается нами на комиссию. На книге будет указано *imprimatur* YMCA Press» [1]\*\*.

---

\* Письмо Б. П. Вышеславцева Н. О. Лосскому от 13.03.1929 г.

\*\* Даддингтон (Duddington) (урожд. Эртель) Наталья Александровна (1886–1972) — дочь писателя А. И. Эрделя, известный переводчик произведений русской литературы на английский язык. Окончила женскую гимназию М. Н. Стоюниной в Санкт-Петербурге, Лондонский университет со степенью магистра философии, вышла замуж за пастора Д. Н. Даддингтона и осталась жить в Великобритании.

\*\*\* Письмо из издательства YMCA-Press профессору Н. О. Лосскому от 13 ноября 1930 г.

После издания книги Лосский попросил П. Андерсона\* направить ее предложенным им адресатам для получения рецензий:

«Я очень просил бы Вас, если возможно послать “Ценность и бытие” следующим семи лицам, от которых можно надеяться иметь рецензии:

1. Парчевский\*\* — в Варшаве — всегда пишет о моих книгах в Польских газетах;

1. Газета “За свободу”\*\*\* — в Варшаве — всегда пишет обо мне;

2. П. Б. Струве — наверное, что-нибудь отметит о книге в “России и Славянстве”\*\*\*\*;

3. С. И. Гессен — в Праге, редактор “Русская Школа за рубежом”\*\*\*\*\*;

4. Д. И. Чижевский — в Праге — пишет в украинских газетах;

5. Л. П. Карсавин — в Ковно;

6. Г. В. Флоровский — в Париже

Прилагаю отдельно на листке список этих лиц с адресами их» [1].

В более позднем письме (15.03.1931) Лосский предлагает добавить в этот список имя Натальи Даддингтон, которая «напишет о книге в английском журнале и в “Times”; кроме того, она будет способствовать распространению книги в русской колонии в Лондоне» [1]. После выхода в свет труда Лосского «Ценность и бытие. Бог и царство Божие как основа ценностей» Даддингтон в одном из обзоров «Philosophy in Russia» представила основные идеи книги Лосского о ценностях в контексте его метафизического учения, изложенного в книге «Мир как органическое целое»\*\*\*\*. Распространению работы Лосского о ценностях в научных кругах поспособствовало ее издание в 1935 г. на английском языке под названием «Value and Existence. God and the Kingdom of God as the Foundation of Values», подготовленное профессором из США Дж. С. Маршаллом (который оказался большим почитателем философского учения Н. О. Лосского) и его русским студентом Сергеем Винокуровым (выступившем в качестве основного переводчика). В еще одном из своих писем Ф. Либу от 31.12.1936 г. Лосский писал:

«в течение этих трех лет у меня завязалось живое общение с одним американским профессором J. S. Marshall’ом. Лет шесть тому назад, изучая новоплатоновскую традицию в английской и американской литературе, он узнал, что моя

---

\* Андерсон Пол (Павел Францевич, Anderson Paul B.; 1894–1982) — американский общественный и религиозный деятель, издатель, сотрудник YMCA.

\*\* Фома (Томаш) Парчевский, Tomasz Parczewski (1880–1932) — польский философ, выпускник историко-филологического факультета Петербургского университета, ученик Н. О. Лосского.

\*\*\* Газета «За свободу!» издавалась в Варшаве с 1921 по 1932 гг.

\*\*\*\* Еженедельная газета «Россия и славянство» выходила в Париже с 1928 по 1934 гг.

\*\*\*\*\* Научно-педагогический журнал «Русская школа за рубежом» издавался в Праге с 1923 по 1931 гг.

\*\*\*\*\* Книга Н. О. Лосского «Мир как органическое целое» также была переведена на английский язык Н. А. Даддингтон и опубликована в 1928 г. (см.: Lossky N. O.: The World as an Organic Whole. Translated from the Russian by Natalie A. Duddington. London: Oxford University Press, Humphrey Milford. New York: Oxford University Press, American Branch. 1928).

метафизика содержит в себе многое близкое к учению Плотина. Он приобрел все мои книги, переведенные на английский, немецкий и французский язык, изучил мою систему и стал учить ей своих студентов. Когда летом 1933 я был приглашен в Stanford University как visiting professor, я на обратном пути познакомился с ним на Съезде в Чикаго. Найдя, что моя аксиология есть развитие основ Ев[ангелия] от Иоанна, он с помощью русского студента перевел мою книгу "Value and Existence" и издал ее со своим комментарием. Летом 1935 и 1936 он приезжал на месяц ко мне в Чехословакию, и я знакомил его с деталями своей философии» [7, с. 783–784].

С профессором Джоном Маршаллом Лосского связывали не только научные интересы, но и долгие годы дружеского общения. Как признается Лосский,

«благодаря Маршаллу я стал знакомиться с современным богословием. Между прочим, он прислал мне прекрасную книгу молодого американского богослова W. H. Dunphy (англиканской церкви) "The living Temple", 1933. Father Dunphy использует в этой книге понятие соборности Хомякова. Он пишет диссертацию о Вл. Соловьеве, изучил русский язык и приехал на эту зиму в Париж слушать лекции в Богословском Институте» [7, с. 784–785]\*.

В 1939 г. за месяц до оккупации Чехии немецкими войсками профессор Маршалл оказал помощь семье Лосских с иммиграцией младшего сына Андрея в Америку, и при его содействии Андрей Лосский поступил в Йельский университет в Нью-Хевене [6, с. 246].

Возвращаясь к подготовке профессором Маршаллом книги Лосского к английскому изданию, следует отметить, что в какой-то степени работа «Ценность и бытие» была адаптирована Джоном Маршаллом для иностранного читателя, который ранее не был знаком с идеями русского философа и со спецификой русской религиозной философии в целом. Маршалл дополнил книгу Лосского введением и второй частью, в которой разъяснял основные понятия христианской метафизики и учения Лосского о ценностях (Бог, Царство Божие, Истина, Красота и др.). Во введении Маршалл особо отмечал, что проблема ценности — это прежде всего проблема конкретного в современной философии. Что касается западной философии, то она опирается на формальную сторону логики Аристотеля и в значительной степени развивалась в форме абстрактных заключений, понятий. Она занималась по преимуществу проблемами формальной логики и субъективной эпистемологией, а не сферой метафизики. Но русский разум в первую очередь метафизичен. Русская философия и в онтологии и в гносеологии опирается на традицию христианского неоплатонизма. Русская традиция мысли хотя и стимулировалась немецкой мыслью, но постепенно становилась все более и более платонической, это касается и учения Лосского о ценностях: «в настоящей книге используются немецкая терминология и методология, но ее теория, по сути, является хри-

---

\* Уильям Генри Данфи (William Henry Dunphy; 1905–1985) — американский протестантский богослов, изучал русскую религиозную философию (прежде всего, интересовался философией Владимира Соловьева: William H. Dunphy. *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyev*. University of Chicago Press. 1939). Книга, о которой упоминает Лосский: Dunphy William H. *The living temple*. Milwaukee: Morehouse publishing Co., 1933.

стианским неоплатонизмом. Это не новое развитие гегелевской теории метафизики и ценности. Эта теория не является гегелевской» [9, с. 10]. Во второй части Джон Маршалл раскрывает основные положения концепции Лосского через близкие западному мышлению примеры и приходит к выводу о связи учения Лосского о ценностях с идеями Четвертого Евангелия: «это учение о ценности как полноте жизни, и о полноте жизни как об участии твари в Жизни Самого Бога, и об участии как совместной жизни в Царстве Божиим, — это учение, говорю я, является концепцией, которая в своей классической форме встречается в Четвертом Евангелии» [9, с. 214].

В парижском архиве Н. О. Лосского хранятся перепечатанные на машинке различные отзывы на книгу Лосского и Маршалла из таких периодических изданий, как: англиканская газета «Church Times» (1935), квакерский журнал «The Friend» (1935), обзорный журнал «Oxford Magazine» (1935), издание «The Baptist Times» (1935), литературное обозрение «The Times Literary Supplement» (1936), газета «Warrington Examiner» (1935) и др. В большинстве обзоров работа Лосского «Ценность и бытие» оценивается весьма высоко, а сам автор признается талантливым философом, «одним из самых передовых и плодovitых умов современности» [2]\*. В то же время отмечается, что книга является достаточно сложной для понимания, несмотря на пояснения Джона Маршалла. Еще один интересный факт — в некоторых рецензиях отмечается, что книга «Ценность и бытие» имеет в значительной степени теологический характер и в этом «она сильно отличается от философской литературы в целом» [2]\*\*.

Непростой оказалась судьба и у книги Лосского «Условия абсолютного добра», в которой были изложены основы этики. В эмиграции Лосский поддерживал отношения с И. И. Фондаминским (Бунаковым), которого характеризовал как религиозного человека, обладающего широким кругозором и интересующегося философией [6, 227]. Благодаря Фондаминскому была напечатана труд Лосского «Типы мировоззрений» издательством «Современных записок» (созданным по инициативе Фондаминского). Как пишет Лосский в своих «Воспоминаниях», перед Второй мировой войной Фондаминский

«основал издательство для печатания научных и философских трудов, он принял мою этику и собирался издать ее в начале 1940 года, но война погубила это издательство, а потом нацисты убили и самого Фондаминского. Этика моя “Условия абсолютного добра” была напечатана в “YMCA-Press” в 1949 году» [6, с. 227].

В данном фрагменте Лосский пишет об издании книги на русском языке, но еще в годы пребывания в Братиславе (с 1942 г.) книга была переведена на словацкий язык благодаря совместным усилиям самого Лосского и молодого талантливого философа Йозефа Диешки (ставшим впоследствии последователем идей Лосского). Й. Диешка служил при кафедре философии в Университете имени Яна Амоса Коменского в Братиславе, где работал и сам Лосский:

---

\* The problem of values. Christian World, 8.08.1935 г. Материалы архива Н. О. Лосского

\*\* Extract from Warrington Examiner, London, August 17, 1935. Материалы архива Н. О. Лосского.

«Я предложил ему перевести вместе со мною мою не напечатанную еще книгу «Условия абсолютного добра» (основы этики) на словацкий язык. Прочитав вместе с ним предложение по-русски, я передавал его на чешском языке, а Диешка переводил его с чешского на словацкий. На летние каникулы он уезжал к своему отцу, зажиточному крестьянину, жившему в деревне километрах в двухстах от Братиславы в живописной местности. Мы наняли комнату в той же деревне, и в течение лета Диешка и я перевели мою книгу. В результате этой работы Диешка овладел русским языком, а я словацким. Лекции свои я писал по-русски; над русскими строками я писал словацкий перевод. Для исправления моего перевода в трудных местах я приглашал за небольшую плату студента карпаторосса Михаила Михайловича Заречняка, который был завзятым русофилом и хорошо знал русский язык» [6, с. 251].

Книга «Условия абсолютного добра» на словацком языке была опубликована обществом «Словацкая матица» (Matica Slovenska) в 1944 г. Как мы видим, при всех сложностях, с которыми приходилось сталкиваться Лосскому при подготовке своих работ к публикации, в самые сложные периоды жизни огромную помощь в издании, переводе, распространении идей русского философа ему оказывали поклонники и почитатели его таланта.

Существовала еще практика, когда книга (или часть ее тиража) печаталась по подписке: делался анонс книги, рассылался заинтересованным лицам, желающие приобрести книгу могли заранее сообщить об этом автору. Анонсы планируемых к изданию книг могли публиковаться в периодической печати, рассылались в издательства. В архиве Н. О. Лосского хранится несколько подобных анонсов книг (например, планируемого издания книги Лосского «История русской философии» на французском языке). Публикуемый ниже текст «Резюме книги “Основы этики”» (речь идет о книге «Условия абсолютного добра. Основы этики») также найден в парижском архиве Н. О. Лосского.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Архив «YMCA-Press» [неопубликованные материалы]. Les Éditeurs Réunis, Париж.
2. Архив Н. О. Лосского [неопубликованные материалы]. l'Institut d'études slaves, Париж.
3. Бердяев Н. А. Н. Лосский. Свобода воли. YMCA-Press, Paris. // Путь. — 1927. — № 6. — С. 130–131.
4. Зеньковский В. В. Н. О. Лосский: Ценность и бытие. YMCA-Press 1931. // Путь. — 1931. — № 30. — С. 89–91.
5. Левицкий С. А. Н. О. Лосский // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под редакцией Н. П. Полторацкого. — Питтсбург, 1975. — С. 269–277.
6. Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. — М.: Викмо — Русский путь, 2008.
7. Лосский Н. О. Письма к Фрицу Либу (1928–1936). Публикация Владимира Янца // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Под редакцией М. А. Колерова. — М.: Модест Колеров, 2017. — С. 762–785.

8. Jessop T. E. Freedom of Will. By N. O. Lossky, Professor of Philosophy in the Russian University of Prague. Translated by Natalie Duddington. (London: Williams & Norgate. 1932). *Philosophy* 8 (29): 115–116.

9. Lossky N. O. and Marshall S. J. *Value and Existence*. London. George Allen & Unwin Ltd. 1931.

10. Moore H. J. Natalie Duddington and perceptual knowledge of other minds // *Studies in East European Thought* (2023). <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09592-4> (дата обращения: 25.05.2024)

## REFERENCES

1. YMCA-Press Archive [unpublished materials]. Les Éditeurs Réunis, Paris.  
2. Archive of N. O. Lossky [unpublished materials]. l'Institut d'études slaves, Paris.  
3. Berdyaev N. A. N. Lossky. Free will. YMCA-Press, Paris // *Path*. — 1927. — № 6. — Pp. 130–131.

4. Zenkovsky V. V. N. O. Lossky: Value and being. YMCA Press 1931. // *Path*. — 1931. — № 30. — Pp. 89–91.

5. Levitsky S. A. N. O. Lossky // *Russian religious and philosophical thought of the XX century*. Collection of articles edited by N. P. Poltoratsky. — Pittsburgh, 1975. — Pp. 269–277.

6. Lossky N. O. *Memoirs. Life and the philosophical path*. — M.: Vikmo — Russian Way, 2008.

7. Lossky N. O. Letters to Fritz Lieb (1928–1936). Publication by Vladimir Yanzen // *Studies on the history of Russian thought [13]: Yearbook for 2016–2017 / Edited by M. A. Kolerov*. — M.: Modest Kolerov, 2017. — Pp. 762–785.

8. Jessop T. E. Freedom of Will. By N. O. Lossky, Professor of Philosophy in the Russian University of Prague. Translated by Natalie Duddington. (London: Williams & Norgate. 1932). *Philosophy* 8 (29): 115–116.

9. Lossky N. O. and Marshall S. J. *Value and Existence*. London. George Allen & Unwin Ltd. 1931.

10. Moore H. J. Natalie Duddington and perceptual knowledge of other minds // *Studies in East European Thought* (2023). <https://doi.org/10.1007/s11212-023-09592-4> (date of application: 05.25.2024).

*Лосский Н. О.*

## РЕЗЮМЕ КНИГИ «ОСНОВЫ ЭТИКИ»

Согласно гедонизму, цель каждого поступка есть удовольствие; согласно эвдемонизму, конечная цель поведения есть счастье как система жизни, в которой совокупность удовольствий перевешивает страдания. Все остальное содержание поступков даже и высшей духовной жизни, открытие истины, творение красоты, борьба за свободу и т. п., есть, по учению этих направлений, только средство для достижения удовольствия (см., напр., Спенсер, *The Principles of Ethics*, § 11). Анализ строения поступков открывает, что это учение — ошибочное: конечная цель всякого стремления есть какое-либо ценное бытие, а чувство удовольствия есть только отметка, только симптом того, что цель достигнута. Гедонисты и эвдемонисты ошибочно принимают симптом успешного достижения цели за самую цель.

Отправным пунктом для изложения своей системы этики автор данной книги избрал критику весьма распространенного вида эвдемонизма, именно биологический эвдемонизм\* Спенсера. Согласно Спенсеру, объективно жизнь есть процесс приспособления к среде, обеспечивающий самосохранение организма, а субъективно это развитие состоит в возрастании перевеса приятных чувствований над неприятными. При этом Спенсер считает бытие каждого живого существа онтологически обособленным от бытия других существ: сознание каждого существа он считает содержащим в себе только собственные психические переживания данного существа. Исходя из этих учений, он задается целью показать, как эволюция ведет к развитию бескорыстных поступков, т. е. подлинного альтруизма, состоящего в том, что живое существо становится способным совершать акты, цель которых есть доставление удовольствия другому существу или устранение страдания его; точно так же он задается целью объяснить, как возможно, напр[имер], пожертвование своею жизнью в борьбе за свободу. Такие явления он объясняет на основе своего психологического ассоциационизма, как следствие переноса чувств с первоначальной цели на средство, вследствие чего-то, что первоначально было

---

\* В тексте напечатано «эвдемонизм этики Спенсера» и затем слово «этики» зачеркнуто.

только средством, становится целью. Основным примером этого превращения средства в цель для него служит поведение скряги, который начинает копить имущество для удовлетворения своих биологических потребностей, а кончает тем, что умирает с голоду на сундуке с накопленными ценностями.

В действительности такого переноса ассоциаций, который превращал бы первоначально безразличное бытие в ценное, не может быть. Превращение средства в цель часто наблюдается, но объясняется оно тем, что в таких случаях бытие, первоначально использовавшееся только как средство, напр[имер] научное знание, имеет самостоятельную высокую ценность; по мере того как человек, пользуясь им как средством, открывает его самостоятельную ценность, оно превращается из средства в цель.

Спенсер полагает, что биологическая эволюция с законосообразною необходимостью ведет к развитию «органического альтруизма». Действительность вовсе не служит подтверждением спенсеровского оптимизма. В развитии земной жизни наблюдаются два противоположные процесса, с одной стороны, возрастание утонченных и организованных форм зла, а с другой стороны, возрастание героических проявлений добра\*, восходящих к святости. Явления, не объясненные биологическим эволюционизмом Спенсера, могут быть поняты лишь на основе более сложного миропонимания, которое можно назвать органическим конкретным идеал-реализмом (глава I).

Мировоззрение конкретного идеал-реализма разработано в следующих книгах Н. Лосского: «Мир как органическое целое», «Свобода воли», «Ценность и бытие», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (по-русски и по-английски). Для системы этики, именно для учения о совершенном\*\* абсолютном добре и возможности осуществления его, имеют значение следующие положения этого мировоззрения. Конечная цель стремлений каждого человека и каждой личности вообще есть абсолютная полнота бытия. Осуществленная абсолютная полнота бытия есть *Ens realissimum*\*\*\*, Бог. Бог есть не только совершенная полнота бытия, но и абсолютное добро во всех смыслах этого слова — абсолютная Истина, Любовь (нравственное добро), Красота, Свобода. В религиозном опыте Бог открывается нам как не только сверхличное начало, но и как Личный Бог; мало того, согласно Откровению, Он есть трехличное начало.

Догмат троичности, хотя он и не доказуем, может быть включен в состав философского мировоззрения, потому что он служит источником важных выводов не только о Боге, но и о ценностях, а также о строении и смысле мира. Конкретное единосущие (Konsubstantialität) Бога-Отца, Сына и Духа Святого, совершенная Любовь их друг к другу, совершенное единодушие Их творческой деятельности — в этих понятиях заключаются указания на конечную цель мира и условия существования совершенного добра в нем. Мир сотворен Богом для того, чтобы он мог принять участие в совершенном Божественном

---

\* В тексте после слова «проявлений» напечатано и затем зачеркнуто слово «духа».

\*\* Первоначально напечатано «современном», затем карандашом исправлено на «совершенном».

\*\*\* *Ens realissimum* (лат.) — реальнейшее сущее, содержание всей реальности (Бог).

доброе абсолютной полноты бытия. Эта цель может быть достигнута только личностью. Поэтому все сотворенные Богом существа суть личности, наделенные следующими свойствами, составляющими необходимое условие возможности достижения абсолютной полноты бытия. Все личности суть сверхвременные и сверхпространственные деятели, творящие свою жизнь в виде проявлений, имеющих временную (психические и психоидные процессы) или пространственно-временную форму (телесные процессы). Сверхвременный и сверхпространственный деятель есть субстанция, или лучше обозначать его словами субстанциальный деятель.

Каждый субстанциональный деятель, будучи сверхвременным, способен совершать поступки в настоящем времени на основании<sup>\*</sup> прошлого опыта ради предвосхищаемого ценного будущего; иными словами, действия его целестремительны (zielstrebig). Творческая сила деятелей сверхкачественна (überqualitativ); поэтому всякий деятель обладает формальной свободой, т. е. способен воздержаться от любого действия и заменить его другим поступком. Все субстанциальные деятели единосущны (konsubstantial), поскольку они являются носителями тождественных формальных принципов своей деятельности (принципы строения времени, пространства, математические идеи). В отличие от конкретного единосущия лиц Св. Троицы, это единосущие следует назвать отвлеченным (abstract): оно законосообразно обеспечивает только единую форму мира, а содержание поступков вполне зависит от свободной индивидуальной творческой силы каждого деятеля. Благодаря отвлеченному единосущию все деятели так тесно спаяны друг с другом, что способны к интуиции, т. е. непосредственному созерцанию душевной и телесной жизни друг друга, а также к симпатии или антипатии, любви или ненависти, направленной непосредственно на самую чужую жизнь.

Деятели, руководящиеся в своем поведении любовью к Богу, большею, чем к себе, и любовью к ближнему, равной любви к себе, суть члены Царства Божия. Они творят только абсолютные ценности, неделимые и неистребимые, — истину, нравственное добро, красоту и т. п. Они действуют вполне единодушно, так что каждый деятель творит нечто индивидуально своеобразное, но все их действия гармонически дополняют друг друга и создают органически целостное совершенное бытие. Такую деятельность можно назвать соборным творчеством. Взаимно дополняя друг друга и к тому же будучи допущены к участию в Божественной жизни, члены Царства Божия достигают абсолютной полноты бытия и безграничной материальной (содержательной) свободы. Тела их состоят из творимых ими чувственных качеств света, звука, тепла и т. п. без актов отталкивания, создающих непроницаемую объемность, т. е. грубую материальность; это — преображенная (verklärt), нематериальная телесность. Поэтому жизнь их имеет сполна сверхбиологический характер: они не имеют никаких<sup>\*\*</sup> физиологических потребностей и живут творением абсолютных положительных ценностей, т. е. бытия, которое есть добро для всех существ и во всех отношениях.

---

\* В тексте «основания», возможно опечатка.

\*\* Напечатано «таких», рукой исправлено на «никаких».

Будучи свободными, многие деятели избирают иной путь поведения, именно руководятся любовью к себе, большею, чем к Богу и ближним. Это себялюбие (эгоизм) исключает возможность совершенного единодушия, оно ведет к большему или меньшему обособлению деятелей от Бога и друг от друга. Самая телесность таких деятелей имеет в своей основе акты взаимного отталкивания, создающие непроницаемые объемы; это — грубо материальная телесность. Такое царство бытия можно назвать психо-материальным. Большинство действий в этом царстве направлено на осуществление относительных ценностей, т. е. такого бытия, которое в одних отношениях имеет положительную ценность, а в других отношениях — отрицательную. Члены этого царства очень часто проявляют друг к другу равнодушие или даже вступают во враждебные отношения, стесняющие жизнь друг друга. Будучи обособлены друг от друга и принуждены творить свою жизнь, пользуясь только своими единоличными силами, себялюбивые существа могут осуществлять только весьма упрощенные деятельности; иными словами, их материальная свобода становится весьма ограниченной. Самую низшую известную нам теперь ступень этого царства образуют такие субстанциальные деятели, как электроны или протоны с их однообразными актами отталкивания или притяжения. Такое существо не есть действительная личность: словами действительная личность следует называть существо, осознавшее абсолютные ценности и долженствование\* осуществлять их в своем поведении. Все деятели, не достигшие этой ступени, суть потенциальные личности. Не удовлетворяясь своею обедненной жизнью, они по мере накопления опыта вырабатывают все более сложные типы поведения и могут доразвиться до ступени действительной личности. Средством для достижения более высоких ступеней жизни служит образование союзов между деятелями: существо, достигшее более высокой ступени развития и выработавшее новый тип жизни, привлекает к себе деятелей низшего типа и объединяет их так, что они образуют его тело, служа ему органами. Таковы, напр[имер], следующие союзы: атомы, молекулы, одноклеточные организмы, многоклеточные организмы, социальные единицы, Земля и другие планеты, солнечные системы, наконец, вселенная. Один и тот же деятель, по мере накопления опыта, может сначала стоять во главе атома, потом молекулы, животного организма, далее стать действительной личностью, именно человеком, потом стать душой целого народа и т. д. Этот ряд восхождений к более сложной жизни можно назвать словом перевоплощение или словом метаморфоза, как это предложил Лейбниц. Мироззрение, утверждающее такое строение мира, можно назвать иерархическим персонализмом.

Все перечисленные союзы возможны не иначе, как на основе частичного преодоления эгоизма, однако в нашем царстве бытия они предпринимаются все же главным образом с эгоистическими целями; поэтому полного единодушия даже и между членами союза быть не может; следствием различных дисгармоний союза со средою и даже членов союза между собою являются различные несовершенства, уродства, болезни и, наконец, распад союза, т. е. телесная смерть и переход членов союза к новым условиям жизни.

---

\* Напечатано «долженствовавшее», исправлено на «долженствование».

Основное зло в мире есть нравственное зло, именно грех себялюбия, представляющий собою нарушение ранга ценностей. Все остальные виды зла, всевозможные несовершенства, суть зло производное, естественное следствие распадов, разрывов, дисгармоний, вносимых в мир себялюбием. К счастью, однако, как бы ни был глубок эгоизм деятеля, все же он никогда не бывает абсолютным. В самом деле, каждое стремление имеет целью усвоение или творение какого-либо ценного бытия, которое имеет в себе положительные стороны, ценные не только с эгоистической точки зрения и заслуживающие любви сами по себе. Это особенно ясно в высших деятельности; напр[имер] честолюбивый художник (Künstler) творит художественное произведение для удовлетворения своего честолюбия\*, но вместе с тем в составе мотивов его творчества есть и струя бескорыстной любви к красоте. По мере накопления опыта деятель все более знакомится с такими высшими, главное, с абсолютными ценностями, начинает любить их, все более очищается от себялюбия и, наконец, дойдя в своем развитии до порога Царства Божия, удостоивается того акта Божия, который вводит его в Царство Божие и может быть назван обожением (θεωσις, deificatio) по благодати (Gnade) (глава II).

В Царстве Божиим деятель сполна реализует свою индивидуальность, именно осуществляет своеобразное творчество, неповторимое и незаменимое никакими творческими актами других тварных индивидуумов. Всякий деятель, как существо сверхвременное, антиципирует инстинктивно свое будущее индивидуальное совершенство; оно является для него критерием оценки поведения, т. е. служит ему индивидуальной нормативной идеей в форме более или менее ясного или смутного голоса совести. Этот голос, идущий из Царства Божия, соответствует воле Божией. Система этики, возводящая руководство поведением к этому началу, может быть названа нормативную теомною этикою.

Конечная цель, способная дать действительное и полное удовлетворение каждому субстанциальному деятелю нашего царства бытия, состоит в том, чтобы, пользуясь своими первозданными свойствами, которые суть образ Божий в нас, совершенствоваться в добре, удостоиться обожения по благодати и таким образом осуществить подобие Божие (глава III).

В развитии дочеловеческой природы уже можно найти предвестники нравственности. П. Кропоткин, путешествуя по Восточной Азии, пришел на основании своих наблюдений к убеждению, что не борьба за средства существования между представителями одного и того же вида животных, а, наоборот, взаимная помощь и даже помощь друг другу животных разных видов есть явление, широко распространенное в природе (см. об этом его книгу «Взаимная помощь как фактор эволюции»). Не следует, однако, упускать из виду, что существует и темный лик природы, напр[имер], поведение паразитов и даже строение тела у некоторых из них имеет отвратительный характер (глава IV).

Процесс развития субстанциальных деятелей, осуществляемый путем свободного искания и творения новых способов жизни, крайне сложен, разнообразен, полон ошибок, движений вверх к добру и временных отступлений

---

\* В тексте до слова «честолюбия» напечатано «самолюбия», затем зачеркнуто.

вниз к злу. Обладая ограниченными силами, несовершенные существа руководятся в своем поведении не целостным идеалом совершенства, а тою или другою группою ценностей, избранных ими преимущественно перед другими видами ценностей. Поэтому различные народы, различные исторические эпохи, даже сословия и классы вырабатывают различные кодексы морали. Эти кодексы имеют характер различных односторонностей и частных искажений добра, вызванных приспособлением к ограниченности сил падшего существа. Поэтому множественность кодексов морали не есть доказательство в пользу этического релятивизма; этика может установить единство конечной цели поведения, единую систему ценностей и единство нравственности, несмотря на множественность кодексов, соответствующих различным ступеням развития существ (глава V).

Даже ненависть Сатаны к Богу и его борьба против Бога есть явление, производное из его гордыни, ведущей на путь, несогласимый с идеалом абсолютного совершенства. Поэтому жизнь сатаны полна разочарований, неудач и все возрастающего адски мучительного недовольства своею жизнью, так что имеются достаточные основания утверждать, что в конце концов даже и сатана преодолет свою гордыню и вступит на путь единого для всех существ добра (см. об этом трактат св. Григория Нисского *De hominis orificio* («О составе человека») (глава VI)\*.

Нравственная ответственность действительной личности абсолютна: личность ответственна не только за мотивы своего поведения, как это устанавливает *Gesinnungsethik*, но и за объективное содержание своих поступков, как этого требует *Erfolgsethik*\*\* . Никакие ссылки на свои недостатки, напр[имер] ограниченность знания, глупость, болезнь, неловкость и т.п. не являются полным извинением несовершенного поступка, потому что все недостатки личности суть следствие ее собственного греха, себялюбия (гл. VII).

Строение мира и каждого субстанциального деятеля обеспечивает имманентные санкции нравственного закона. Основная всеобщая санкция такова: конечная цель всякой личности есть совершенная полнота бытия;

---

\* Название трактата св. Григория Нисского «Об устройении человека» (*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, De orificio hominis*)

\*\* При издании работы Н. О. Лосского «Условия абсолютного добра» (Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. — М: Политиздат, 1991.) данные понятия были переведены с немецкого языка как: *Gesinnungsethik* — этика намерения (этика мотивов), *Erfolgsethik* — этика результата (этика поступков). А. Н. Круглов пишет о ряде проблемных кантовских терминов, среди которых *Gesinnung*: «трудность в переводе и понимании этого кантовского понятия усиливается сложившейся традицией перевода и восприятия двух типов этики в первой половине XX в.», Макс Вебер начал (в своем докладе «Политика как призвание и профессия), далее Макс Шелер подхватил «противопоставление так называемой *Gesinnungsethik*, обычно переводимой в данном контексте как «этика убеждений», так называемым «этике успеха» (*Erfolgsethik*) или «этике ответственности» (*Verantwortungsethik*)». См. подробнее: Круглов А. Н. О роли умонастроения (*Gesinnung*) в этике и философии религии Канта // Кантовский сборник. — 2019. — Т. 38. — № 3. — С. 32–55; Давыдов Ю. Н. Этика убеждения и этика ответственности: Макс Вебер и Лев Толстой // Этическая мысль. — М.: ИФ РАН, 2006. — Вып. 7. — С. 83–109.

все поступки себялюбивых деятелей<sup>\*</sup> несовершенны и потому осуществляют бытие более или менее далекое от полноты бытия, а потому хотя бы отчасти они сопутствуются чувством неудовлетворения. Это чувство побуждает искать новых лучших способов жизни и ведет к развитию, доводящему деятеля рано или поздно до такой ступени развития, когда он, поднявшись на уровень действительной личности, становится способным сознавать голос совести и переживать или угрызения совести, сопутствующие адски мучительными переживаниями<sup>\*\*</sup>, или жгучее раскаяние, вполне отсекающее дурную черту характера и исцеляющее душу. К этим непосредственным санкциям присоединяются еще производные санкции в виде всевозможных<sup>\*\*\*</sup> несовершенств и бедствий, являющихся следствием общей дисгармонии психо-материального царства вследствие распадов, вызванных в нем себялюбием деятелей.

К числу производных имманентных санкций принадлежит обратное отношение между рангом ценности и силою ее: в нашем психо-материальном царстве чем более ценно какое-либо бытие, тем более оно хрупко, тем более оно зависит от бытия, низшего по своей ценности, напр[имер] духовное творчество зависит от здоровья, питания и т. п. условий. Отсюда возникают бесчисленные драмы в нашей жизни.

К имманентным санкциям присоединяются еще внешние санкции в виде педагогических, общественных и государством установленных наказаний.

Добрые поступки также сопутствуются имманентною санкциею в форме чувства удовлетворения, которое имеет различные ступени глубины [смотря по содержанию поступка]<sup>\*\*\*\*</sup> и большей или меньшей связи его с индивидуальным целым личности. Высшие ступени этого удовлетворения суть чувство счастья, а в Царстве Божием — блаженство (глава VIII).

Борьба со злом иногда нравственно обязывает нас применить силу для защиты жертвы от злодея или даже для защиты самого злодея от крайних проявлений его злой воли. Учение Льва Толстого о непротивлении злу силою всесторонне опровергнуто в «Трех разговорах» Вл. Соловьева и в книге «О сопротивлении злу силою» И. А. Ильина, который показывает, что нельзя смешивать понятия «насилие» и «применение силы». Во всяком случае однако применение силы для пресечения зла есть один из случаев драматизма нашей нравственной жизни: нам приходится иногда прибегнуть к силе за неимением других средств борьбы со злом вследствие недостатка знания и умения, обусловленных нашею ограниченностью, которая есть следствие нашего греха себялюбия.

Крайняя ступень зла есть ненависть к Богу и богоборчество, возникающее на основе гордыни. Опаснее всего то, что гордыня развивается иногда в связи с возрастанием духовных сил и талантов. Средством, предотвращающим воз-

---

\* В тексте напечатано: «все поступки себялюбивых деятелей нравственно несовершенны», слово «нравственно» ручкой зачеркнуто.

\*\* В тексте «переживаниями» — опечатка.

\*\*\* В тексте напечатано «невозможных», исправлено на «всевозможных».

\*\*\*\* Напечатано «и (или «в»)) связи с строением поступка» затем зачеркнуто и написано от руки неразборчиво ««смотря на содержание» или «смотря по содержанию».

никновение этого порока, служит развитие в себе христианского смирения, именно сознания того, что подлинное возрастание в добре и искупление от зла нам удастся не своими единоличными силами, а лишь при благодатной помощи Божией. Подлинное смирение глубоко отлично от самоуничижительного комплекса малоценности: оно освобождает от склонности завистливо сравнивать себя с другими людьми и, следовательно, исцеляет от комплекса малоценности (глава IX).

Всякая личность есть индивидуум, неповторимый и незаменимый другими тварными личностями. Каждый член Царства Божия осуществляет сполна свою индивидуальность, реализует свою всеобъемлющую абсолютную самоценность. Все остальные абсолютные ценности, нравственное добро, красота, истина, свобода, суть лишь частичные самоценности: они имеют смысл только как аспекты жизни личных существ. Всякая абсолютная ценность заслуживает любви, но из сказанного ясно, что высший вид любви есть любовь к индивидуальной личности. Любовь одного лица к другому лицу есть приятие всей его индивидуальности чувством и волею в такой мере, что жизнь любящего сливается с жизнью любимого в одно целое. Такую онтологическую теорию любви разработал от. П. Флоренский в книге «Столп и утверждение истины». В нашем царстве бытия индивидуальная личная любовь есть явление редкое, потому что постигнуть индивидуальное ядро личности в ее упадочном вследствие себялюбия состоянии — дело не легкое. Наиболее благоприятна для воспитания способности к индивидуальной [личной]\* любви семья.

Человек, руководящийся индивидуальной личной любовью, тонко\*\* подмечает своеобразие жизненных положений любимого существа и совершает в его пользу поступки, на которых также лежит печать индивидуальности, так что они не могут быть подведены под общие нормы. Учение об этих высших проявлениях нравственности есть дело конкретной этики в отличие от этики закона (глава X).

Будучи интимно связан со всем миром и даже посредством Богочеловека Иисуса Христа с Самим Господом Богом, человек встречает на каждом шагу со стороны других существ содействие добру или соблазны к злу. Особенно значительны содействия к возрастанию в добре, исходящие от Церкви, как Тела Христова, от Бога и от Царства Божия. Но весьма значительны и соблазны к злу, исходящие от злой силы. Достоевский тонко изобразил это влияние в «Преступлении и наказании». Как только у Раскольникова сложилось убеждение, что необыкновенные люди имеют право на преступление, вся совокупность внешних впечатлений как бы услужливо подсовывалась какою-то невидимой рукою в направлении, подстрекающем к убийству ростовщицы (глава XI).

Зависимость высших духовных и душевных деятельностей от низших ступеней природы, обратное отношение между рангом ценности и силою ее, о котором говорят М. Шелер и Н. Гартман, не есть всеобщий закон строения мира: она существует только в нашем упадочном царстве психо-материального бытия, где материальная свобода личности вследствие взаимного обособления

---

\* Неразборчиво.

\*\* Напечатано «только», исправлено на «тонко».

сущест, вызванного себялюбием, ограничена. В Царстве Божием, где существует совершенное единодушие всех членов его и где тело преобразено, так что вся жизнь имеет сверхбиологический характер, дух является господином низших ступеней природы и тело есть послушное орудие выражения духовных процессов. Такая сила духа есть нечто нормальное, т. е. соответствующее замыслу Божию о мире, а наша немощь, наборот, есть аномалия, созданная нами самими, поскольку мы вступили на путь греха, т. е. себялюбия (глава XII).

Идеально совершенный общественный строй, соответствующий требованиям нравственности, должен обеспечить каждому члену общества духовные и материальные условия нормального развития, ведущего к порогу Царства Божия.

В странах с высоко развитою техникою замечается в мирное время<sup>\*</sup> такое явление: производство возрастает, а число рабочих, необходимых для него, падает, и миллионы людей страдают от безработицы. Отсюда является необходимость выработать новый экономический порядок. Высокая техника производства должна быть дополнена высокою и притом своеобразною новою техникою распределения, по крайней мере, некоторых материальных благ. Особенно глубокое изменение состава общества должно произойти путем увеличения числа лиц, занятых интеллектуальным трудом, врачей, педагогов, учёных, артистов, религиозных деятелей (глава XIII).

Персонализм, утверждающий свободу и потому самостоятельное развитие каждого существа, дает право сочетать в одно целое многие утверждения философов, признающих прогресс, со многими утверждениями философов, отрицающих его. Под словом прогресс<sup>\*\*</sup> я разумею постепенное поднятие мировых существ на все более высокие ступени совершенства, имеющие целью достигнуть порога Царства Божия и удостоиться обожения. В Царстве Божием прогресса нет, потому что творческая активность членов его бесконечно разнообразная и неиссякаемая, всегда предельно совершенна. В нашем психоматериальном царстве бытия существуют два пути — возрастание в добре, возводящее бесконечно высоко к Богу, или временное возрастание в зле, могущее дойти до бесконечного сатанинского удаления от Бога. Возможно, что некоторые существа проделали весь путь от  $-\infty$  до  $+\infty$  в отношении к Богу. Следовательно, прогресс и регресс существуют в нашем царстве в грандиозных размерах. Но это не значит, что в человеческой жизни на Земле мы можем наблюдать такой диапазон прогресса. Согласно иерархическому персонализму и учению о перевоплощении, существа, достигшие в человеческой жизни известной ступени совершенства, выходят из состава человечества, а с другой стороны на уровень человечности поднимаются существа из дочеловеческой природы, им приходится начинать в себе развитие человечности с начала. Поэтому в истории человечества наблюдается прогресс с очень небольшим диапазоном и притом нередко с временными возвратами к варварству и примитивизму (глава XIV).

---

\* В тексте «в мирное время замечается» ручкой изменено положение слов.

\*\* Перед словом «прогресс» напечатано и затем зачеркнуто слово «процесс».

# ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

DOI 10.25991 / RPH.2024.7.1.010

УДК: 930.1

*Р. В. Савинов\**

## «ГРЕЧЕСКИЙ СЛЕД»: ПРОБЛЕМА ВЛИЯНИЯ ВИЗАНТИИ НА РАЗВИТИЕ РУСИ-РОССИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ Статья первая

В статье рассматривается трактовка влияния Византии на становление российской культуры и государственности в российской историографии XVIII в. Данный вопрос актуален с точки зрения описания формирования механизмов исторической легитимации европейского пути развития России и объяснения тех мотивов, что сподвигли первых российских историков (В. Н. Татищева, М. В. Ломоносова и др.) столкнуться в ходе обсуждения «варяжского вопроса». Показано, что для объяснения того, как понималась Византия отечественной историографией, необходимо понять, каковой она виделась зарубежным историкам, от построений которых стоят в зависимости отечественные исследователи. Своеобразным финалом развития историографии XVIII в. и трактуемой нами темы является философия русской истории П. Я. Чаадаева, который вскрыл проблемность построений отечественных историков и показал их противоречия.

**Ключевые слова:** история, Византия, Россия, норманнизм, философия истории, историософия, историография.

*Savinov R. V.*

*THE "GREEK TRACE": THE PROBLEM OF THE INFLUENCE OF BYZANTIUM  
ON THE DEVELOPMENT OF RUSSIA IN RUSSIAN HISTORIOGRAPHY*

*Article One*

The article examines the interpretation of the influence of Byzantium on the formation of Russian culture and statehood in the Russian historiography of the 18<sup>th</sup> century. This issue

---

\* Савинов Родион Валентинович — канд. филос. наук, доцент; Русская Христианская Гуманитарная Академия им. Ф. М. Достоевского; г. С.-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; savrodion@yandex.ru

Savinov Rodion V. — Cand. of Philos. Associate Professor; Russian Christian Humanitarian Academy named after F. M. Dostoevsky; St. Petersburg, Fontanka nab., 15, lit. A; savrodion@yandex.ru

is relevant from the point of view of describing the formation of mechanisms of historical legitimization of the European path of development of Russia, and explaining the motives that prompted the first Russian historians (Tatishchev, Lomonosov, etc.) to face during the discussion of the "Varangian question". It is shown that in order to explain how Byzantium was understood by Russian historiography, it is necessary to understand how it was seen by foreign historians, on whose constructions domestic researchers depend. A peculiar finale of the development of historiography of the 18<sup>th</sup> century and the topic we are treating is the philosophy of Russian history by Petr Chaadayev, who revealed the problematic of these historical constructions and showed their contradictions.

**Keywords:** history, Byzantium, Russia, Normanism, philosophy of history, historiosophy, historiography.

Проблема византийского влияния на развитие древнерусской культуры и самой Руси-России как целостной культурной общности представляет собой существенную проблему как российской историографии, так и философии российской истории, призванной дать концептуальное объяснение динамики развития государственности и цивилизационных принципов, на которых строится история России. Однако именно здесь мы сталкиваемся с рядом очевидных проблем, которые существенно усложняют исходную задачу. С одной стороны, российская историография и основанные на ней историософские построения тем или иным образом отвечают на вопрос о том, что такое сама Россия, тем самым исходно концептуализируя массу исторического материала в модель, призванную показать те или иные существенные признаки той исторической общности, которая развилась на территориях, заселенных восточными славянскими племенами. Однако, с другой стороны, поиск истоков этой общности выводил неизбежно на вопрос о внешних влияющих факторах, значение и следы влияния которых требовалось также выяснить и определить в массе исторического материала. Таким образом, мы имеем в случае анализа влияния Византии и Русь-Россию столкновение двух концептуальных моделей, призванных обобщить существенные признаки обеих исторических общностей (греческой и российской) и установить возможность влияния со стороны одной и апроприации такого влияния со стороны другой.

Неизбежно мы сталкиваемся и с третьей проблемой в связи с первыми двумя. Российская историография и историософия находились под непосредственным влиянием различных западноевропейских построений как философского, так и исторического порядка: не только лица, подготавливавшие к профессорскому званию в области философии, отправлялись в зарубежные стажировки, но и историки, усваивая в европейских университетах взгляды, оценки и информацию, которые были характерны для их западных учителей. Этот фактор приобретает особое значение потому, что образ Византии, который сложился в европейской науке, оказывал непосредственное влияние на то, как оценивалось византийское влияние отечественными исследователями, что, в свою очередь, создавало предпосылки для более фундаментальных историософских оценок византийского влияния в истории России.

Итак, уже в приближении к данной теме мы обнаруживаем, что сталкиваемся в данном случае не только с аналитическим или историографическим описанием того или иного аспекта отечественной культуры, но с целым ком-

плексом составляющих, которые имеют неоднородные предпосылки, уходящие своими корнями отчасти в европейскую историографию. И, ко всему прочему, также не следует пренебрегать также присутствием и двух других влиятельных идейных факторов: с одной стороны, нередко проявляющейся политической ангажированностью российской историографии (и нередко — историософии), выполняющих задачи политической аналитики, особенно в XIX в., с другой стороны, фактором непосредственной конфессиональной ангажированности, в результате чего Византия и византийское влияние выступали как элемент более общей апологетической или критической картины российской истории. Данное обстоятельство могло проявляться в большей или меньшей степени, однако, так или иначе присутствовало даже в советских трактовках значения Византии, поскольку религиозный выбор, сделанный в X в. киевскими князьями, означал включение в определенную систему политических и идеологических конструкций, которые затем в течение столетий влияли на развитие России. (Характерные умолчания М. Н. Покровского, который предпочитает больше говорить о влиянии скандинавских и германских обычаев на развитие Руси, приводят его, однако, к необходимости вернуться к теме греко-русских отношений впоследствии при разговоре о Московском царстве.)

Все это означает, что, говоря о любой трактовке отношений Византии и Руси-России, тем более — обсуждая включение этих отношений в более широкий контекст историософских построений, мы неизбежно будем вынуждены оценивать также и указанные выше факторы, деконструируя соответствующую концепцию и выявляя те предпосылки, которые она внутри себя заключает, при этом также принимая во внимание то, как она влияла на последующие трактовки, которые или поддерживали ее, или ей оппонировали. Также в начале исследования мы приведем предварительную пока типологизацию тех концепций, которые мы будем обсуждать далее, развивая высказанную выше мысль об их сложносоставности, прежде всего не описательной, а конструктивной задаче этих построений:

а) ранний этап развития российской историографии, который связывают в именах первых историков (В. Татищева, М. Щербатова и др.), который характеризуется сложным и в значительной мере негативным отношением к Византии и ее влиянию на Русь-Россию, что было отражением того понимания Византии, какое было сформулировано европейской историографией XVII–XVIII вв. Данная тенденция достигает своей закономерной кульминации в историософии П. Я. Чаадаева и в историческом построении Н. М. Карамзина;

б) вместе с тем, оппонирование как Чаадаеву, так и Карамзину приводит к переоценке значения русско-византийских связей, отчасти под влиянием развития церковной историографии (работы Голубинского, Макария (Булгакова) и др.), отчасти из-за формирования более комплексного и глубокого понимания древнерусской культуры, которая начинает рассматриваться как самостоятельная величина. Споры славянофилов и западников в этом отношении скорее способствовали также привлечению внимания к Византии в качестве уникального ретранслятора культурных традиций, что также совпало с переоценкой византийской истории и в европейской историографии;

в) с 1880-х гг. начинается новый этап развития как российской историографии. Она становится все более ориентированной на сбор и обобщение актуальной исторической информации о Византии и восточно-христианском культурном ареале в целом, так и российской историософии, которая начинает стремиться к проспективному видению того, какие следствия для российской культуры несет ее связь с Византией. В качестве своеобразных итогов этого движения становится, с одной стороны, модель «неопатристического синтеза» и «русского византизма», которая, формируясь уже в начале XX в., оказалась развита в русской эмиграции, с другой стороны, масштабными историческими построениями, учитывающими сложный составной характер русской культуры (Г. В. Вернадский, И. Грабарь, Л. Гумилев).

## 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА РОССИЙСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

«Рождение исторической науки в России» принято относить к началу или второй четверти XVIII в., когда происходит качественный скачок в представлениях об истории и о задачах историописания. Известный исследователь М. А. Алпатов указывает на В. Н. Татищева:

«Рационалистическая концепция раннего просветительства, изложенная автором, соединяется с критически отобранным фактическим материалом русских источников. В этом состоит решающий момент, который сделал Татищева первым русским историком. <...> Соединение исторической теории с фактами действительности и есть рождение исторической науки. В России эта заслуга принадлежит Татищеву» [1, с. 7, 402].

Надо, однако, отметить, что впоследствии автор немалое внимание уделил институциональным особенностям организации науки в послепетровское время, признав, что ключевые дискуссии, формировавшие основания для развития научной истории, такие как «варяжский вопрос», определялись внутренними факторами академического пространства [2, с. 9–81]. Можно, впрочем, и не соглашаться с данной точкой зрения, поскольку в XVIII в. принципы исторической критики только формировались, аналитические подходы еще не были разработаны, и исследователи нередко руководились политическими интересами покровителей и конъюнктурными моментами [7, с. 15–104; 4, с. 3–31]. Однако анализ наш с какой-то фигуры необходимо начать, и мы для этой роли выбираем именно В. Татищева как автора, чьи труды претендовали на большую роль, чем просто краткий синопсис событий на территориях, находящихся к XVIII в. под властью России.

Для того чтобы иметь возможность сопоставить между собой различные построения, мы, кроме общеконцептуальных предпосылок (когда автор прямо высказывает ту или иную оценку влияния Византии на различные аспекты жизни России), вводим также категорию *маркерных событий*, трактовка которых будет своего рода иллюстрацией и контрольным материалом к описанию и анализу позиции того или иного автора. Представляется, что такими

маркерными событиями в контексте рассматриваемой темы могут стать ряд эпизодов из истории Руси:

- 1) эпизоды походов ранних князей на Византию (походы кн. Олега и Игоря),
- 2) крещение Руси при князе Владимире Святославиче,
- 3) оценка взятия Константинополя турками в 1453 г.

Трактовки этих событий покажут, как оценивает тот или иной автор влияние Византии, а также каким образом видится ему механизм такого влияния, если данный вопрос как-то им оказывался освещен, поскольку ранняя историографическая традиция, сформированная в сложной и весьма политизированной общественной среде российского Просвещения, не в последнюю роль стремилась к решению идеологических задач обоснования европейского пути России и равного с европейскими монархами достоинства ее правителей [12]; [10].

Вторым шагом, прежде, чем обратиться к изучению материалов российской историографии, необходимо кратко описать тот взгляд на Византию, что был разработан в зарубежной историографии, под непосредственным влиянием которой находились российские историки и мыслители.

Взгляд этот определялся, с одной стороны, наследием средневековой традиции, с точки зрения которой Римская империя как универсальная историческая структура всегда сохраняет свое существование, лишь меняя свой центр и состав населения, причем соответствующие изменения оказываются определены не столько внутренними историческими факторами, сколько провиденциально, тем самым формируя специфическую теологию истории. С другой стороны, видя в Византии «Новый Рим», европейские историки не могли не отметить того, что исторический центр, сместившись на Восток после кризиса, вызванного Великим переселением народов III–V вв., затем, со времен Карла Великого, вновь возвратился на Запад, что выразилось в итоге в реставрации Римской империи германским королем Оттоном I в 961 г. Таким образом, статус «Нового Рима», который приобрел Константинополь, оказался поколеблен тем, что имперский центр формально вернулся в Рим прежний, италийский. Третьим моментом, сыгравшим едва ли не ключевую роль для становления европейской историографии, стали Реформация и политическое галликанство, основная историософская мысль которых заключалась в том, что в результате «развращения» Рим больше не может претендовать на то, чтобы исполнять роль «мирового центра», и эта роль закономерно переходит к новым центрам: Парижу в галликанстве или германским государствам в протестантском понимании перехода имперского достоинства (в концепции Матфея Флация) [3].

Таким образом, для западноевропейского мышления было естественно представление о Византии как прямом преемнике Римской империи или как о самой Римской империи, альтернативной той, что была восстановлена на Западе, однако она понималась как государство, проигравшее политическую и историческую конкуренцию с Западной империей, в результате чего в 1453 г. она и исчезла, будучи завоевана турками. Эта негативная оценка Византии была сформулирована Ш. Монтескье в трактате «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734), ставшем концептуальной основой для будущей

конструкции «Духа законов». В этой работе Монтескье пишет, что «история Греческой империи (так мы будем называть в дальнейшем Римскую империю) есть не что иное, как непрерывная цепь возмущений, мятежей и предательств» [15, с. 373], и «наиболее отравленный источник всех бедствий греков заключался в том, что они никогда не знали природы и пределов духовной и светской власти; это привело к тому, что и с той, и с другой стороны постоянно впадали в заблуждения» [15, с. 383], в результате чего «при последних императорах империя, ограниченная предместьями Константинополя, кончилась, подобно Рейну, который кажется не больше ручья, теряясь в океане» [15, с. 389].

Оценка, данная Византии Монтескье, оказалась признана в европейской историографии Просвещения: представление о ней как обломке Рима, который влечит жалкое существование и деградирует от века к веку, нашло широкое признание [22, с. 587] и в итоге стало общим местом, что «Империя Константинопольская, клонившаяся к своему падению, представляет всегда позорище слабости, глупости, суеверия, беззаконий и мятежей» [13, с. 329]. Именно оно было положено в основу грандиозной исторической картины, нарисованной Э. Гиббоном в его «Истории упадка и разрушения Римской империи» (1776–1789). В завершающем 6-м томе Гиббон рисует апокалипсическую картину не только глубокого морального разложения и управленческого бессилия, но и негативного влияния на окружающие народы, которые подвигались богатством греков к совершению грабежей, а затем, крестившись и став частью «византийского мира», усвоили и его пороки:

«Россия, по-видимому, должна бы была быстро продвигаться вперед на пути к просвещению, так как находилась в близких сношениях с константинопольской церковью и с константинопольским правительством, относившимися в ту пору с основательным презрением к невежеству латинов. Но византийская нация была раболепна, изолирована и близка к упадку»,

поэтому контакты с нею не повели к дальнейшему культурному развитию, тогда как народы, принявшие христианство из Рима,

«впитали в себя вольный и благородный дух европейской республики и стали мало-помалу пользоваться светом знаний, начинавшим озарять Запад» [5, с. 311].

Итак, образ Византии, который был сформирован западноевропейской историографией, оказывался исключительно негативным, концентрировавшим в себе отрицательные черты «восточного этоса», который также отражался на оценках арабской, индийской или дальневосточной культур. Этот образ был принят среди европейских историков, работавших в России, и известен российским историкам, что непосредственно сказывалось и на их оценке значения Византии для развития Руси: акцент на т. н. «варяжском вопросе» ясно показывает, что именно то влияние, что шло с Севера и Запада Европы, рассматривалось как конституирующее для возникновения и развития общности, на основе которой и возникла Россия.

Наконец, стоит упомянуть, что в течение XVIII в., начиная с петровских времен, в России было переведено и издано несколько руководств по истории ряда иностранных авторов. Из них следует отметить перевод работы одного

из создателей националистической историографии раннего Нового времени Мауро Орбини (опубликован в 1722 г.), чье описание крещения славян подвергнуто резкой критике в послесловии, составленном Феофаном Прокоповичем, и ценность сообщений которого подвергнута сомнению уже В. Татищевым. Кроме того, в 1718 г. был опубликован перевод латинского компендиума «Истории» С. Пуфендорфа (переводчик Гавриил Бужинский), которая стала одним из распространенных учебников истории как европейских стран, так и России: в данном источнике приводится весьма критическая оценка России и ее населения. Наконец, в 1760-х гг. был издан популярный учебник всеобщей истории Ф. Г. Дильтея, где, впрочем, России было уделено всего две небольших главы [16, с. 315–333].

## 2. В. Н. ТАТИЩЕВ. М. В. ЛОМОНОСОВ. «ВАРЯЖСКАЯ ПРОБЛЕМА»

Может показаться, что в первых исторических трудах, которые были созданы «отцами российского историописания», нет системной постановки вопроса о взаимоотношении Византии и Руси, а греки появляются лишь в отдельных эпизодах, связанных с крупными историческими изменениями. Мы, однако, видели, что этому есть совершенно определенные причины, которые требовали от историков позиционировать формирование российского государства так, а не иначе.

К примеру, для Татищева существенной задачей является создание контекста, благодаря которому Русь может рассматриваться как европейское государство, имеющее на политической арене определенные притязания и требования к другим европейским государствам. Ссылка на связи Руси с Византией этой задаче никак не служила, поэтому в том фрагменте текста, который Татищев относит к т. н. «Иоакимовской летописи» (как бы ни относиться к «татищевским известиям»), нет ни слова о связях с югом Руси и с Грецией, однако присутствуют данные, которые Татищев истолковывает как свидетельство культурных и политических связей Новгорода с Финляндией, тем самым имплицитно обосновывая притязания послепетровской России на восточные территории Шведского королевства [17, с. 113, 118]. Греки появляются на страницах татищевской истории редко: там, где этого нельзя избежать, следуя тексту несторовой летописи, и в случае эпизодов, связанных с церковной историей. Примечательно, однако, что импульс к крещению князь Владимир Святославович получает здесь не от греков, а от болгар, с которыми продолжал поддерживать отношения вслед за своим отцом [17, с. 334]. История Святослава толкуется им как откровенное нарушение греками своих обязательств, взятых перед Святославом [18, с. 51–52].

Трактовка Татищевым истории крещения Руси заслуживает отдельного замечания, поскольку отражает ключевые представления историка. Итак, выбор веры происходит не в ситуации кризиса, когда прежний пантеон оказался бессильным объединить разношерстную державу Рюриковичей, а в период расцвета политического могущества Древней Руси: Владимир победил

своих внутренних и внешних противников (сербов и болгар), и посольства с предложением принять ту или иную религию оказываются свидетельством резкого повышения статуса его державы. Первыми приходят проповедники из Волжской Булгарии, следующими — посланцы из Рима, наконец, хазары. Отвергнув эти варианты, Владимир выслушал «философа», который подтолкнул его к крещению\*, которое он также решил использовать как повод для примирения и заключения более прочного мира с Византией посредством династического брака. Таким образом, крещение в изображении Татищева оказывается не только отражением разумного отношения Владимира к своей жизни, но и свидетельством проницательности его как политика [18, с. 231]. Заметим также, что роль купцов неоднократно выполняют волжские булгары, тогда как о пути «из варяг в греки» у Татищева речи не идет.

Таким образом, мы можем отметить у Татищева ряд важных моментов: акценты в русской истории переносятся с отношений с Грецией на отношения с Западной Европой, которая рассматривается как арена политических интересов и постоянного антагонизма для Древней Руси, в то время как отношения с Византией не только не играют ключевой роли (даже в случае крещения Руси), но служат лишь элементом активной политической деятельности в западном направлении. Падение Константинополя в 1453 г. никакой памяти в хронике XV в., по Татищеву, не оставило.

Примечательно, что картина русской истории в изображении М. В. Ломоносова оказывается почти противоположна татищевской. Большую часть ранней истории княжества Рюриковичей занимает развитие его отношений с Византией: сначала это противостояние культурной державы и варваров, которые стремятся захватить ее богатства, но пример Ольги показывает перспективу другой модели взаимосвязей, которая развернется при Владимире, — вслед за широкими торговыми контактами следует политическая и культурная связь, скрепленная церковным и династическим союзом. Впрочем, интересы династии диктовали особую стратегию:

«Уже его обращенное сердце жаждет, как елень на водные источники, святого крещения, однако, помня свое и предков в военном мужестве преимущество перед греками, желание свое намерился прикрыть важным предприятием, дабы греческие цари и греки не стали величаться ради российской уклонности в прошении крещения» [11, с. 265].

Наконец, правление Ярослава оказывается завершением древней вражды, итогом которой становится «успокоение в южных пределах» [11, с. 285].

Вместе с тем, наметившаяся после столкновения Ломоносова и Г. Миллера «варяжская проблема» показала, что ключевые источники российской государственности и культуры оба исследователя готовы искать именно в западноевропейском контексте, к которому возводят истоки своей истории и современные

---

\* Судя по контексту, Татищев пытался согласовать сообщения о том, что одним из просветителей славян был Константин-Кирилл «философ», и то, что и Владимир имел беседу о вере с «философом»: если его власть распространялась и на Болгарию, то оттуда и мог прийти проповедник [18, с. 210–211].

им немецкие историки, опосредуя влияние греческой и римской культурой периодом германского Средневековья. Быть частью Европы — значит иметь ровно те же источники исторической легитимности, быть учрежденными кем-то, кто правил на суровых северных побережьях, как Рюрик, неважно, был ли он шведом или датчанином, как думали З. Байер и Г. Миллер, или финном, как считал В. Н. Татищев, или прибалтом-славянином, как желал думать М. В. Ломоносов. Византия в этом случае выступала как противоположный полюс исторического тяготения: он не столько притягивал к себе, сколько оттягивал от подлинного источника, из которого «начиналась русская земля». Однако связь с Византией напоминала о себе религиозным выбором и конфессиональной принадлежностью историков: если в «изъяснениях» Татищева встречаются замечания о влиянии православия на народную жизнь и присутствует некоторый апологетический оттенок, то у Ломоносова такой связи уже не наблюдается, а общая деистическая установка приводит к его нечувствительности к такого рода деталям (впрочем, и написанная Ломоносовым часть истории относится ко времени до раскола 1054 г.).

### 3. М. М. ЩЕРБАТОВ. И. ШТРИТТЕР. Н. М. КАРАМЗИН

Тем временем, развитие российской историографии подошло к первому критическому порогу: необходимости создания цельной и полномасштабной картины исторического развития России с древнейших времен. Ни хронологические выписки Татищева, ни фрагментарные исследования Миллера и Ломоносова не удовлетворяли этой задаче. С этой задачей добросовестно и успешно справился автор, не бывший частью академического сообщества, однако воспринявший методы европейских исследователей и их «философию»: князь М. М. Щербатов. «От смещения источника с ученой обработкой русская историография XVIII в. очень постепенно перешла пересказу источника и только к концу века научилась относиться к нему вполне свободно» [14, с. 114]. Он исходит из необходимости критики не только источников, но и самой исторической логики развития событий. Парадокс трактата Щербатова состоял в том, что идеи, звучавшие неблагонадежно и «оскорбительно для имени русского», когда их озвучивал немецкий академик, становились вполне подцензурными и авторитетными, сходя со страниц книги русского князя, возводившего свой род к самим Рюриковичам.

Особенностью позиции Щербатова является сдержанная оценка любых гипотетических построений, которые или не встречаются для себя прямого подтверждения источниками, или могут быть различно истолкованы. Историк в данном случае или пытается опереться на дополнительные источники или на прагматические соображения, позволяющие оценить вероятность того или иного сообщения. Центральной категорией в «Истории» Щербатова является политическая субъектность того или иного государства, и обретение этой субъектности Щербатов связывает именно с именами князей Рюрика и Олега, что представляется ему более важным, чем вопрос о том, какого рода они были. Субъектность складывается из «земли», т. е. подвластных территорий,

и субъекта управления — правителя, действия которого связывают территориальные единицы воедино. Это отражается, с одной стороны, в распределении власти внутри общества (действия Рюрика по разделению областей), с другой стороны, в заключении международных договоров, которые были установлены Олегом и греками. Также и слабость как внутренняя, так и внешняя, обычно связана с затруднениями как в одном, так и в другом случае (правление Игоря Щербатов в целом оценивает как крайне неудачное). Эта конструкция, которую Щербатов формулирует в первых главах своего труда, и кладется им в основу дальнейших исторических построений.

Прагматическая интенция Щербатова такова, что он готов признать политически ничтожным крещение Ольги: ведь в данном случае, полагает он, имели место исключительно личные мотивы княгини. Напротив, действия князя Владимира он истолковывает как чрезвычайно эффективный политический акт укрепления статуса княжества Рюриковичей на международной арене, как и курсунский поход, который должен был показать, что конфессиональная уния не является знаком утраты суверенной власти русского князя. Также и крещение населения становится для Щербатова знаком фиксации внутренней легитимности правления Владимира.

В контексте щербатовского понимания истории как таковое культурное влияние выступает незначительным фактором, а поскольку княжество Рюриковичей в политическом отношении было паритетно Византии, причем не граничило непосредственно с ее землями, то эти отношения оказывались менее значительны, чем взаимоотношения с степняками или с финскими и скандинавскими странами. Щербатов мало также обращается к явлениям культуры, но в небольшой статье «О состоянии России до Петра Великого» он отмечает, что,

«по вышесказанному исчислению, от зачала Спасской Академии надлежало бы протечь 210 годам, следственно, Россия бы еще начала входить в то состояние, в каком она есть, еще и не прославив себя, около 1892 года, да и то, считая, что в течении бы сего великого времени не было никакого помешательства, ни внутреннего, ни внешнего» [21, с. 27–28].

Влияние византийской культуры на Россию, следовательно, Щербатов, вместе с другими европейскими историками, оценивал крайне негативно.

Следует также учесть позицию исследователя, который непосредственно занимался изучением и изданием византийских источников, связанных с историей России: И. Г. Штриттера. Его подход может быть описан как эскалация подхода Щербатова, поскольку он рассматривает уже Рюрика в качестве полноправного и суверенного правителя: «Синеус и Трувор скончались уже в следующем году без наследников, и смерть их есть начало Российской Монархии, ибо Рурик принял во владение управляемые братьями земли» [20, с. 23]. Влияние Византии отмечается лишь в случае отдельных церковных событий вроде учреждения митрополичьих кафедр и храмового строительства [20, с. 80–82].

В результате, подводя итог этим позициям, Н. М. Карамзин в описании России посвящает большую часть сведений о состоянии Древнерусского

государства более или менее прямым аналогиям его культуры и устройства с германскими, скандинавскими и славянскими обычаями и институциями. С Византией, по его концепции, сталкивается уже устроенное и внутренне организованное общество, которое генетически связано общеевропейскими германскими корнями, прежде всего, феодальной моделью управления. Россия с этой точки зрения была лишь самым южным, отчасти обособившимся (и потому своеобразным, автономным) отрогом большого скандо-германского мира, тогда как Византия принадлежала иному, южноевропейскому или восточному, оказываясь для Руси контрагентом, а не образцом. Примечательно в этом случае толкование крещения князя Владимира — это в понимании Карамзина был акт в ряду таких же актов крещения «с землями соседственными: Венгрии, Польшею, Швециею, Норвегиею и Даниею» [8, I, с. 126]. В целом развитие Древней Руси, по Карамзину, было больше направляемо внутренними факторами, чем внешними, в частности, борьбой самодержавной воли некоторых князей и удельным обычаем, ввергавшим страну в феодальную усобицу [8, III, с. 119–121]. Маркерным событием для Карамзина является падение Константинополя, закрывшее сложный вопрос о генезисе столь важного для карамзиновских оценок самодержавия. Он признает, что

«Греция была для нас как бы вторым отечеством: Россияне всегда с благодарностию вспоминали, что она сообщила нам и христианство, и первые искусства, и многие приятности общежития <...> не было иного образца для великолепия церковного и мирского, для вкуса, для понятия о вещах» [9, V, с. 212].

Однако спустя страницу он же пишет, что держава Рюриковичей,

«имея тот же характер, те же законы, обычаи, уставы государственные, сообщенные нам варяжскими или немецкими князьями, явилась в новой политической системе Европы с существенными правами на знаменитость и с важною выгодой быть под влиянием Греции, единственной державы, не испроверженной варварами» [9, с. 214–215].

Таким образом, связь с Византией оказалась лишь внешней: все, что сделала, в сущности, Византия, так это «отказала нам остатки своего древнего величия» [9, VI, с. 5].

#### 4. ФИЛОСОФСКИЙ ФИНАЛ XVIII В.: П. Я. ЧААДАЕВ

Итак, рассматривая российскую историографию века Просвещения, мы обнаруживаем в ней двойной парадокс отношения к Византии: с одной стороны, нежелание как-то основательно связывать существование России с Византией, прямо или косвенно определенное ее крайнее негативной оценкой в европейской историографии, однако, с другой стороны, вынужденное признание той фундаментальной роли, что сыграла «Константинопольская империя» в возникновении устойчивых и значимых для истории России аспектов: религиозности, словесности, искусства. В совокупности возникало странное противоречие: расхождение между «Россией торжествующей», которая должна была пред-

ставать перед взглядом наблюдателя согласно всем историософским схемам, и тем реальным положением дел, на которое жаловался в своих «Изъяснениях» еще Татищев и с беспощадной объективностью зафиксировал А. Н. Радищев в своем «Путешествии». У читателя Татищева, Щербатова и Карамзина, в итоге, возникал закономерный вопрос: где же те *связи* с европейской культурой, о которой эти авторы так много говорят? где результаты, которые бы были признаны и другими европейскими народами *своими*? в чем состоит то *общее дело*, которое превращает Россию в часть Европы? Вопросы эти вызывают закономерную тревогу, они не могли не вылиться в вопрос о философии русской истории — ее и попытался со стороны этих вопросов рассмотреть П. Я. Чаадаев.

Основная мысль «Философических писем» слишком знакома, чтобы ее обстоятельно пересказывать, однако есть ряд аспектов, которые обычно оказываются скрыты за общим критическим пафосом этой работы. «Философические письма» посвящены России, и именно ее постоянно имеет в виду автор: атмосферу в ней, условия жизни, возможности для личного и социального развития, нравы и историю, а в связи с этим произведением (заметим мы, вопреки точке зрения В. В. Зеньковского [6, с. 167]) проблема России вырастает для Чаадаева до масштабов широкого философско-религиозного вопрошания. Это одна из первых попыток ответить на вопрос о том, что такое Россия не художественно или официально-народно, но рефлексивно, и базируется она именно на историографической традиции XVIII в.

Чаадаев полностью разделяет сформулированную еще Татищевым и обоснованную Карамзиным мысль о том, что Россия представляет собой историческое ответвление северной цивилизации, а не исторического Юга или Востока.

«Лишь с недавнего времени поворот к нашему собственному прошлому снова приводит нас понемногу на лоно родной семьи и позволяет нам мало-помалу восстановить отцовское наследие. Мы унаследовали от народов севера одни лишь привычки и традиции; ум же питается только знанием <...> Между тем все наши идеи, за исключением религиозных, мы несомненно получили от греков и римлян» [19, с. 138].

Значит, общее начало образованности заложено, оно объединяет Россию с остальным культурным человечеством, которое для Чаадаева тождественно европейским народам, однако эта связь оказалась недостаточной: «эта связь, очень слабая в действительности, не скрепляет нас с Европой так тесно, как это воображают, и не заставляет нас всем нашим существом почувствовать совершающееся там великое движение» [19, с. 140]. В чем же причина такого разрыва, трагичного исторического «одиночества» («где наши мудрецы, наши мыслители? кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь за нас мыслит? <...> одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его» [19, с. 47]), о котором, кроме Чаадаева, еще ранее говорил ведь и Карамзин, видевший причины этого в политической раздробленности и завоевании Руси степняками в XIII в. [9, V, с. 215]?

Ответ Чаадаева: это не в последнюю очередь влияние именно Византии.

«Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими народами Византии за тем нравственным уставом, который должен

был лечь в основу нашего нравственного воспитания. Волею одного честолюбца (Фотия) эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческой страстью <...> Непричастные этому чудотворному началу, мы сделали жертвой завоевания» [19, с. 48].

Влияние это оказалось таково, что исказило даже само христианское отношение людей друг к другу, выразившись в господстве крепостного права [19, с. 61]. В основе исторической изоляции России и ее внутреннего культурного опустошения, таким образом, Чаадаев винит тех правителей, что сделали ставку на византийское влияние (которое, как он сам и признает, было «судьбой», неизбежностью).

Мысль Чаадаева, впрочем, еще более радикальна, ибо и сама Византия исторически была ничто: обломок античной Римской империи, она перестала быть культурной и исторической величиной вместе с ее падением, ибо «не Рим погиб тогда, но вся цивилизация <...> не одна империя пала тогда, но все человеческое общество уничтожилось и снова возродилось в этот день» [19, с. 114]. Древняя Русь, таким образом, оказалась в плену исторического небытия, приняв культуру и религию от общества, которое уже было мертво для истории и безразлично для остального мира, шедшего путем новой (христианской) истории. Отсюда и понесенное Россией «наказание» за этот исторический выбор, и дальнейшая роль: или существовать, «дать миру какой-нибудь важный урок», или «некоторым образом повторить у себя все воспитание рода человеческого» [19, с. 43–44].

В заключение обобщим кратко обрисованную нами картину. Российская историография, появившаяся в XVIII в., создаваемая как иностранными, так и отечественными учеными, была вполне на уровне своего времени, разделяя как предпосылки общеевропейской историографии, так и ее оценки того или иного явления соответствующего порядка. Выполняя задачу легитимации исторического и политического существования России, эти исследователи стремились усмотреть истоки российской культуры и государственности, причем эти истоки могли пониматься как автономные постоянно присутствующие тенденции, что зафиксировал в своей трактовке Древней Руси Ломоносов, или как открытая для заимствований взаимосвязь той или иной исторической общности с другими, чего придерживались сторонники «норманнской теории». Обе стороны, однако, признавая важность византийского фактора для ранней истории Руси, искали ее легитимность вне этой связи, очевидно, разделяя негативную оценку Византии, которая укрепилась в европейской историографии после Монтескье.

Примечательность фигуры П. Я. Чаадаева, разрабатывавшего идеи первого «Философического письма» в те же годы, когда завершилось печатание «Истории Государства Российского» (1827–1828), состоит в том, что он, требуя переоценки прошлого, «разоблачает» эти фигуры умолчания, которым следовали российские историки от Татищева до Карамзина. Признавая негативную оценку Византии, Чаадаев, однако, акцентирует связи Руси с ней как определяющие для ее легитимации в качестве социума и части европейской культурной общности. Прошлое России, стоящее под знаком византийского влияния, понима-

ется им как чуждое ключевым тенденциям мирового развития. в «Апологии сумасшедшего» он будет говорить, что это дает и особые права на то, чтобы «быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества» [19, с. 157], но не объясняет, как же история народа может начаться заново.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVII — первая четверть XVIII вв.). — М.: Наука, 1976.

1. Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX вв.). — М.: Наука, 1985.

2. Андронов И. Е. *Nostril saeculi novatores*: межконфессиональная полемика в западноевропейской церковной историографии XVI в. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.

3. Артемьева Т. В. Русская историография XVIII в. — СПб.: Изд. СПбГУ, 1996.

4. Гиббон Э. Э. История упадка и разрушения Римской империи / с примечаниями Гизо, Венка, Шрейтера, Гуго и др.; пер. В. Н. Неведомский. — Ч. 6. — М.: Солдатенков, 1886.

5. Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 1, ч. 1. — Л.: Эго, 1991.

6. Иконников В. С. Опыт русской историографии. — Т. 1, кн. 1. — Киев: Тип. Импер. Унив., 1891.

7. Карамзин Н. М. История Государства Российского. — Изд. 5-е. — Кн. I (томы I, II, III и IV). — СПб.: Тип. Э. Праца, 1842.

8. Карамзин Н. М. История Государства Российского. — Изд. 5-е. — Кн. II (томы V, VI, VII и VIII). — СПб.: Тип. Э. Праца, 1842.

9. Коковин И. С. Историография проблемы рецепции идей западноевропейского просвещения в России XVIII в. // Идеи и идеалы. — 2020. — Т. 12. — № 2 (Ч. 1). — С. 214–228.

10. Ломоносов М. В. [Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года] // Ломоносов М. В. Полн. собр. соч.: В 11 т. — Т. 6: Труды русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952.

11. Малинин А. В. Проблемы философии истории в русской просветительской идеологии XVIII в.: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. — СПб., 1999.

12. Мильо К. Ф. Кс. Всеобщая древняя и новая история: содержащая повествование о всех народах мира. — Ч. 5. — СПб.: Тип. Импер. Театра, 1820.

13. Милюков П. Н. Главные течения русской исторической мысли. — СПб.: Изд. М. В. Аверьянова, 1913.

14. Монтескье Ш. Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян / Пер. с франц. — М.: «Канон-Пресс-Ц», «Кучково поле», 2002.

15. Пекарский П. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия. — Т. I. — СПб.: Тип. Тов. «Общественная польза», 1862.

16. Татищев В. Н. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 1. — М.: Ладомир, 1994.

17. Татищев В. Н. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 2. М.: Ладомир, 1995.

18. Чаадаев П. Я. Статьи и письма / Сост., вступ. ст., коммент. Б. Н. Тарасова. — 2-е изд., доп. — М.: Современник, 1989.

19. Штриттер И. История Российского Государства. — Ч. 1. — СПб: Тип. Ком. о завед. школ, 1800.
20. Щербатов М. М. Разные сочинения князя Щербатова. — М.: Унив. тип., 1860.
21. Histoire universelle, depuis le commencement du monde jusqu'à présent. — Т. 11. — Amsterdam et Leipzig: Arkstée et Merkus, 1750.

## REFERENCES

1. Alpatov M. A. Russian historical thought and Western Europe (XVIII — the first half of the XIX centuries.). — М.: Nauka, 1985.
1. Alpatov M. A. Russians Russian historical thought and Western Europe (XVII — the first quarter of the XVIII centuries). — М.: Nauka, 1976.
2. Andronov I. E. Nostril saeculi novatores: interfaith polemics in Western European Church historiography of the XVI century. — М.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2019.
3. Artemyeva T. V. Russians Russian historiography of the XVIII century. — St. Petersburg: St. Petersburg State University Publishing House, 1996.
4. Chaadaev P. Ya. Articles and letters / Comp., intro. art., comment. B. N. Tarasov. — 2nd ed., supplement — М.: Sovremennik, 1989.
5. Gibbon E. E. The history of the decline and destruction of the Roman Empire; with notes by Guizot, Wenk, Schreiter, Hugo, etc.; per. V. N. Nevedensky. — Part 6. — М.: Soldatenkov, 1886.
6. Histoire universelle, depuis le commencement du monde jusqu'à présent. — Vol. 11. — Amsterdam et Leipzig: Arkstée et Merkus, 1750.
7. Ikonnikov V. S. The experience of Russian historiography. — Vol. 1, book 1. — Kiev: Тип. Imp. Univ., 1891.
8. Karamzin N. M. History of the Russian State. — 5th edition. — Book II (volumes V, VI, VII and VIII). — St. Petersburg: Type. E. Prats, 1842.
9. Karamzin N. M. The History of the Russian State. — 5th edition. — Book I (volumes I, II, III and IV). — St. Petersburg: Type. E. Prats, 1842.
10. Kokovin I. S. Historiography of the problem of reception of ideas of the Western European enlightenment in Russia of the XVIII century. // Ideas and ideals. — 2020. — Vol. 12. — № 2 (Part 1). — Pp. 214–228.
11. Lomonosov M. V. [Ancient Russian history from the beginning of the Russian people to the death of Grand Duke Yaroslav the First or before 1054] // Lomonosov M. V. Complete collection of works.: In 11 vols. — Vol. 6: Works of Russian history, socio — economic issues and geography. 1747–1765 — М.; L.: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1952.
12. Malinin A V. Problems of philosophy of history in the Russian enlightenment ideology of the XVIII century.: dis. ... cand. philos. Sciences: 09.00.03. — St. Petersburg, 1999.
13. Milhaud K. F. Ks. Universal ancient and modern history: containing a narrative about all the peoples of the world. — Part 5. — St. Petersburg: Type. Imp. Theater, 1820.
14. Milyukov P. N. The main currents of Russian historical thought. — St. Petersburg: Publishing house of M. V. Averyanova, 1913.
15. Montesquieu S. L. Persian Letters. Reflections on the causes of the greatness and fall of the Romans / Translated from French — М.: “Canon — Press — C”, “Kuchkovo field”, 2002.
16. Pekarsky P. Introduction to the history of enlightenment in Russia of the XVIII century. — Т. I. — St. Petersburg: Type. Tov. “Public benefit”, 1862.

17. Shcherbatov M. M. Various works of Prince Shcherbatov. — M.: Univ. tip., 1860.
18. Stritter I. The History Of The Russian State. — Part 1. — St. Petersburg: Tip. Com. about the institution. schools, 1800.
19. Tatischev V. N. Sobr. soch.: In 8 vols. — Vol. 1. — M.: Lodomir, 1994.
20. Tatischev V. N. Sobr. soch.: In 8 vols. — Vol. 2. M.: Lodomir, 1995.
21. Zenkovsky V. V. History of Russian philosophy. — Vol. 1, part 1. — L.: Ego, 1991.

# НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

---

## Заседание семинара "Русская мысль" от 22.02.2024\*

В. А. Котельников\*\*

### ЛЕВ КАРСАВИН, ГЕОРГ ЛУКАЧ, ФЁДОР ДОСТОЕВСКИЙ

V. A. Kotelnikov  
LEV KARSAVIN, GEORG LUKACH, FYODOR DOSTOEVSKY

**В. А. Котельников:** Прежде чем, собственно, к тематическим разделам разговора перейти, я несколько общих слов скажу о Федоре Михайловиче, чье имя теперь носит это учебное заведение, в коем когда-то и я читал лекции.

А несколько слов будут о том, что такое для нас Достоевский, причем не только с точки зрения наших цеховых интересов, для филологов, философов, но и шире — для людей мыслящих, читающих и серьезно к культуре относящихся, отличающих ее безусловно ценное содержание от квазикультурных явлений и муляжей.

Достоевский, конечно, требует определенной строгости, как не только литературное явление, но и вообще как особый феномен в нашей культуре.

Что он такое для нас? Он для нас область неполной определенности, я бы так, наверное, выразился, потому что он задает наше стояние, нашу позицию не вблизи себя и не на той площадке, откуда мы привыкли вообще смотреть на литературу, на писателей. Он задает нам странное место — *между*. Вот между чем и чем, это тоже трудно определимо. Если кто-то выработал такой определенный философский подход к Достоевскому, как Бердяев, например, а не просто биографический, текстологический и так далее, он зайдет глубоко в Достоевского. Но я не могу сказать, что у Бердяева, у Булгакова, у людей, обладавших очень большим философским даром, сильной интуицией, я не могу

---

\* Запись сделана Натальей Алексеевной Румянцевой, научным сотрудником РХГА; ru\_nata@mail.ru

\*\* Владимир Алексеевич Котельников, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской Академии наук; vladilogos@mail.ru

сказать, что их заходы в Достоевского приводят к обретению фундаментальных смыслов, как-то обещают если не исчерпать предмет исследования хотя бы в какой-то его части, то по крайней мере заглянуть в какие-то его глубины. Достоевский как будто указывает на такие смыслы, но одновременно прячет их, только давая понять, что они есть. Не уверен, что мы до них доберемся, как добрались до смыслов у Гоголя, Льва Толстого, Чехова, лежащих, признаться, не очень глубоко. Впрочем, я готов и впредь с вниманием и почтением следовать за мыслителями, которые Достоевским занимались. Но я все время вижу, что подрывается какое-то философское основание, на котором стоит исследователь. Подрывается текстами Достоевского, отчасти я об этом сегодня и скажу. Достоевский вообще не позволяет устойчиво встать, глядеть прямо и работать аналитически с предметом, пребывая в полной уверенности, что мы достигнем существенных результатов. Не позволяет.

Мы стоим между *знанием* какой-то части, стороны его мира и *незнанием* метафизической природы этого мира. Из чего и зачем он сотворен, что он нам говорит в конечном счете? Мы одновременно вне его и внутри него.

Мы можем зайти через боковые литературные коридоры и посмотреть на жанровую природу творчества, на стиль его. Кстати, замечательно чистый стиль по сравнению с его современниками, русскими писателями, которые тоже ведь учились языку в хороших заведениях и на хороших литературных образцах. Но тут была какая-то особая языковая интуиция, он писал совершенным, еще раз говорю, четким, чистым русским языком. Чистым не от каких-то «натуралистических мух», как Леонтьев выражался, от «пятен», от всяких литературных красот и эффектов, а чистым по мысли и составу речи. У него не к чему придраться. Он высказывается точно и ясно — вот она, его мысль, вся перед нами. Но куда за ней дальше у Достоевского идти — это большой вопрос и немалый риск. Вопрос и для читателей, и для литературоведов. Он излагает все очень логично, рационально, но по ходу изложения то и дело уводит нас на другую дорогу. Как будто вполне понятно, что и почему происходит в романе, вот герой и его идеи, вот события — и мы бы готовы заниматься этим. Но все время происходит отклонение от того направления, к которому литературовед готов. Вот Мышкин, доброты почти жертвенной, — но ведь он губит людей своими потаенными, неопознанными страстями. Где он настоящий, единственный? И мы начинаем блуждать в Достоевском. Я это и про себя говорю тоже. Блуждания есть. Переходишь от живого человека к какой-то проблеме и нигде не останавливаешься и до конца никогда не приходишь.

И что же мы делаем? Признаюсь, это признание, конечно, не красит нас, но мы отщипываем от материала, который называется «Достоевский-писатель». Отщипываем какие-то кусочки, вносим их в другие контексты, в какие-то растворы свои химические, смотрим, что получается. Вот такой, несколько ошипанный, Достоевский в основном на конференциях и представлен у нас. Конечно, нужная работа, я не отрицаю усилий своих коллег, они к каким-то результатам приходят, но чуть минуло время, и эти результаты отменяются, отодвигаются, прокладывается другая дорога. Говорят, на то и наука, чтобы двигаться от одного результата вперед к следующему, более истинному. Но применительно к исследованию Достоевского случается, что более ис-

тинный результат оказывается у нас за спиной, где-нибудь в Средневековье. Писатель затрудняет нас даже в том вопросе, к какой нации, к какому роду гениев его отнести. Русский ли он писатель? Да, на русской почве рос, в русско-православный дух верил и в русский народ-богоносец тоже. Однако над всем этим у него действует та самая «всемирная отзывчивость», которую он провозгласил в Пушкинской речи, и она имеет не столько литературный характер, сколько универсально человеческий, антропологический.

Теперь, как и сказано в заглавии, я сообщу то, что у меня приготовилось. Сначала займемся «Божьими людьми» в интерпретации марксиста-радикала. «Божьими людьми» Достоевского и его же террористами.

Куда Достоевский мог повести человека в двадцатом веке? Не только к христианству, не только к филологическим исследованиям, к этической и философской рефлексии, но и к социал-радикализму. В известной шутке о надписи на меркуровском памятнике писателю 1918 года «От благодарных бесов» есть свой смысл.

Займемся одним случаем, когда интерпретатором Достоевского оказывается революционный деятель, который мог бы стать персонажем писателя. Он парадоксально соединял в своей концепции и отчасти в социально-политической практике религиозную этику с идеей создания на земле «нового мира».

Таковым оказался известный марксист-радикал Георг Лукач (Дьёрдь Бернат Лёвингер, 1885–1971). Когда и как он воспринял философию и политико-экономическое учение Маркса, точно ответить на этот вопрос затруднительно, но влияние марксизма очевидно в его работах, написанных еще до вступления в коммунистическую партию.

Важно было бы выяснить, какой эффект вызвал Достоевский своими идеями и своими героями в сознании философски мыслящего западного марксиста — в отличие от рецепции Достоевского многими западными писателями и мыслителями, которые стояли далеко от марксистской идеологии и отношение которых к русскому писателю хорошо известно.

В качестве материала для нашей темы мы имеем работу Лукача 1911 года «О нищете духа» (*Vonder Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief // Neue Blätter. 1912. № 5–6*) и заметки к задуманной им во время Первой мировой войны книге о Достоевском, которая так и не была написана. Вышла в 1916 году лишь первая ее часть «Теория романа» (*Die Theorie des Romans. Berlin, 1920*). Заметки были опубликованы в книге: *Georg Lukács. Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest: Akademiai Kiado. 1985.*

В революционной перспективе перед молодым левым радикалом возникла фигура автора «Братьев Карамазовых». Тогда Лукач был убежден, что существующий мир не подлежит изменению и должен быть заменен другим; необходимо создать мир совершенно новый, и не из бывшего и существующего, а «из возможного», как писал он Паулю Эрнсту. Единственно «возможными» создателями будущего мира, освобожденного от оков буржуазно-капиталистического рабства, представились ему люди особого рода, тип которых был воплощен в «божьих людях», в «святых» Достоевского. Их путь к христианскому спасению души, по мысли Лукача, впоследствии выведет за пределы частного экзистенциального решения к универсальному, для всего

человечества, спасению. На этом пути должна быть отвергнута этика долга («первая этика») — истинными и плодотворными должны стать нравственные принципы «божьих людей» Достоевского. Бесплезна и евангельская Нагорная проповедь, которая только призывает к совершенству и обещает блаженство, но никак не помогает их достичь. Нужна «нищета духа», возвещает персонаж Лукача в диалоге под этим названием, а она есть «одержимость добротой». У наделенных ею героев Достоевского он видит активизм, который называет «мистико-демоническим», подразумеваемая соединение в них духовных интуиций со сверхчеловеческой энергией действия.

Найдя у Достоевского героев, «одержимых добротой» и переступающих в этой одержимости любые этические границы, Лукач усмотрел близость к ним русских революционеров-террористов с их жертвенной моралью. Участник упомянутого диалога «О нищете духа» (название восходит к Евангелию) проповедует доброту радикальную, действенную, идущую до последних пределов и за них ради будущего спасения всякой отдельной души и всех человеческих душ в их мировой совокупности. Смирная доброта только губит, так губит других князь Мышкин. В этом деле нужна решимость идти на всё, отбросить страх пролить слезинку ребенка и самой кровью. Ради такого дела отрешаются от всех земных благ, от «этики долга», то есть от всех обязательств в отношении государственных и общественных институтов. Такое дело не только санкционировано Богом, но прямо поручено Им революционеру, который Богом же наделен «одержимостью добротой» в крайней ее степени.

С установленной в диалоге точки зрения, Алеша Карамазов является радикальным деятелем на том поприще в мире, на которое он послан и уже вступает в романе и которое неизбежно предстоит ему в жизни. И здесь не без оснований допускается, даже почти провидится, что в перспективе, в грядущих социальных катаклизмах Алеша мог бы отказаться от своей «мягкой» этики и вместе с многими, подобными ему, пойти на безусловное отрицание. Намечается потенциальная близость его к русским революционерам-террористам; вопреки видимому антагонизму, устанавливается между ним и ими соединительно-разделительная связь. При общности целей — разность пути. В этом есть на что опереться у Достоевского: в самом романе, когда на рассказ о генерале, замучившем мальчика, и на вопрос Ивана Алеша тихо отвечает: «Расстрелять!». Невольное как будто бы движение свидетельствует о способности младшего Карамазова пойти очень далеко ради торжества справедливости и конечного вселенского добра.

Сам автор диалога Лукач так же смотрит на «божьего человека» у Достоевского. Только, в отличие от проектируемой в диалоге воинствующей изолированной касты «одержимых добром», он теперь вписывает этих бойцов «нового мира» в подобие русской общины. В его понимании, община в России сложилась как нравственно-трудовое объединение на почве русской народной религиозности, в которой сохранялся дух раннего христианства и вера в человеческое братство. Черты такой общинности Лукач увидел у Достоевского.

Вообще персонажи именно и исключительно Достоевского притягивали Лукача как необычные антропологические феномены. Они, в его представлении, высоко подняты над социальной детерминированностью и поэтому совершенно свободны, они независимо ни от чего «проживают сущность

своих душ». У них «отслаиваются» от души все общественные формы, и душа остается одна перед Богом, чтобы слиться с Ним нераздельно и безотлично.

Провозглашался отказ «божских людей» от «первой этики», этики долга, и переход ко «второй этике», требующей осуществление добра всеми средствами практического дела. Невозможность морального исправления существующего мира обусловила переход к тотальному мироотрицанию, к революционному нигилизму. Искать поддержки этому у Достоевского может показаться сомнительным. Лукач так не думал. И отчасти прислушался к своему другу, немецкому поэту Паулю Эрнсту, державшемуся государственных взглядов и социального порядка, который писал ему, что Достоевский видел во всяком русском нигилиста и боролся с нигилизмом, но сам он был русским нигилистом.

Если всмотреться и вслушаться в Достоевского, то можно различить несомненную у него связь идеализма (этика «божских людей») идеалистична в самом своем основании) с нигилизмом, что как раз и уловил Лукач. И что у романиста уже ясно прописано в подготовительных материалах к «Подростку». Там находим дважды повторенное определение Версильовым себя и подобных ему в августовских записях 1874 года: «Нигилисты — это, в сущности, были мы, вечные искатели высшей идеи». Резко отсекая от данного мироотношения низкую «нигилятину», Достоевский далее устами Версильова уточняет: «Нигилизм сам есть, может быть, чуть не последняя степень идеализма» и подтверждает убеждение героя в начале марта 1875 года. Принадлежа к дворянству, Версильов отрицает и его (запись начала марта 1875 года: «... дворянства у нас нет, а может быть, и никогда не бывало»), и самого себя в нем. Здесь есть правда о русской мысли: присущее ей, в радикалистском ее направлении, мироотрицание и самоотрицание вело подчас к той стадии идеализма, от которой начинался религиозный путь личности. Здесь есть русский метафизический кенотизм. В заметке № 40 Лукач уточнял: «Различие между Достоевским и другими <писателями>: в том, что нигилизм является не убеждением, а переживанием». И нужно добавить, что последнее несравненно сильнее действует на волю и более властно направляет поступок.

Что знал о реальных русских террористах Лукач? Кроме не известных нам источников, он обратился к роману Бориса Савинкова (В. Ропшина) «Конь бледный» (вышедшему в Берлине в 1910 году) и читал его в 1915 году как раз во время работы над книгой о Достоевском. Читал он также «Als war es nie gewesen» («Как будто этого никогда не было»), немецкий перевод «Воспоминаний террориста» Савинкова, о чем 14 апреля 1915 года писал Эрнсту. В романе он увидел важный документ, показывающий психологию «нового типа людей», в которой проявилась новая форма старого русского конфликта между первой и второй этикой. Лукач писал 4 мая 1915 года Эрнсту: «В ранговом порядке всегда возникают своеобразные диалектические осложнения, когда душа направлена не на самоё себя, а на человечество, — как в случае политических людей, революционеров. Здесь нужно — ради спасения души — именно душою-то и пожертвовать; нужно, исходя из мистической этики, сделаться жестоким реаль-политиком и нарушить... абсолютную заповедь “Не убий”. Однако по сути своей — это древняя проблема, которую, может быть, наиболее ярко выразила геббелевская Юдифь: “И если бы Господь поместил между мною и делом моим

грех, кем стала бы я, посмея уклониться от дела?» Здесь только ситуация новая, и новые люди...». Несомненно, утвердили его в этих мыслях и сведения, полученные от его первой жены студентки Елены Андреевны Грабенко, имевшей немалый опыт участия в террористической деятельности эсеров.

Лукач поднимает проблему на такую этическую ступень, где он считает оправданным ставить в один диалектический ряд мораль «божьего человека» Алеши, аморальный тезис Ивана «Все позволено» и синтезирующую эти послылки религиозную мораль революционного терроризма. Субъект этой последней морали, в представлении Лукача коллективизируется, возникает та самая «община», о которой говорилось выше. Спросим себя: не здесь ли где-то стоит и народно-почвенный субъект русской истории, выдвинутый Достоевским, носителем одновременно бунта, разрушения, Христовой правды, идеала всечеловеческого братства?

Для Лукача концептуально важно, что «вторая этика» воплощена в «русском понятии преступления». И опять-таки спросим: не нашел ли философ подтверждения этому у Достоевского? Не мог не найти: персоналогия, сюжеты «Преступления и наказания», «Братьев Карамазовых», личный опыт писателя, отраженный в «Записках из Мертвого дома», вполне определенно указывают на необходимость преступления. Сокращая изложение, отсылаю к моей статье «Преступление у Достоевского» (Достоевский и мировая культура». Альманах. Вып. 35. СПб., 2017). Именно поэтому Лукач в одном из фрагментов к книге о Достоевском (№ R / b), используя мотивы персонажей Савинкова, записывает: «Неизбежный грех (246): нельзя <убивать>, но <убивать> надо».

Как и Достоевский, Лукач отодвигает юридический аспект преступления и сосредоточивается на этическом, метафизическом, историческом аспектах. Как толкует Лукача занимавшийся им ростовчанин С. П. Поцелуев, «террорист-безбожник становится ближе к Богу, когда он добровольно жертвует собой в преступлении. Ведь он тем самым уподобляется Спасителю, сознательно взошедшему на крест. А вот “божий человек” Алёша Карамазов, напротив, остается дальше от Бога, пока нет у него своей жертвы. Ему надо бы еще пострадать, возможно, и кровь пролить».

Конгениально Акиму Волынскому и в ту же эпоху Лукач резко не приемлет антиреволюционный пафос Достоевского и так же, как наш мыслитель и критик, считает, что политическое анафематствование оборачивается в текстах писателя противоположностью: оправдывается необходимость революции. В таком прочтении Достоевский оказывается вторым, более темным, чем то представил нам Лев Толстой, «зеркалом русской революции». Вычитанное у Достоевского стало для Лукача одним из веских аргументов, когда он решил посвятить себя беспощадной борьбе за идеологию и практику коммунизма и в 1918 году вступил в венгерскую компартию, приняв вместе с тем обязанность участвовать, как он же писал, в «кровавых подвигах добродетели». Так, будучи комиссаром в венгерской Красной армии, философ лично отдал приказ расстрелять каждого шестого солдата из батальона, который отказался от борьбы за революцию и дезертировал с фронта. Видеть ли в нем «философствующего палача», как называли интеллектуалов с карающим революционным мечом в руках? Вспомнить ли подобные эпизоды в деятель-

ности Третьякова? И не поверить ли Достоевскому, утверждавшему (через повествователя), что «свойства палача в зародыше находятся почти в каждом современном человеке».

Со временем в воззрениях Лукача происходит проблематизация понятия Бога. Дуализм упомянутых выше этик — этики обязательств перед государством и обществом и этики героически-жертвенного осуществления добра — переводится Лукачем в номинацию религиозно-онтологическую: возникает оппозиция «иеговическое» — «люциферическое», что затем проецируется в область социальных процессов. Под первым подразумевается совокупность безусловно властвующих законов, под вторым — бунт против них. Эта оппозиция сыграла определенную роль во взглядах Макса Вебера, Эрнста Блоха. Последний считал, что категория «люциферического» (как и данная оппозиция) имела особенно важное значение для Лукача (что мы могли заметить уже тогда, когда Лукач говорит о «мистико-демоническом» активизме «одержимых добротой» деятелей). Он же полагал, что эта категория заимствована Лукачем у гностика Маркиона Синопского, выведшего из идей апостола Павла радикальное учение о двух богах: Боге Ветхого Завета, Иегове, создавшем несовершенный мир, справедливым и жестоким в своей справедливости, — и Боге благом, как утверждают некоторые исследователи, Боге неизвестном этому миру. Лукач, однако, трактовал доктрину Маркиона по-своему, поставив под сомнение одновременное существование двух богов-антагонистов и допустив смену их, смену эонов, пришествие нового бога, применив эту трактовку к героям Достоевского. В 1916 году он писал: «Но что если все-таки есть какой-то бог? Что если умер только один бог, а другой, более молодого поколения, с другой сущностью и в других отношениях к нам сейчас приходит? Что если тьма нашей бесцельности есть лишь тьма ночи между закатом одного бога и утренней зарей другого бога? Из этой двойственности возникли герои Достоевского: рядом с Николаем Ставрогиным — князь Мышкин, рядом с Иваном Карамазовым — Алеша Карамазов».

Таков один из ответов на вопрос, куда мог повести Достоевский человека в двадцатом веке.

Льва Платоновича Карсавина (1882–1952) исследователи творчества Достоевского, разумеется, не обошли своим вниманием; из авторов новейших работ следует назвать И. И. Евлампиева, А. В. Лесевицкого. Но далеко не все поставленные писателем и нашедшие отклик у философа вопросы выявлены и рассмотрены по существу.

Когда Карсавин входит в проблематику зла, любви, отношений Церкви и государства, католицизма, его мысль зачастую возбуждается Достоевским. У него он иногда непосредственно берет для разработки идейный и литературный материал (как в статьях «Достоевский и католичество» (1922), «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви» (1921), а чаще включает в свой религиозно-философский дискурс отсылки к его суждениям, реминисценции из его текстов. Создается новое поле для рефлексий, интерпретаций, полемики. Осмотрим несколько мест этого поля.

Обращаясь к «концепции католичества», Карсавин считает, что глубокий анализ ее дан в «Легенде о Великом Инквизиторе», и, говорит он, «не следует

смущаться некоторою неясностью изложения: она неизбежна потому, что взгляды Достоевского высказывает Иван Федорович Карамазов».

Это недостаточное объяснение.

Первый общий тезис Ивана философ, несомненно, разделяет. А именно: что в запрете инквизитора Христу прибавлять что-либо к учению Его «и есть самая основная черта римского католичества». Но в «Легенде» наличествует казуистика, к которой Достоевский вообще неоднократно прибегает в своих романах. В речи инквизитора действительно развивается идея неогуманистического «христианства без Христа», однако подается она Иваном так, что это не позволяет прямо включить ее в мировую стратегию католицизма, а в то же время не позволяет и вовсе устранить ее из идеологии Рима. Алеша чувствует некий опасный разнобой в суждениях брата и сам сбивчиво торопится возразить: «И кто тебе поверит о свободе? Так ли, так ли надо ее понимать? То ли понятие в православии ... Это Рим, да и Рим не весь, это неправда — это худшие из католичества, инквизиторы, иезуиты!». Дело, конечно, не в «неясности изложения», что усматривает здесь Карсавин. Иван лукавит, называя свое сочинение «бестолковой поэмой бестолкового студента». Дело в такой постановке жгучих вопросов о свободе, господстве, о природе человека и о хлебе, при которой возникает ряд неразрешимых апорий (излюбленный прием Достоевского западного происхождения), и окончательные ответы оказываются невозможными. Сам ведь Карсавин и предупреждал: «Надо быть очень осторожным в разгадывании мыслей Достоевского, сбивающего читателя с толку одним из своих художественных приемов». До романа, в письме В. А. Алексееву от 7 июня 1876 года Достоевский разрешал заданную «страшным и умным духом» задачу так: Христос дал людям хлеб небесный, но не дал вместе с ним хлеб земной, чтобы не отнять «у человека труд, личность, самопожертвование своим добром ради ближнего». В «Легенде» проблема осложнена социально и антропологически. Кроме того, в «Идиоте» уже были высказывания на эту тему Лебедева и «горячешная тирада» князя Мышкина, обличающего римскую проповедь «искаженного Христа», добавляются в этот проблемный круг суждения в «Бесах», в «Дневнике писателя». И Карсавину приходится строить обширную систему объяснений, дополнений и возражений.

Соглашаясь с критикой Достоевским католицизма, Карсавин вносит свои коррективы. «Мало признать грех католичества и основную его ошибку. Надо еще понять, что она — ошибка любви, правда, — <это> любовь уничтожающая». И вскрывает губительное начало в ней: «Они любили человечество, но тот же Великий Инквизитор говорит совершеннейшему Человеку: “Я не хочу любви Твоей, потому что сам не люблю Тебя... Мы не с Тобой, а с ним, вот наша тайна!” А если нет любви к Человеку, нет и не может быть любви и к людям, и, следовательно, первоисточное чувство было не любовью, но чем-то совсем иным. Иначе оно не привело бы себя к саморазложению и самоотрицанию, иначе христианство в католичестве не стало бы люциферианством. А оно становится им». И ведь кто это объявляет? Тот, кто знал католицизм не только по историческим и богословским книгам, но знал и по религиозно-мистической практике его, начиная со Средневековья, а также по церковно-общественному и политическому поведению Рима — вплоть до начала двадцатого века; все это

изучал Карсавин по документальным материалам в первой половине 1900-х годов во время пребывания в Италии и Франции.

Карсавину представлялось, что Достоевский хотел найти некий синтез двух разделившихся в католичестве направлений: изначально высокого христианского спиритуализма, исповедания «истинного Христа», небесного Иерусалима — и веры в здешнее явление царствия Его, принявшей оттенок хилястических ожиданий. На подобное устремление Карсавин смотрел скептически и считал, что оно «заводит в тупик. <...> оставляет без ответа Карамазовские вопросы». Чтобы выйти из тупика, Достоевский, во-первых, «должен был преодолеть остаток живого и в нем католицизма», а таковым философ считал находимый им в писателе религиозный рационализм; во-вторых, «отказаться от своего религиозного хилязма, который как-никак, а очень напоминает изображаемый им последний фазис католичества, совершенно отбросить идею прогресса и прямо и полно поставить проблему всеединства». Впрочем, Карсавин делает оговорку. Он усматривает у Достоевского мысль о разрушительном действии на христианство католического рационализма, убивающего живую религиозную нравственность, замечая, что это «положение оказывается отчетливо не высказанным у Достоевского только по недоразумению или случайным обстоятельствам».

В своих упреках и требованиях Карсавин не вполне прав. И, кроме того, он, вероятно, не прочитал январский выпуск «Дневника писателя» за 1881 год, где провозглашается именно идеал всеединства, хотя не в метафизическом, как у Карсавина, а в религиозно-этическом смысле да еще и под неожиданным именем «русского социализма», «цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждется еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют». Карсавин же смотрел на социализм как на продукт разложения католичества и с таким переносом понятия не согласился бы, но суть высказывания Достоевского ему была не чужда, поскольку он считал, что «православной мысли в высокой степени присуща интуиция всеединства», и признавал, что «весь мир и есть Церковь, но он — Церковь в потенции, нечто становящееся Церковью. Поэтому нельзя провести резкой грани между тем, что формально и явно относится к Церкви, и тем, что ею только еще становится или станет, т. е. эмпирически Церковь видима лишь частично, будучи всевременным единством. Крещение показывает лишь то, что принявшие его уже вошли в единение со Христом большее, чем единение иноверных, и сделались членами Церкви в ее видимости. Поскольку мир существует, он — тело Христово и Церковь. Поскольку он принял крещение, он — Церковь, познавшая себя, подымавшаяся на ступень богобытия».

Что касается упомянутого «остатка живого католицизма» в Достоевском, то Карсавин, кроме его «уклонений» в рационализм и хилязм, мог знать и некоторые подробности его религиозных настроений, поскольку уже

с 1882 года начали публиковаться письма, материалы для биографии, что продолжалось и позднее. Он знал об особом отношении Достоевского к Христу, не пропустил и книгу А. Е. Врангеля, вышедшую в 1912 году, где мемуарист свидетельствовал, что Достоевский всегда «говорил о Христе с восторгом», и то, несомненно, был свойственный Достоевскому восторг экстатический. Известно было и то травмирующее впечатление, которое произвело на молодого Достоевского поношение Христа Белинским, — оно задело не только (и не столько) религиозные убеждения, сколько интимно-духовное ощущение живого Иисуса в себе. Карсавин не развивал эту тему, а между тем у Достоевского сложился собственный культ Христа, и в нем, несомненно, присутствует чувственное начало, выражавшееся в сильном «непосредственном влечении» к Христу. Достоевский переживал страстное вчувствование в Его личность, являвшуюся для него высшим человеческим воплощением абсолютного блага и абсолютной красоты. Наличествует явный отблеск католического культа Иисуса — возникший у Достоевского не по прямому влиянию, разумеется, но по сродству с психическим складом, с религиозным темпераментом южно-европейских исповедников этого культа. В Достоевском, человеке Нового времени, вдруг является человек Средневековья с его мистико-экстатическим влечением к Христу. Такой Достоевский был бы понятен и близок бл. Анджеле из Фолиньо, знавшей по опыту, что истинно верующий в Иисуса доходит до такого восторга, который если бы продолжался непрерывно, то убил бы тело своим чрезмерным напряжением. На такого Достоевского указал бы и св. Бонавентура, провозглашая известную Средневековую истину, что к Богу нет иного пути, «кроме как пути пламенной любви к Распятому». Может быть, не случайно и не без найденного у Достоевского повода Карсавин заговорил о неприемлемости «драстического языка Запада в применении к тому же Христу и конкретности западной мистики, в эксцессах своих доходящих до кощунственной эротики», и в «Noctes Petropolitanae» (1922) вспомнил о руководимой иезуитами Св. Тересе, говорившей о «красоте и белизне рук Иисуса Христа и о своем духовном с Ним браке».

Как для Достоевского, так и для Карсавина совершенно несомненно, что религиозный идеал в своей организующей и связующей роли исторически первичен в человечестве; он был и не может не быть идеалом общественным. И Карсавин видит, что у писателя «религиозно-общественный идеал выдвигает ряд основных проблем, которые ставятся и частично решаются в творчестве Достоевского. Первая может быть определена, как проблема зла и оправдания. К ней автор только подошел, но решения ее не дал или дать не решился, хотя только такое решение и может привести в гармонию те противоречия, которыми столь богаты его романы. Вторая ограничена сферой общественности и сводится к вопросу об оправдании уже не индивидуальных, а групповых ценностей, более же всего к оправданию национального во вселенском. Третья, в данной связи и для нас самая существенная, возвращает к основной идее Достоевского и может быть условно формулирована, как проблема отношения между Церковью и государством или организованной общественностью».

Начнем с третьей из названных проблем. Ее Достоевский в «Братьях Карамазовых» вносит в круг, освещаемый несколькими мнениями, высказанными

по поводу суда церковного и суда государственного, что предстает частью главного вопроса — об отношениях Церкви и государства. Но из мнений ученых монахов, старца, рационалиста Ивана, либерального скептика Миусова никак не могут быть выведены хотя бы предпосылки для возможного решения проблемы — ни в направлении известной «симфонии», ни в направлении теократического проекта (создававшегося, в частности, Вл. Соловьевым в рамках его философии всеединства), ни в направлении утверждения «византийской дисциплины», о чем мечтал К. Н. Леонтьев. Нет таких предпосылок и в других произведениях. Предполагаемая Карсавиным «основная идея» Достоевского не может быть даже «условно формулирована», ее нигде нельзя отыскать и предъявить в завершенном виде. При столкновении в одном тексте писателя с невозможностью четко определить его смысл Карсавину остается признать: «Достоевский поставленного мною сейчас вопроса не ставит. Но он отвечает на него в проблематике и психологии своих героев, отвечает как художник и гениальный аналитик». Вообще гармонизация противоречий, «которыми столь богаты его романы» (на что указывает Карсавин), отнюдь не была задачей Достоевского, напротив — писатель целенаправленно обострял их, доводил до неразрешимости, чем часто (не без иронического умысла) повергал читателей (а позже и исследователей) в умственные затруднения.

Вторая проблема, по Карсавину, сводится к вопросу об «оправдании национального во вселенском», то есть, по Достоевскому, к вопросу о мировом призвании России. Не отрицая его в принципе, Карсавин соглашается видеть здесь только проективную конструкцию. «Допуская, что миссия России правильно определена Достоевским, нет необходимости допускать, что она в какой-то момент целиком и конкретно выразится. Во-первых, все равно целостное выражение ее в условиях действительности земной невозможно. Во-вторых, мыслимо, что целостность эта создается всеединством эмпирически, временно и пространственно, из раздробленных моментов, среди которых найдется место и опознанию ее Достоевским. Равным образом и католичество не нуждается для полноты своего олицетворения в той картине, которую дал нам Достоевский. Картина эта должна быть понятна только как проекция всевременного единства на плоскости временной жизни, — проекция, может быть, психологически и неизбежная, но условная. Она может покоиться на прозрении, только не в будущее, а во всевременность, и для правильной оценки ее необходимо отказаться от понимания ее как пророческой.

Некоторые намеки на развиваемые мною соображения у Достоевского есть: они рассеяны в словах старца Зосимы и в передаче их Алешей. Но ясно Достоевский себе этого не представлял. Он подошел к проблеме с навыками и запросами человеческого разума, для которого всеединство и всевременность весьма мало постижимы. Поэтому его эсхатологизм и принял форму современного хилиазма, граничащего с осмеянной им же утопией земного безрелигиозного рая».

Профетизм Достоевского оказывается для Карсавина сомнительным.

Писатель и философ сошлись в своем интересе к теме русского стыда.

Только в «Идиоте» 117 словоупотреблений с семей «стыда», включая дериваты, и большинство из них стоит в контекстуально ответственной позиции. Этим

знаком отмечены Мышкин, Настасья Филипповна, он замаскирован в Лебедеве и Фердыщенко. Освободившись от всех житейских ограничений, персонажи кладбищенского этюда «Бобок» (1873) предлагают ради голой правды «устроиться на иных основаниях. Господа! Я предлагаю ничего не стыдиться! — Ах, давайте, давайте ничего не стыдиться! — слышались многие голоса <...> ну а здесь мы для смеху будем не лгать. Черт возьми, ведь значит же что-нибудь могила! Мы все будем вслух рассказывать наши истории и уже ничего не стыдиться. <...> Долой веревки, и проживем эти два месяца в самой бесстыдной правде! Заголимся и обнажимся!». Герой «Записок из подполья» (1864), признавшись в своих жалких мечтаниях, нападает на читателей: «Неужели вы думаете, что я стыжусь всего этого...». И выворачивает душу перед Лизой: «Я тебе сказал давеча, что я не стыжусь своей бедности; так знай же, что стыжусь, больше всего стыжусь <...> Ведь человек раз в жизни только так высказывается, да и то в истерике!». А затем вспоминает о странном действии жгучего чувства стыда, возбуждившего желание эротического насилия: «И вот, я до сих пор уверен, что именно потому, что мне было стыдно смотреть на нее, в сердце моем вдруг тогда зажглось и вспыхнуло другое чувство... чувство господства и обладания. Глаза мои блеснули страстью, и я крепко стиснул ее руки. Как я ненавидел ее и как меня влекло к ней в эту минуту! Одно чувство усиливало другое. Это походило чуть не на мщение!...». И напоследок герой заливает краской стыда все им рассказанное: «По крайней мере мне было стыдно, все время как я писал эту *повесть*; стало быть, это уже не литература, а исправительное наказание».

Что же стоит за стыдом и бесстыдством? — возникает вопрос по ходу развития темы Достоевским.

Карсавин дает веский ответ в «Диалогах» (1923). Выставленный им в качестве оппонента некий Профессор, пораженный «гомерическим бесстыдством» русских, говорит: «И это не бесстыдство француза, усматриваемое Вами с помощью нарушения тайн алькова и микроскопа, а бесстыдство явное и озорное, сплошь да рядом сочетающееся с необузданным самооплеванием. По-Вашему, русский человек стыдится себя самого и своих поступков как несовершеннолетних. Но какой же стыд в выворачивании наружу всей своей внутренней грязи, в выставлении напоказ всей своей неумытости?». Собеседник его, именуемый Автором, возражает: «Это не отсутствие стыда, а своеобразная болезнь его. Камаринскому мужику очень стыдно бежать по улице в известном Вам виде, и он бежит стыдась, и не бежал бы (т. е. не бежал бы в таком беспорядочном костюме), не поддеригал бы “штанишечек”, если бы не стыдился. Я не умею объяснить себе все подобные выходки русского человека — будь то камаринский мужик или Федор Павлович Карамазов, все равно, — иначе как стремлением побороть свой стыд. Конечно, формы борьбы весьма дики, но и весьма радикальны». И поясняет затем: «Представьте себе весь трагизм человека, стремящегося к Абсолюту, им ощущаемому, и бессильного в своем стремлении, верящего и сомневающегося в познанном и готового перенести сомнение на познаваемое, стыдливо не решающегося высказать что-либо о Божественном и сознающего косность своего стыда, который можно преодолеть лишь исступлением. <...> И вот находят новые больные выходы — исступление Богоборчества и дикий безумный смех, попирающий то, что ощущается

как главная помеха, — стыд. <...> Поэтому сомнение в Боге и Божественном (разумеется, не у “безумца”) неизбежно и неразрывно связано со стыдом, со стремлением чем-нибудь прикрыть тварную наготу свою». Так жизнь русского человека проходит «в постоянных порывах от нежного, робкого стыда к боевому бесстыдству».

Стыдлив и Федор Павлович Карамазов. «А главное, не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего лишь всё и выходит», — советует старец. «Этот срамник и бесстыдник стыдлив, — говорит Карсавин; — он — жертва своей стыдливости. Он чувствует влекущую его стихию, которая ломает волю, но он не хочет обмана, а жаждет правды — “натурального вида”, хотя этот вид пугает его самого».

У Карсавина присутствуют чувственные мотивы, ими украшены «Noctes Petropolitanae». Их источник — насколько собственная натура, настолько и Достоевский, отправляясь от которого он строит свою философию Эроса. Карсавин, конечно, не опытно, но весьма со-чувственно понимает Федора Павловича. Отсюда проистекают точные определения его психофизической личности и самих актов любви. «Федор Павлович опознавал “невинность” Алешиной матери и стремился к ней, т. е. любил ее, — утверждает философ, — и без любви не было бы и познания. Ощущая в себе сияние чистоты, он ощущал несоответствие между нею и своим темным эмпирическим “я” и знал, что эта чистота выше его. И попирая ее, он понимал, что попирает лучшее и святое, влекущее его к себе, любимое им, лучшую часть себя самого. Тут-то и скрыто обаяние осквернения, мучительная прелесть его и кружащие голову чары».

Карсавин выделил и подробно рассмотрел тот момент любви, который связан с властвованием, насилием и смертью. Это не патологический эксцесс в любовных отношениях, а последняя их глубина, о чем знал и смел сказать Достоевский. От имени их субъекта Карсавин писал: «Я хочу, чтобы любимая была моею, совсем и целиком моею, мною самим, чтобы она исчезла во мне и чтобы вне меня от нее ничего не осталось. Эта жажда власти и господствования есть во всякой любви; без нее любить нельзя. Потому-то любовь и проявляется как борьба двух душ, борьба не на жизнь, а на смерть. Любовь всегда насилие, всегда жажда смерти любимой во мне; даже тогда, когда я хочу, чтобы любимая моя властвовала надо мною, т.е. когда хочу моего подчинения ей, ее насилия надо мной. Ведь я хочу именно *такого* насилия, т. е. уже навязываю любимой мою волю».

На подобный момент, как мы видели, Достоевский указал уже в отношениях подпольного героя и Лизы. И как будто прямо этот эпизод дописывает Карсавин: «Поэтому он должен испытывать чувство унижения и стыда, чувство отвращения к совершённому им, которое в иных случаях может перенестись даже на любимую».

Достоевский, полагал Карсавин, кровно близок своему герою (подтверждение чего философ усматривал и в соименности их), он хотел оправдать карамазовщину и примирить Карамазовых с Зосимой. Однако примирение не удалось. «Любовь Зосимы не оправдывает *всего* мира, не оправдывает карамазовщины, оправданной уже самим фактом бытия своего в Божьем мире. Она — высший из видов любви на земле, но только один из видов, одно из проявлений. Она тоже ограничена, отъединена, а потому обречена на умирание. И при всей

своей силе она слаба и елейна. В ней нет героизма и полноты напряжения, той жизни, которую неудержимо и бурно являет нам творчество Божье».

Неполноте и избирательности зосимовой любви Карсавин противопоставляет отваягу всецело любовного приятя мира. «Не к преображению мира, не к пронизанию его до самых последних глубин зовет старец, а к царству грядущему, к отказу от “лишнего и ненужного”. Точно есть что-нибудь ненужное и лишнее в Божьем мире! <...> Но мы должны додумать до конца начатое автором Карамазовых, мы должны провести нашу любовь и по этим топям. Чего нам бояться? Любовь чиста, и к ее белоснежным одеждам грязь не пристанет. Из болотного тумана она встает еще прекраснее. В чистое золото претворяет она самое грязь. И понятнее тогда, что любовь одна, ибо Любовь, как солнце, озаряет все, согревает и живит малейшую мошку, дарует жизнь и радость последнему насекомому. Душу Божьего творенья Радость вечная поит, Тайной силою брожения Кубок жизни пламенит».

Карсавин призывает нас завершить художественное единство романа, которое отражает истинное единство жизни, единство философского постижения жизни. Шире, чем автор, шире и глубже, чем Зосима, понять непреходящую правду карамазовщины.

Таков карсавинский завет.

## ПРЕНИЯ ПО ВЫСТУПЛЕНИЮ В. А. КОТЕЛЬНИКОВА

**Р. Н. Дёмин:** Спасибо большое за прекрасное выступление! Скажите, пожалуйста, какие черты Достоевского как писателя делают его западным писателем?

**В. А. Котельников:** Одну я уже назвал — культ Иисуса, конечно, у Достоевского западный. Добавлю к этому, что остальных частей православного учения и исповедания Достоевский практически не касается. С церковью у него, естественно, отношения очень тесные, как положено христианину. Но в его поле зрения отсутствует служение церкви. Отсутствует православное духовенство. Более того, он не раз высказывался о нем весьма скептически, мягко говоря. Он отдает предпочтение монашеству, подвижникам, святым. Его взгляд на иночество и аскетику восходит к Иоахиму Флорскому, с его третьим заветом и с концепцией воцарения в будущем именно черного духовенства. Монашество поведет нас своим путем к Богу.

У Достоевского не присутствует Бог-Отец — черта, отсылающая к Иоахиму Флорскому. Другая черта — что идея народа-богоносца, теофороса, имеет свое происхождение в западной средневековой мистике, в мистифицировании народа, землепашцев, делателей Божиих, о чем писали неоднократно разные, католические прежде всего, богословы, в частности, Гонорий Августодунский. Достоевский к ним близок, по каким-то источникам (в том числе и на славянском языке) он, несомненно, был знаком с знаменитым «Луцидариумом», в котором есть проповедь о народе-богоносце и где сказано, что он окажется первым, а может быть, и единственным, кто будет оправдан перед Богом. Поэтому идея о народе-богоносце у Достоевского восходит к названному источнику. Знал ли

Достоевский его непосредственно? Он много что знал, да не все нам доложил. Многое у него западного происхождения, ему не чужды гуманизм Просвещения, идеи социализма, повлиявшие на его концепции русской общины и соборности, немецкий романтизм, ирония и парадоксы французских интеллектуалов. У него был большой пиетет в отношении к старой европейской культуре. Он писал русские романы, в них действуют русские люди, хотя сильную диккенсовскую ноту вносят старик Смит с внучкой, умный мистер Астлей вмешивается в судьбу Алексея Ивановича в «Игроке», где также фигурируют и французы. Что происходит в русских персонажах? Не просто личные психологические драмы, какие обычно разворачиваются в романах. Происходят *сверхличные* антропологические процессы, в них Достоевский отвечает на ту этическую и философскую проблематику, которая волновала Шекспира, Сервантеса, Гёте, Бальзака. И Достоевского, конечно, надо не психологом называть. Бердяев переименовал его в пневматолога. Но гораздо точнее, да простит меня Николай Александрович, гораздо точнее было бы его художником-антропологом назвать. Ибо не только «пневма» в его ведении, но и «психэ», и «сома» — весь антропос в целом. Интерес к Достоевскому напряженный и как будто нескончаемый на Западе, Достоевский тревожит европейского человека, он пугает его тем, что вот-вот откроет последнюю тайну про него. Защищаются от него, рационализируя в исследованиях, создавая ремейки, снимающие больные вопросы, — как то сделал Стивенсон в «Маркхейме», нейтрализовав их, затупив всю этико-религиозную остроту «Преступления и наказания». Без Достоевского человек беднеет в познании себя. И свожу на конечный ответ: он и западный, и русский.

**А. Козырев:** Как бы вы ответили: с одной стороны, понятные нам источники западной мистики у Достоевского. А с другой стороны, он хорошо знал мистику исихазма. Не случайно считают, что Тихон Задонский был прототипом старца Зосимы. А Тихон был глубоко погружен в мистику Арндта. Здесь очевидно соединение ветвей мистики. Далее, Тихон Задонский повлиял на всех наиболее глубоких русских мыслителей, живших после него.

Может быть, все-таки в лице Достоевского мы видим некое органичное соединение мистики западно-католической и русской православной византийской?

**В. А. Котельников:** Соединение? Ну да, собственно, многие к этому приходят. Я не буду возражать. Но вы составили свой вопрос из таких элементов, что мне трудно на него отвечать просто. Постараюсь как-то это все, не злоупотребляя временем, разложить. Во-первых, Амвросий, старец Оптиной пустыни, у которого был Достоевский *в гостях*. Это было познавательное писательское посещение, вместе с Соловьевым. Он очень внимательно его слушал и очень активно если не возражал, то по крайней мере добавлял свои суждения, которыми он уже был полон в ходе создания своего Зосимы, в замысле и в писании его. Скажу правду: при безусловном почтении к Амвросию, Достоевский, признавая его высокую религиозно-нравственную миссию, художественно развил ее в своем направлении, в направлении христианского гуманизма. У Достоевского была своя концепция монашества, старчества, исповедничества, и Зосимой он на ней настаивал. Достоевский живет внутри

себя, в своих идеях и в своей картине мира. Амвросий ему дал несколько черт внешности и несколько черт своего общения с теми, кто к нему приходил. И Зосима тоже бабу утешает и открывает человеку его самого. Но это не православный подвижник Амвросий. Поэтому в самой Оптиной пустыни «Братьев Карамазовых», по свидетельствам, православным романом не считали. А что касается Тихона Задонского, это скорее книжный прототип того старца, к которому приходит Николай Ставрогин в конце «Бесов». Вот так здесь все обстоит. Ну да, соглашусь, да, он соединял что-то, но соединял в нечто такое, причем в художественной форме, из которого вывести верные рациональные умозаключения затруднительно, мне по крайней мере.

**А. А. Сеницын:** В Академии Достоевского доклады на тему о русском писателе Федоре Михайловиче Достоевском — не редкость. А вот что касается рецепции Достоевского в мировой культуре, то доклады на эту тему мы слышим реже. Нынешний Ваш доклад посвящен теме достоевсковедения и, скажем так, практического воплощения его идей. Особенно интересен Георг Лукач, как интерпретатор идей русского писателя и мыслителя. Имело ли продолжение толкование Лукачем идей Достоевского? Была ли его интерпретация как-то расширена на Западе или в нашей отечественной традиции? Я имею в виду те радикальные взгляды Лукача на практическую, террористическую, составляющую, которую он развивал (Алеша Карамазов как террорист, «убийца в рясе»).

**В. А. Котельников:** Понятно. Мне такие продолжения неизвестны.

**А. А. Сеницын:** Это интересно, да?

**В. А. Котельников:** Это очень интересно. Но инициатива Лукича мне кажется все-таки редкой — в своей выразительности. Она очень важна в радикальности своей, и наверняка где-то кто-то ее заметил, подхватил. Хотя Лукач как-то умиротворился; книгу о Достоевском он не продолжил, она осталась в набросках, в сущности, даже не законченная. Я думаю, что какой-то экстремист, наверное, подхватил эти мысли. Но я этого не знаю.

**М. С. Фомина:** А не кажется ли вам, что Дьёрдь Лукач с его личностью, исследованиями и непосредственным участием в истории XX века является просто ожившей иллюстрацией к персонажам тех самых «благодарных бесов» Достоевского и еще одной иллюстрацией к легенде о Великом Инквизиторе — как для всеобщего счастья можно уничтожать людей и не считаться с прямыми человеческими жертвами?

**В. А. Котельников:** Совершенно правильно. Я вообще в начале сообщения сказал, что это вероятный герой Достоевского. И вот тут открывается такой огромный сегмент для размышлений на эти темы — темы сугубо религиозно исторические и антропологические. И именно через Лукача мы к этому подходим. Действительно вы правы. Я бегло упомянул, что это персонаж Достоевского, и, наверное, он где-то еще пережил реинкарнацию, уже после Лукача, в наше время и тоже с оглядкой на Достоевского. Я почти уверен в этом, но факта у меня нет, к сожалению. Хотя, может быть, подумать, что-то вспомнить...

**Ю. И. Башилов:** Я как раз хочу продолжить предыдущий вопрос: Вы дали интересное сопоставление Лукача, Карсавина и Достоевского. В какой степени идея революции объединяет этих трех великих мыслителей? У Лукача есть «История и классовое сознание» — много размышлений о революции.

У Карсавина — «Феноменология революции», очень интересные, глубокие размышления о революции. И Достоевский для многих, особенно после русской революции 1917 года, стал как бы предсказателем русской революции, человеком, который предсказал ее и осмыслил. Как вы считаете, имеется ли общее понимание революции у Достоевского, Карсавина и Лукача?

**В. А. Котельников:** Это очень важный вопрос и тоже вызывает большие затруднения. Как на него ответить? Что Достоевский не то чтобы предсказывал, он прочувствовал неизбежность революционного переворота всякого рода — это безусловно. Да, предчувствовал и несомненно вел людей в эту сторону. Революция историческим ожиданиям Достоевского... он прямо об этом не говорил все-таки, я не помню таких слов, ни в черновиках, ни в произведениях. Но она отвечала его ожиданиям, потому что в том состоянии, в котором человечество находилось тогда, оно не могло жить так безмятежно; все уже назревало. Это уже понятно было по вспышкам на Западе, особенно Парижская коммуна ему как-то сильно бросилась в глаза и заняла мысли. Но это все он считал пока локальными эксцессами, скорее преступными, чем исторически значимыми. Точно так же он отнесся и к русским разрушителям, Поэтому в «Бесах» ведь нет анафемы против революции как таковой. Он скептически и иронически язвительно, памфлетно описывает вот эту мелкую возню, организованную младшим Верховенским. Для него это выход всяких токсичных соков из самого тела России. Вот что это такое, а еще не революция. Поэтому и Петруша Верховенский отказывается от звания социалиста. И поэтому все, о чем они там говорят, — это, вообще говоря, бредни на тему революции. Это бред на самом деле, который охватил, заразил многие слои в России — и невежд, и полуобразованных, и образованных людей. Вот о чем роман «Бесы». Это не пророчество о революции. Революцию имел в виду совсем другую Достоевский, но прямо он нам об этом сказал. Но что она должна быть, что неизбежна, — мне кажется, он в это свято верил. Но не сказал. Могу ответить только так.

**А. Л. Казин:** Спасибо большое, Владимир Алексеевич, за прекрасный доклад, который будит мысль, и настолько ее будит, что я боюсь, что и остановиться трудно. Что поставлено столько вопросов, затронута столько имен, что поневоле как-то вот действительно соглашаешься с Владимиром Алексеевичем, что Достоевский настолько парадоксален, что подчас путает.

Дело в том, что ведь каждый находит в известном смысле то, что хочет найти, в Достоевском. Каждый читатель, каждый исследователь, каждый мыслитель, в том числе великий мыслитель. А в том числе и бесы, которые найдут там свое бесовское. А в том числе и Ницше, который считал себя учеником Достоевского. А в том числе и Лукач, который нашел в Достоевском революционера и оправдателя убийства во имя высокой цели. А в том числе и Лев Платонович Карсавин, этот удивительный мыслитель, который прочел Достоевского глазами Федора Павловича Карамазова. А Федор Павлович Карамазов — это тоже один из героев Достоевского, несомненно. Ну и каждый из нас, читая, действительно находит там самого себя в некотором роде.

И тут возникает вопрос — а чего хотел-то сам Достоевский? Он к чему нас призывает? Вот Владимир Алексеевич тоже с этого начал, собственно говоря, свой доклад. К чему нас зовет Достоевский? Или он зовет сразу туда

и туда, и туда, и туда? И действительно, по прочтении получается — как бы так. Если хочешь, можно найти у Достоевского зов куда угодно, в том числе и к «заголимся и обнажимся». «Бобок» — чем не проповедь посмертного стыда и бесстыдства, которая, быть может, и есть подлинная сущность человека антропологическая. Вот к чему же то все сводится у самого Достоевского? Вот тут, понимаете, возникает сразу вопрос: действительно, кому наследует Достоевский в своей все-таки главной проповеди? Проповеди, которой он и закончил свою жизнь, это январский дневник 1881 года, где прямо говорится о том, что православие и есть наш русский социализм. Это фактически посмертная публикация его заветной мысли, которая проходит через очень многие его вещи. И возникает видимо суждение о том, что Достоевский — это величайший утопист своего рода. Который призывал, в отличие от самого Христа, которого он обожал и любил, к Царствию Божию на земле, когда люди объединились бы друг с другом по закону всемирной любви под знаком и личностью самого Богочеловека Иисуса Христа.

И действительно, ведь эта утопия проходит через всю европейскую мысль, надо сказать. И не только от Иоахима Флорского, совершенно верно это все. Сколько было на Западе было такого рода утопий! И Джамбаттиста Вико там, и более новых, если брать кого угодно, и Сен-Симон, и Жорж Санд, и Шиллер.

А если брать собственно философский уровень этого рассмотрения, то все величайшие немецкие философы, Фихте, Шеллинг, Гегель, именно к этому и призывали. К царству разума на земле, чем закончил Фихте. К христианству святого Иоанна, чем заканчивается «Философия Откровения» Шеллинга. Наконец, к философской империи Гегеля, которая должна воплотиться просвещенным германским народом, прообразом чего является прусская монархия.

И то, и другое, и третье, и четвертое, и пятое есть разновидности западно-европейской утопии, которые тем самым отходят от главной мысли христианства: о том, что Царствие Божие вон там, а на земле Царствия Божия быть не может, и на этом стояла и стоит Православия христианская церковь.

И возникает, собственно, вопрос: а Достоевский что, этого не знал? Он что, не читал церковных учителей? Он не знал основной проповеди христианства, да? О том, что одни пойдут налево, другие направо.

Вот я думаю, что он это все знал. И большей насмешки над западных христианством не только в рамках собственно религиозной проблематики, но на уровне культуры. Это «Зимние заметки о летних впечатлениях», когда он посетил эту самую страну «святых чудес» после сибирской каторги. И большего смеха над этой страной «святых чудес» я вообще и не припомню в русской литературе. Достоевский понимал, что эта проповедь утопии, этот отход от христианства, начиная от католического обожествления Папы, т. е. обожествления человека и затем протестантского обожествления каждого человека, фактически приводит именно к тому, что западная культура перестает быть христианской, она уходит от христианства. Даже в лице своих величайших мыслителей. И поэтому его проповедь была направлена на то, чтобы Христос сохранился среди людей именно как личность.

Надо действительно признать, что его проповедь социального христианства есть не что иное, как романтическое христианство, романтическое

православие. Но вот сам Образ Христа, от которого нельзя уходить никуда, — вот это главное, к чему стремился Достоевский и к чему он нас зовет. И что объединяет в конечном счете всех его самых разнообразных героев. Потому что все остальные герои, особенно так называемые «сверхлюди» Достоевского вроде Верховенского или Кириллова и так далее, это люди, которые отступили от Христа в разные стороны вплоть до Бобка. А вот единственное, ради чего стоит жить, и лучше быть с Христом, чем с истиной — да, это вот тот самый призыв Достоевского, который объединяет в себе вот это бесконечное множество разных человеческих путей и разных человеческих грехов.

**А. Я. Кожурин:** Я на днях закончил работу, посвященную Мережковскому, и на мою тему услышанный доклад сразу наложил. В докладе был сюжет о связи революции и политического терроризма с творчеством Достоевского. Вспомним Дмитрия Сергеевича Мережковского. После «кровавого воскресения» у него резко меняется отношение к монархии, к православию и всему прочему, и он пишет работу «Пророк русской революции», где Достоевский выступает в качестве пророка русской революции. Кстати, это была статья, написанная для полного собрания сочинений, по заказу Анны Григорьевны выполнена. Когда она увидела, услышала его вступление по этому поводу, она пришла в ужас, как мы помним, и отказалась от всякого сотрудничества с Мережковским. А Мережковский и Гиппиус уезжают в Париж, и там что они делают? Они общаются там с Савинковым, они там выслушивают его душещипательные разговоры, как он переживает все свои теракты, покушения, убийства и т. д. Для них это интересно, для них важно, для них это путь в этом отношении. И они помогают ему в литературной деятельности, и с их легкой руки он превратился в писателя Ропшина. Это, кстати, был один из псевдонимов Гиппиус, она ему подарила свой псевдоним, поскольку, понятно, под своей настоящей фамилией он в России публиковаться не мог, поскольку был приговорен к смертной казни через повешение в этом отношении. Так что, видите, здесь действительно через Достоевского мы выходим на эти же проблемы, которые вдохновили Лукача значительно раньше, чем сам Лукач им заинтересовался. Лукач еще в это время был благополучный такой молодой человек из окружения Макса Вебера, он еще не марксистом никем не был, когда все это происходит. А здесь уже путь Достоевского, один из возможных путей, здесь уже присутствует, и причем присутствует и в практике. В практики партии эсеров, к которой принадлежала, кстати, первая жена Лукача. Так что в этом отношении этот момент здесь есть.

И второй момент хотелось отметить. Все это меня интересовало в рамках политической теологии такого концепта, который в свое время был предложен Карлом Шмидтом. Ну, он сам в свою очередь его позаимствовал у Михаила Александровича Бакунина, это Бакунин это понятие ввел в оборот в XIX еще веке. Это вот отношение к хилиазму и к христианству как... Собственно, к чему он призывает? И как можно социальную интерпретацию христианства дать? Вот одна из них — это хилиазм. У Мережковского, понятно, это все включалось в хилиастические ожидания, религию Третьего завета, как мы уже сегодня говорили, и Иоахим Флорский и все прочие вот эти вот линии. Там же и Соловьев примерно находится со своей политической теологией. Ну и там вся

вот эта плеяда русских интеллектуалов-богоискателей так называемых, или мыслителей Серебряного века. И Бердяев, и Франк, и кого там только нету.

И есть другой подход, его представляет Константин Николаевич Леонтьев. Вот почему-то его имя сегодня не было названо, хотя Владимир Алексеевич написал книжку, если вы не против, я потом у вас автограф возьму.

**В. А. Котельников:** И собрание сочинений издал.

**А. Я. Кожурин:** Да, и собрание сочинений издал, полное. Да, так вот, здесь другое понимание — что никакого хилиазма не будет, никакого Царства Божия на земле не будет. И отсюда как раз конфликт Леонтьева с Достоевским, вот это знаменитое «наши новые христиане», где он как раз все эти корни-то и показывает. Откуда вся эта концепция вырастает: и Сен-Симон там, и Жорж Санд, и вся эта утопическая мысль социалистическая первой половины XIX века. И здесь уже другое совершенно понимание христианства и церкви и государства русского как катехона, как силы, удерживающей мир от пришествия антихриста. Не более того, но и менее того. Так что здесь эти сюжеты очень интересно пересекаются. Как эту политическую теологию можно интерпретировать? Мы можем слева интерпретировать, где мы будем выстраивать проекты вселенской церкви, как у Соловьева, или вот революции христианской, как у Мережковского. Или справа выстраивать, где никаких упований нет, главное, чтобы антихрист не пришел раньше времени. Что мы, кстати, и наблюдаем в современном мире в этом отношении. Так что вот такие соображения. Т. е., это все очень актуально. Достоевский, тем он и гениален, что в любой ситуации вдруг оказывается актуальный. Это еще Василий Васильевич Розанов, вот кого мы еще не вспомнили сегодня, воплощенного Федора Павловича Карамазова, Василий Васильевич Розанов, он писал, что Достоевский такой писатель, который в спокойное время может вообще уйти в сторону, его никто не будет читать, он никому будет не интересен. Но как только начинаются судьбоносные повороты, революционные какие-то изменения, катастрофы, он оказывается самым актуальным писателем. Вот, видимо, сейчас мы как раз присутствуем в такое время, что без Достоевского нам никак.

**О. Н. Кошутин:** Спасибо большое за доклад. Вы выступаете на семинаре редко, но каждый раз лично меня задевает за живое. В прошлый раз, я помню, про Белинского. В данном случае ваше выступление вызвало у меня массу вопросов и, как мне представляется, ставит много проблем для дальнейших обсуждений. Слава Богу, Достоевский востребован и читаем для широких масс, а Лукач и Карсавин — это, наверно, для узкого круга интеллектуалов, будоражит их воображение. Но вопрос и о другом. Мне видится очень ценным и важным ваш антропологический подход, но опять же этот вопрос для обсуждения и дискуссии. И вот еще один глобальный вопрос. Вы закончили заповедью Карсавина к философскому постижению жизни. Вопрос: на какую философию опираться нам сейчас? Ведь это же большой вопрос. Я тут свою линию все время — про психологию, которую вы критически осмысляете.

Ваш доклад говорил о том, что это была проблема того, как человеку в широком смысле жить, как действовать, как принимать решения и так далее. И Лукач продолжал в этом плане развивать мысль Достоевского. Но тут

и возникают большие вопросы опять же. Про Лукача спасибо, это очень ценно, я бы сказал, Лукач видел правильное, на мой взгляд, с психологической точки зрения, некое движение, что человеку нужно проекцию в будущее строить и поэтому как-то для этого действовать. С другой стороны, ведь все это востребовано для современной жизни.

А в продолжение моего прошлого выступления скажу, что поразило даже меня. Газета «Коммерсант» после нашего последнего семинара опубликовала результаты опроса горожан по вопросу их предпочтения работы. Выяснилось, что треть горожан хотела бы поменять работу. Но что они хотели? Первое место у айтишников, это традиционно десятилетиями. Второе место заняли дизайнеры, но тоже они как-то всегда были. А третье место, что даже меня удивило, — желание быть психологами. Вот это движение, оно неизбежно как раз, мне кажется, продолжает развитие такого в моем понимании антропологического смысла.

Что подтверждают даже события в Академии. В декабре была конференция «Бог. Человек. Мир», и после Пленарного заседания я пошел, конечно, на философско-богословскую секцию. Там были докладчики и пара слушателей, среди которых был я. Но поскольку все это задерживалось, я решил заглянуть в аудиторию напротив, где психологи собирались. Битком, в проходах люди слушали первый доклад. 90 процентов из них — это одна молодежь, возрастные только докладчики, наверно, были. Поэтому это движение, оно, как мне представляется, объективно обусловлено развитием и влиянием психологии, потому что возвращаемся все к тому же: как человеку жить, как действовать, как принимать решения, на какую этику и мораль ориентироваться? И вот здесь-то, мне кажется, как раз капитальное значение приобретает философия. Хорошо, что тут есть философско-богословский факультет, а в других-то местах, где тысячи психологов, — либо там убогая философия, либо вообще философии нет. А философия предназначена задавать мировоззренческую рамку для психологов, которые будут работать с людьми.

Поэтому в этом смысле ваш доклад для меня был очень ценным и полезным.

**В. В. Кузнецов:** Одна из главных проблем творчества Достоевского — это боль мира, которую он чувствовал очень остро как свою собственную. Достоевский как писатель и как мыслитель чувствовал и понимал всю мерзость и низость, которые существуют как в мире, так и в человеке. И он понимал необходимость преодоления этого. Но как это возможно? Он понимал, конечно, что существует христианский путь, он и был христианином, но в юные годы Достоевский был революционером. Нельзя забывать, что он был одним из петрашевцев, он стоял на эшафоте. Писатель был приговорен к смерти. И вот это ожидание смерти, которое длилось десять минут: вот забили барабаны, уже объявлена была казнь. один из петрашевцев успел сойти с ума. Достоевский выдержал это тяжелейшее испытание, «все, что не убивает, делает нас сильнее», по выражению «ученика» Достоевского Ницше. Достоевский, выдержав это испытание, и стал тем гением, которым мы его знаем. Если бы этого испытания и последующей каторги не было, возможно, вот таким писателем всемирно-исторического масштаба он и не стал бы.

Его очень волновал, конечно, образ Сергея Геннадьевича Нечаева — вот такого революционера в его предельном варианте. И «Катехизис революционера» написан Нечаевым. Нечаев был титаном и мучеником революции. Достоевский, когда он писал «Бесы», попытался развенчать Нечаева и ему подобных, но мне думается, что сам он прекрасно понимал, что Нечаев — это не Петруша Верховенский. В Петруше есть что-то очень мелкое, вот как в ничтожных бесах. Нечаев — это грозный мрачный исполин, мученик. И вот Достоевский сам же об этом писал, он очень сложно относился к революции в течение всей своей жизни. Однозначно сказать, что он перешел на ее отрицание, нельзя, и к революции, и к революционерам. Он говорил, что я сам старый нечаевец, вы скажете мне, что я не из нечаевцев, а только из петрашевцев. Хорошо, из петрашевцев, но я сам вместе с другими стоял на эшафоте. Надо сказать, он признавал: я мог бы сам сделаться нечаевцем. Т. е. он сам мог бы оказаться среди этой группы людей, убившей студента Иванова. Конечно, говорит Достоевский, Нечаевым я бы не смог стать никогда, но нечаевцем я, по сути дела, был. Это говорит о его сложности отношения к тому необходимому процессу преодоления низости и мерзости, существующей в мире.

И Достоевский может по праву считаться одним из творцов концепта «русская идея». Сейчас действительно необходим новый не-западный мироустроительный проект. Проект, где будет признано не достоинство избранных, не идея превосходства одних людей над другими, что в логической последовательности ведет к уничтожению одних людей другими, к подавлению их. Но признание универсальной перспективы человеческого достоинства, к достоинству «нищих духом», которые как раз имеют алиби-в-бытии. И вот достоинство «нищих духом» как раз утверждал всем своим творчеством Достоевский.

**В. А. Котельников:** Уважаемые коллеги, прежде всего — большая благодарность, конечно, Александру Александровичу, который все это организовал, личная. Затем благодарность всем, кто здесь собрался и выслушал. Я чувствовал это внимание, я чувствовал, естественно, заинтересованность в теме. Уж как я с ней справился, это другое дело. Благодарность тем, кто задавал вопросы. Простите, я сейчас не этикетные речи произношу. Вопросы очень важны. Они куда-то попадают в круг мыслей и что-то там возбуждают иногда, к сожалению, задним числом. Вот некоторые вопросы прямо почти упрек для меня, что я не коснулся тех или иных предметов. Это важно. Надеюсь не забыть коснуться в следующий раз.

Благодарность всем тем, кто выступил. Это было не просто дополнение к сказанному мной, не хочу так это определять. Это было продвижение каких-то мыслей, прозвучавших, продвижение дальше очень индивидуальное и очень значительнее для общего смысла всего, о чем мы говорили.

Я, когда выступаю по поводу Достоевского, без преувеличения, некий мыслительный трепет переживаю: что я еще могу такое сказать, чтобы не впасть ни в банальность, ни увлечься в соблазнительные, но ошибочные трактовки, чтобы остаться вместе с Федором Михайловичем и как-то озвучить те смыслы, которые он заложил в тексте, ведь высказал он далеко не все. К тому же эти смыслы, которыми насыщено все его творчество, заключены не только в гото-

вых романах, в окончательных редакциях, но и в черновых записях, в подготовительных материалах. В них я находил очень многое, проясняющее тексты.

Кстати, про 30-е годы. Официально Достоевский для широкого употребления был прикрыт. Но ведь замечательное его собрание Томашевский и Халабаев издали, да еще с «Дневником писателя», письма издавали, статьи печатали. Потом нам внушали, что из Достоевского надо брать только то, что нужно советскому человеку, а реакционное отбросить. 30-е годы, при всем внутривластном трагизме, — это золотой век для русской гуманитарной науки. Позвольте мне это сказать прямо, без обиняков, я вообще последователь Леонтьева в том, что вещи надо называть их настоящим именами. Не только Достоевский — западные модернисты, Пруст, Джойс в 30-е годы выходили полностью без купюр, и Луначарский предисловия писал к «Поискам утраченного времени»!

Так вот, к Достоевскому приступил, я говорю, с трепетом мыслительным прочитавши в «Литературном наследстве» его черновые записи. Еще вот тогда все началось, и тогда я понял то, о чем все мы сегодня говорим и знаем, что Достоевский — огромное идейно-художественное пространство, вовлекающее в себя нашу духовную и умственную жизнь и дающее нам свободу искать в нем истину о себе и о человечестве.

В Достоевском действительно есть всё. И, пожалуй, больше, чем в Пушкине, который был «наше всё» раньше. И сегодня мне напомнили, о чем еще надо думать и о чем еще надо говорить, и опять же благодарность за это. Но Достоевский не вмещается в классическую раму, он все время рамы ломает.

Тут упомянули Леонтьева. Спасибо, он дорог мне своим дерзким идейным вмешательством в классический XIX век, он тоже ломал рамы в щепки. Его собрание сочинений закончено, и о нем надо еще писать. Его спор с Достоевским — это углубление Достоевского, это, так сказать, скважина в массиве Достоевского, куда осмелился Леонтьев заглянуть и осмелился сказать все, что нужно было сказать о «розовом христианстве». Но у него не весь Достоевский. Леонтьев отрицал, что изображен в Зосиме Амвросий, он верно говорил, но по некоторым линиям договорился, как И. Аксаков и Катков считали, «договорился до чертиков». В некоторых случаях тоже. Но он сказал про Достоевского одну из правд, которые действительно к Достоевскому имеет отношение. Как мы это назовем? Мы назовем это так, что это у Достоевского присутствует проповедь христианского гуманизма. Это один аспект того, что можно назвать его вероучением, его убеждениями. И дорога, по которой он шел, создавая Зосиму и некоторых иных своих персонажей.

Опять наступает наше время, и вы это тоже высказали сейчас отчасти в вопросах, отчасти в выступлениях. Наступает то время, когда мы в Достоевского погружаемся с сердцем и с головой и выходим в какой-то мере омытые потоком его мысли и слова. А с другой стороны, нагруженные и согбенные. Я вот такой согбенный, потому что с Мышкиным до сих пор не могу разделаться.

Я, позвольте, еще скажу одну тайну (не для исследователей Достоевского, возопивших против этого). Я внимательно читал, буква за буквой, знак препинания за знаком, все черновые материалы к «Идиоту» в сопоставлении с его текстом. На протяжении 1867–68 годов Достоевский работал над романом,

над Мышкиным, срочно отправляя главу за главой в редакцию. Роман населен несколькими Мышкиными. Да, один из них почти святой человек, почти Князь Христос, как называет автор его в одном месте, потом уходя от такого определения. Так трактовал его Романо Гуардини, мыслитель, замечательный теолог, рисовавший Мышкина в чертах «De Imitatione Cristi». Но рядом с таким Мышкиным действует другой. Один нравственно возвышенный до самоотречения, глубоко проникающий в людей и сострадающий им. Второй обуреваем страстями, которые иногда сам не опознает в себе, но эти страсти губительны для других. Это не моя интерпретация романа, а изложение всего, что писал о князе Достоевский в черновиках, материалах и окончательном тексте. Он снова и снова повторяет: страсти, страсти и страсти, безудержные страсти. И он писал так на протяжении многих месяцев, а издатель торопил его. Он одну главу отсылает и пересматривает образ Мышкина снова, и снова вводит в него еще и еще черты, которые придают новый смысл образу, все более отдаляя его от Христа. Как же мы назовем такой тип? Как мы назовем Версилова, в чей образ все, что он нем в черновиках писано, внедрено в репликах, в жестах, в проповеди Аркадию, — все вошло малыми и большими дозами в роман, образовало сложные химические соединения, часто взрывоопасные. Это не психология, это антропология. И мы правы, говоря об антропологическом направлении у Достоевского. Мало сказать, что это сложно, это приводит, говорю, в мыслительную дрожь какую-то. Где же здесь правда? Что же вывести из Достоевского, к чему мы можем прийти, напитанные его мыслями, его идеями? Не знаю. И, может быть, *незнание* такого определенного итога и есть главная ценность Федора Михайловича, может быть, оно-то и движет нас в нужную сторону. Позволю себя на незнании и остановиться. Хорошо. Спасибо еще раз за все.

## *Иные события*

### **НОВЫЕ НОМЕРА «СОЛОВЬЕВСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»**

В минувшем полугодии появились два новых выпуска «Соловьевских исследований» — № 81 и 82. Первый открывается интервью агентства «Lenta.ru» с московским философом Б. В. Межуевым, названном «Он видел особую миссию русского народа». Миссия же, как известно, заключается в том, чтобы объединить все народы, населяющие землю. Б. В. Межуев останавливается на спорных моментах мировоззрения В. С. Соловьева, породивших эту благородную идею. Редакция зовет читателей присоединиться к обсуждению затронутых интересных проблем.

Другие статьи этого номера трактуют о разном: о заимствовании В. С. Соловьева от Ф. Баадера, о Соловьеве — авторе «Псевдо-Хафиза», о его и Достоевского представлениях о бессмертии.

В номере много материалов о литературе (об А. Блоке, о К. Бальмонте) и предложены заключительные лекции А. Н. Веселовского по всеобщей литературе, которые на этот раз вводят читателя в мир «Божественной комедии».

Главный редактор журнала М. В. Максимов, который также руководит Межрегиональным научно-образовательным центром исследований наследия В. С. Соловьева (Соловьевским семинаром), дает хронику его работы за 1999–2005 гг., а также информацию о формах работы Центра. Помимо названного, в номере даны разные материалы о жизни Дома А. Ф. Лосева (конференция «Пространство и время в русской литературе и философии»).

Следующий, 82 номер, посвящен двум большим юбилеям — Н. Ф. Федорову (195 лет) и А. Ф. Лосеву (130 лет). Статьи о Н. Федорове рассматривают разные аспекты его взглядов на искусство. Статьи об А. Ф. Лосеве — это материалы XVIII Лосевских чтений, состоявшихся в 2023 г. Помимо этого, в номере дана вторая часть хроники Межрегионального научно-образовательного центра исследования наследия В. С. Соловьева (2006–2011 г.)

Р. С. Вспомнилось, что во втором номере «Вопросов философии» за 2024 г. опубликованы материалы «круглого стола» «Вл. Соловьев и будущее русской философии» с обсуждениями оскорбительного и ложного уподобления В. С. Соловьева «Царь-пушке» русской философии. Ни в одном из выступлений на «столе» не был упомянут журнал «Соловьевские исследования», хорошо

известный специалистом. Более чем 20-летнее существование этого журнала настоятельно говорит о востребованности идей В. С. Соловьева современным читателем. Между тем совершенно непонятно отсутствие за интереснейшим столом бессменного редактора «Исследований» М. В. Максимова.

А. А. Ермичев

## ПЕРВЫЕ ЛИНЬКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

С 7 по 10 апреля 2024 г. в Краснодаре в стенах Кубанского государственного университета прошла Всероссийская научно-практическая конференция «Наука философии и всеобщая диалектика историко-философского процесса», посвященная памяти выдающегося русского философа Евгения Семёновича Линькова (1938–2021), отчего организаторы этого мероприятия, четко видящие его перспективу, дали ему пока еще неофициальное название *Первых линьковских чтений*.

В числе его организаторов, кроме КубГУ, выступили Санкт-Петербургское общество классической немецкой философии, Союз писателей России, АНО ДПО «Философия и современная наука», МОО «Общество содействия философскому развитию», Образовательный проект «ФИЛОСОФ&Я — школа мысли», Мастерская смыслов — ООО «Мысль» и Ассоциация Лидеры Кубани. Интеллектуальные и материальные силы этих организаций объединились ради того, чтобы в критическое для самоопределения России время направить дух ее народов на тот верный путь, по которому более двух с половиной тысяч лет шла классическая философская мысль от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно. Именно после Гегеля в трудах позднего Шеллинга и Кьеркегора фактически началась современная, или постклассическая, философия. Ее представители, покинув магистраль мировой истории философского духа, разбрелись в разные стороны и образовали многочисленные секты своих сторонников. К нашему времени стало даже казаться, что науки философии как таковой, гарантирующей разумность любой научной теории и практической деятельности, не существует. Возвращению отечественной мысли на магистраль развития философии как науки, пожалуй, больше других наших современников содействовал Е. С. Линьков — прежде всего своими лекциями, которые он четверть века читал в, как правило, переполненных аудиториях философского факультета Ленинградского/Санкт-Петербургского университета (ныне их авторизованные тексты опубликованы питерским издательством «Умозрение» в трех томах его «Лекций разных лет по философии»). Готовится к печати четвертый том).

С приветствиями в адрес конференции выступили: и.о. декана философского факультета МГУ А. П. Козырев, директор Института философии СПбГУ Н. В. Кузнецов, руководитель Федерального УМО по философии, этике

и религиоведению, зав. кафедрой зарубежной философии философского факультета МГУ В. В. Васильев, декан философского факультета Саратовского национального исследовательского государственного университета М. О. Орлов и представители организаторов конференции.

В своих пленарных и секционных докладах П. Е. Бойко, И. А. Батракова, А. Л. Пестов, А. Н. Муравьев, В. Е. Климентьев, А. А. Иваненко, И. В. Зотова, В. В. Макаров, И. И. Дмитриев, А. А. Тащиан, Б. Братина, С. В. Гарин, С. И. Змихновский, Е. В. Бухович и М. Ю. Морозов обстоятельно раскрыли неотложную необходимость для духа нашего времени науки философии. Они рассмотрели и обсудили вклад Линькова в ее развитие на русской почве после Гегеля на базе освоения этим русским мыслителем единого целого истории философии, научно-исследовательский потенциал истории классической философии как академической дисциплины, поделились друг с другом многолетним и весьма плодотворным опытом ее преподавания как философской науки, выяснили отношение опыта и логической философии, ответили на вопросы об энциклопедии философских наук как системе образования научного мышления, о соотношении науки мудрости и современного философствования, а также отношении субстанции и субъекта в античном платонизме. Обсудив символический реализм А. Ф. Лосева, докладчики провели сравнение философских взглядов Ильенкова и Линькова, эксплицировали проблему логического начала философского познания в лекциях Линькова и проблему возможности исследования патристической мысли с точки зрения истории философии Гегеля.

В рамках конференции были проведены: мемориальный круглый стол «Е. С. Линьков: жизнь и судьба», круглый стол Союза писателей России «Православная антропология — ключ к прочтению русской литературы», круглый стол «Моделирование будущего Кубани» и студенческая секция «К трехсотлетию со дня рождения Канта: Иммануил Кант и пути развития философской мысли в XXI веке».

На итоговой сессии «Наука философии и актуальные вопросы развития классического философского знания и образования в современной России» участники конференции единодушно высказались о том, что она была не рядовым событием не только для Кубанского университета, но и для всей системы отечественного образования, в основу которой по необходимости предстоит лечь достижениям классической философской мысли. Чтобы преодолеть прогрессирующую разобщенность различных специальностей, которая все более заметно сдерживает развитие научного знания, положительные науки дадут себе на этой базе вместо эмпирической такую свою теоретическую форму, которая сделает их настоящими, истинными науками посредством освоения будущими учеными в ходе их высшего специального образования вполне разумного способа мышления, уже выработанного классической философией как наукой в ходе ее истории. Вступить тем самым в плодотворный союз с философией им помогут преподаватели высшей школы, по-философски познавшие историческое развитие философии как единое дело всех ее классиков от Фалеса до Гегеля включительно.

*А. Н. Муравьев*

## КОНЧИНА МИЛАНА СОБОТКИ (1927–2024)

Скончался профессор истории философии Карлова университета в Праге Милан Сobotка — чехословацкий и чешский ученый, переводчик, составитель антологий избранных философских произведений выдающихся мыслителей, педагог.

Милан Сobotка — один самых деятельных представителей плеяды чехословацких философов и историков философии, которые внесли решающий вклад в изучение немецкой классической философии и литературно-философского наследия Гегеля, углубили понимание немецкой классической философии как одного из источников марксизма.

В философии буржуазной Чехословакии преобладали гербартианство и позитивизм. В статье чешского статистика и социолога Франтишека Файфра “Hegel bei den Čechen” — «Гегель у чехов», — включенной в сборник Д. И. Чижевского “Hegel bei den Slaven” — «Гегель у славян» (1934), было верно отмечено, что «влияние Гегеля на чешское культурное творчество было слабым».

Необходимость организации изучения и популяризации философии Гегеля была осознана уже в годы протектората. Переводы на чешский и словацкий языки важнейших сочинений Гегеля появились только после освобождения Чехословакии. Серьезное систематическое изучение гегелевской философии стало важным направлением культурной революции. Милан Сobotка стал одним из наиболее деятельных «материалистических друзей гегелевской диалектики» в Чехословакии.

Милан Сobotка является автором и соавтором переводов на чешский язык главных сочинений Гегеля, составителем сборников избранных философских сочинений классиков философской мысли, предисловий и послесловий к ним, статей и книг о немецкой классической философии. Большинство его научных работ посвящены жизни и идеям виртуоза диалектики Гегеля.

Для понимания Гегеля — «Аристотеля философии Нового времени» — больше, чем для какого-либо иного философа, необходимо знание истории философии. Милан Сobotка — автор 17 предисловий к избранным сочинениям корифеев философии, изданных в созданной в 1970 году серии «Философское наследие».

Милана Сobotку отличала редкая способность и искренне желание софилософствовать, совместно — не в одиночку — искать истину. Он понимал роль философского общения, необходимость обсуждения замыслов и идей и ценил возможность посоветоваться с участниками гегелевского семинара на Философском факультете Карлова университета, чешскими философами: Индржихом Зеленым, Ладиславом Майором, Ладиславом Менцелем, Иржи Черным.

В 1956 г. Сobotка опубликовал в чехословацком «Философском журнале» — “Filosofický časopis” — статью «Границы и проблемы диалектики Гегеля», написанную под влиянием Э. В. Ильенкова. Уже в этой его статье определились основные темы и главные направления его историко-философских исследований (развитие «деятельной стороны» в немецкой классической философии, понятие труда у Гегеля, практика, история общества, диалектика). Многие мысли и положения статьи актуальны. Например, его анализ значения критики Гегелем аристотелевской логики и вывод о том, что «диалектическая логика,

логика, ориентированная на содержание предмета, не *contradictio in adjecto*, как предполагают некоторые логики».

Гегелеведение стало главным делом всей творческой жизни Милана Сobotки. В 1964 г. была опубликована его первая монография «Человек и труд в немецкой классической философии», расширенный вариант которой «Человек, труд и самосознание» с подзаголовком «Проблема практики в немецкой классической философии» (1969 г.) начинается с анализа кантовской этики. Заслугой Милана Сobotки является глубокий анализ «Системы нравственности» и других ранних произведений Гегеля, которые на русском языке были изданы в 1978 г. под названием «Политические произведения» в серии «Памятники философской мысли».

В 1977 г. были опубликованы переведенные Сobotкой «Избранные произведения» Фридриха Шеллинга с предисловием «О «искренней юношеской мысли Шеллинга», написанным им совместно с известным чешским марксистом Индржихом Зеленым. Милана Сobotку привлек ранний этап философской биографии Гегеля, его сотворчество и совместное философствование с молодым Шеллингом на заре своей философской юности — без разграничения авторства. Исследованию обстоятельств и значения этого счастливого и чрезвычайно важного для понимания становления философских взглядов Гегеля периода Милан Сobotка посвятил своё исследование «Шеллинг и Гегель» (1987 г.). Неутомимый труженик, он до последнего дня работал. И последние труды, созданные им или при его участии, свидетельствуют о верности немецкой классической философии и Гегелю. Это «Статьи о феноменологии и философии права Гегеля» (1993 г.), новый перевод «Феноменологии духа» Гегеля, осуществленный Миланом Сobotкой и Яном Кунешом с использованием перевода известного чехословацкого феноменолога Яна Паточки. В 2004 г. вышел перевод «Философии истории» с послесловием Милана Сobotки.

В 2007 г. к юбилею издания «Феноменологии духа» был издан сборник «Место феноменологии духа в современной мысли: к 200-летию “Феноменологии духа” Гегеля», в котором, помимо Милана Сobotки, приняли участие представители молодого поколения чешских историков философии Ян Кунеш, Индржих Карасек, Милан Зной, Мартин Врабец и другие.

*А. М. Шитов*

## ШУМ ОБ И. А. ИЛЬИНЕ

Вокруг имени выдающегося русского мыслителя Ивана Александровича Ильина возникли разные шумы — о нем заговорили в газетах («Литературная газета», «Завтра»), на телевидении («Бесогон» Н. С. Михалкова), на каких-то митингах. Обсуждают: фашист ли он? Вообще-то ответ дадут только историки, если найдут членский билет НСДАП на имя И. А. Ильина. Пока такого билета архивисты не найдут, именовать Ивана Александровича фашистом неправильно.

Остается другое — выраженные им в начале 30-х годов симпатии к фашизму и национал-социализму. При этом И. А. Ильин сначала принимает фашизм как способ организации европейского общества, чтобы оно могло противостоять планам III Интернационала по большевизации мира. Фашизм, поучал правовед Ильин, — это «концентрация правых — государственно-охранительных сил, направленная против левого хаоса и левого тоталитаризма» [4]. Неутоляемая жажда такой концентрации была присуща Ильину всегда (разве за исключением юных лет). В его сознании на первом месте всегда стоит ненависть к «левому хаосу» и «левому тоталитаризму», то есть к Советам, к СССР, и только на втором — собственно фашизм. Примечательно, что в статье «Договор с дьяволом», комментируя известное соглашение СССР и Германии 1939 г., Ильин именует дьяволом Советский Союз:

«Может быть, Германия не знала, с кем она, собственно, вступает в союз?. Тому, кто задает этот вопрос, надо лишь просмотреть собственную официальную национально-социалистическую литературу и особенно речи, которые прозвучали на партийном съезде в Нюрнберге в 1936 году» [2, с. 643].

Вступая в союз с дьяволом, Германия сама становится дьяволом!  
Увы! Германия не оправдала надежд Ильина. Свое прозрение он выразил в письме Ивану Сергеевичу Шмелеву:

«Судьбы мира в руке Божией; нам долго многое остается недоступным. Но возможно и предвидение. Так я с самого начала гитлеризма в Германии предвидел, что будет мировая война, нападение на Россию и потеря войны для Германии... Я никогда не мог понять, как русские люди могли сочувствовать национал-социалистам... Они — враги России, презиравшие русских людей последним презрением: они разыгрывали коммунизм, как свою пропагандную карту. Коммунизм в России был для них *только предлог*, чтобы оправдать перед другими народами и перед историей свою жажду завоевания. Германский империализм прикрывался анти-коммунизмом» [5, с. 317].

Однако из нашей исторической памяти не выветрились первые восторги Ильина при виде гитлеровской революции [3]. Они тем более были восприняты как поддержка нацистской идеологии, что Ильин приписал «коричневой рубашке» высокие гражданские и нравственные качества, которые он сам видел в белом движении, и к тому же сознательно закрыл глаза на преступления немецких фашистов, лишь скромно назвав их «эксцессами».

Но скоро после прихода нацистов к власти у Ильина начались неприятности, которые вынудили его в 1938 г. к переезду в Швейцарию. Главной причиной их были неприемлемые для русского православного философа расистские установки новых властей Германии. Он-то хотел бы от немцев только борьбы с большевизмом; у тех же были свои планы, и им было наплевать на возвышенные соображения «русского честного патриота» (как себя называл Ильин). Его надежды на возрождение России самым коренным образом разошлись с официальной нацистской линией. Он хотел использовать нацистов для борьбы с Советами, а оказалось, что нацисты использовали его. Он жаловался С. В. Рахманинову: «Все это преследование имеет цель — заставить меня принять точку зрения

германского “расизма” и использовать мое имя и мои силы в надвигающемся “завоевании Украины”» [1, с. 361]. В гитлеровской Германии «русскому честному патриоту» просто невозможно было стать фашистом, даже если бы он этого захотел. Кстати, его добрый друг И. С. Шмелев назвал брошюру Ильина «Основы борьбы за национальную Россию» (1938) русской «Майн кампф».

Другим, что развело Ильина с нацизмом, было их разное отношение к евреям. В частных разговорах Ильин не стеснялся назвать еврея «жиденком» (есть такие свидетельства), но решительно воспротивился читать лекции и вообще выступать публично с явной или скрытой пропагандой антисемитизма.

После всех «за» Ильина можно указать на одно «против». Будем помнить, что его восхищение гитлеровской революцией было публичным делом, а вот его несогласие с идеологией фюрера были знакомы только его друзьям. Ни в Германии, ни в Швейцарии у философа не было возможности его выразить. К тому же несогласие лучше было переживать подальше от Берлина, в Швейцарии.

К истории русской философии такие странные симпатии-антипатии Ильина с Гитлером не имеют никакого отношения. И. А. Ильин остается выдающимся интерпретатором философии Гегеля, одним из тех, кто онтологизировал русскую философию и придавал ей современную форму.

*А. А. Ермичев*

# БИБЛИОГРАФИЯ

---

DOI 10.25991 / RPH.2024.7.1.008

УДК 1(091)

*А. Н. Муравьев*

## ГЕГЕЛЬ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ МЫСЛИ: ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПОСЛЕСЛОВИЮ («Г. В. Ф. Гегель: pro et contra». Изд-во РХГА им. Ф. М. Достоевского: СПб, 2023)

Статья посвящена критическому рассмотрению установок Послесловия Д. К. Богатырёва «Гегель и современный мир: опыт богословско-культурологического анализа» ко второму, исправленному и дополненному изданию антологии «Г. В. Ф. Гегель: pro et contra» (Изд-во РХГА им. Ф. М. Достоевского: СПб, 2023). Автор анализирует до конца не разрешенные противоречия феноменологического развития русского духа, сказавшиеся в указанном Послесловии. Они отдаляют созданную в нем копию гегелевской системы от оригинала и нуждаются в исправлении ради извлечения немецкой классической философии из тени, павшей на нее от трагических военных событий нашего времени.

**Ключевые слова:** Гегель, философия, религия, природа, дух, логическое, историческое, понятие, представление.

*A. N. Muravjev*

### HEGEL IN THE MIRROR OF RUSSIAN THOUGHT: AFTERWORD TO THE AFTERWORD

(«G. W. F. Hegel: pro et contra». Publishing house of the Russian Christian Academy named after F. M. Dostoevsky: St. Petersburg, 2023)

The article is devoted to a critical review of the main provisions of D. K. Bogatyrev's Afterword "Hegel and the Modern World: the experience of theological and cultural analysis" to the second, revised and expanded edition of the anthology "G. W. F. Hegel: pro et contra" (Publishing House of the RHGA named after F. M. Dostoevsky: St Petersburg, 2023). The author analyzes the unresolved contradictions of the phenomenological development of the Russian spirit, which were reflected in the specified Afterword. They distance the copy of the Hegelian system created in it from the original and need to be corrected in order to extract German classical philosophy from the shadow that fell on it from the tragic military events of our time.

**Keywords:** Hegel, philosophy, religion, nature, spirit, logical, historical, concept, representation.

На общую тему этой и двух следующих статей, посвященных различным аспектам отражения гегелевской системы в зеркале русской мысли, ныне легла густая тень столкновения с Россией кол-

лективного Запада, руководимого США и сделавшего своим оружием Украину. Неотвратимо теряя привилегированное положение в современном мире, Запад возмутил на ее территории бойню, зло-

веще напоминающую прежнюю нашу Гражданскую войну. Это столкновение, длящееся уже одиннадцатый год, послужило причиной переориентации с Запада на Восток не только российского экспорта природного газа и нефти, но и чутких к изменению направления политических ветров отечественных умов. Под подозрение во враждебности к нашей стране, наряду с действительно заслужившими недоверие феноменами западной мысли вроде постмодернистской и аналитической философии, вновь попала ни в чем таком не повинная немецкая философская классика. Она, как заявил в начале Первой мировой войны В. Ф. Эрн, по прямой линии восходит от Канта к Круппу, владельцу крупнейших военно-промышленных концернов Германии. Фабрикуемые на них орудия массового убийства людей он назвал *внуками* учения великого кёнигсбергского философа, прозрачно намекая на то, что их духовным отечеством было весьма влиятельное тогда неокантианство. Слово в подтверждение заявления Эрна через две недели после его речи, произнесенной 6 октября 1914 г., философский факультет Боннского университета избрал самого Круппа и директора крупновских заводов Аусенберга докторами *honoris causa*. Напомнив, что предтечами Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля были Экхарт, Лютер и Бёме, Эрн призвал к избавлению русского духа от этой, по его мнению, губительной иностранной философской традиции. Метафизическая спесь, игнорирующая онтологическое божественное начало и «впервые явленная Экхартом, проникает наиболее оригинальные отделы “Критики чистого разума”. В Гегеле она раскидывается гениальным пожаром. В истекающем кровью Ницше переходит в трагическое безумие. <...> Германское безумие

проходит формы научные, методологические, философские и, наконец, срывается в милитаристическом буйстве. <...> Будем же дружно молить великого Бога браней, ныне взывшего в крепкие руки Свои будущее всего мира и будущее народа нашего, — возгласил этот русский мыслитель Серебряного века, заканчивая свое выступление, — о двух вещах: О том, чтобы славные войска наши своею духовною мощью и великим покровом Пречистой опрокинули и погнали перед собой бронированные немецкие раги. О том, чтобы катарсис европейской трагедии был пережит нами во всей глубине, и чтобы мы навсегда преодолели не только периферию зверских проявлений германской культуры, но и стали бы свободны от самых глубинных ее принципов, теперь разоблачающихся для тех, кто имеет очи видеть и уши слышать» [3, с. 317–318].

Отзвуки речи В. Ф. Эрна сегодня слышны не только в выступлении губернатора Калининградской области А. А. Алиханова, который, указав на формализм этики Канта, провокативно поставил кантовское учение в прямое отношение к вышедшему за границы Украины военному конфликту, но и в Послесловии Д. К. Богатырёва ко второму, исправленному и дополненному изданию антологии «Г. В. Ф. Гегель: pro et contra». Из гегелевских представлений о культуре исторических и неисторических народов, утверждает его уважаемый автор, при желании «можно вывести расизм, фашизм и тоталитаризм XX столетия. <...> Гегель в своей философии истории сделал важные шаги к уравниванию добра и зла. <...> Не является ли диалектика, уравнивающая в “логических правах” тезис и антитезис, одним из идейных источников современного антропологического кризиса? Если мы

обратимся к обзору элементов, которые сам Гегель выделяет в составе культуры, то напрашивается ответ — нет. В сфере объективного духа к приоритетам Гегеля относятся семья, образование, право, государство» [1, с. 999–1000]. Но, продолжает свою мысль автор *Послесловия*, Гегель, объявив государство *шестью* Богом в мире, фактически обоготворил то, что может оказаться проводником зла. Либерально-демократический капитализм ограничил произвол государственной власти, однако, похоже, нацелился на упразднение семьи, чему сам немецкий философ, конечно, не учил, хотя гегелевская «абсолютизация развития создает для этого предпосылки» [1, с. 1001].

Несмотря на эти инвективы в адрес немецкого идеалиста, очевидно вызванные злобой дня, Д. К. Богатырёв своим развернутым опытом богословско-культурологического анализа гегелевской системы вносит необходимый вклад в оживление заглохшей в последние десятилетия дискуссии о значении Гегеля в современном мире. Позиция автора *Послесловия* заслуживает внимания уже потому, что он не игнорирует главное достижение советской эпохи, изучение системы Гегеля, рассматривая последнюю в связи с историей классической и современной философской мысли. Кроме того, *Послесловие* концентрирует в себе результаты весьма плодотворного освоения гегелевского наследия в России, начиная с И. В. Киреевского и заканчивая Е. С. Линьковым. Однако вследствие этого заметные достоинства *Послесловия* имеют своей обратной стороной менее бросающиеся в глаза недостатки, ибо в него вместе с глубокими прозрениями русской мысли проникли и характерные для нее недоразумения — до кон-

ца не разрешенные противоречия, ставшие, так сказать, национальными предрассудками о гегелевском учении. Их, на мой взгляд, следует считать противоречиями не столько проведенного в нем анализа, сколько феноменологического развития русского духа, который для решения своих всемирно-исторических задач продолжает остро нуждаться в аутентичном освоении достижений Гегеля, венчающих всю историю классической философской мысли от Фалеса и Парменида до Канта, Фихте и Шеллинга включительно.

Ряд еще не получивших своего вполне разумного разрешения противоречий, так или иначе препятствующих адекватной оценке положений гегелевского учения, открывает противоречие саморазвития и развития. Распространенное не только у нас недопонимание важнейшего для Гегеля различия саморазвития и развития, которое заключается в конкретном тождестве предмета науки логики с предметом реальной философии природы и духа, сказалось у автора *Послесловия* в том, что он называет этого великого немецкого мыслителя «философом развития по преимуществу» [1, с. 975] и даже его «пророком» [1, с. 1006], полагая, что в концепции Гегеля развивается абсолютно все — мышление, природа, дух, история, «религия, даже сам Господь Бог» [1, с. 976]. Развитие как таковое объявляется в *Послесловии* «метакатегорией абсолютного идеализма», выражающей то, что «сам Бог, если понимать соотношение субстанции и субъекта диалектически, есть Развитие» [1, с. 1006], отчего большинство действительных и кажущихся недостатков гегелевской системы его автор объясняет абсолютизацией Гегелем именно развития. Возражая на это, нельзя не сказать, что на деле абсолютным у Гегеля выступает только

чисто логическое *саморазвитие* абсолютной идеи как всеобщего отношения мышления и бытия, субъекта и объекта, а происходящее из него *развитие* всех особенных формаций природы и духа, в отличие от саморазвития, этой единой сущности всякого развития, является лишь относительным, производным от этого его абсолютного основания и условия.

Недопонимание принципиально-го для Гегеля различия саморазвития и развития влечет за собой предложенную Марксом и бесспорно разделяемую Богатырёвым трактовку открытого Гегелем *логического* метода как метода исключительно *диалектического*, хотя известно, что у самого немецкого идеалиста диалектика составляет только второй, отрицательно-разумный момент логического — средний между абстрактно-рассудочным и положительно-разумным, или спекулятивным его моментами [См.: 2, с. 201–213]. В русской мысли это недопонимание усугубляется представлением о якобы *гегелевских* триадах тезиса, антитезиса и синтеза, с которым Богатырёв тоже безоговорочно соглашается, по поводу чего следует возразить, что триадическим схематизмом действительно отличалось мышление Канта, Фихте и Шеллинга, а Гегель признавал его истинным способом мысли лишь на начальной ступени своего индивидуального духовного становления, то есть до 1800 г., когда он был, по существу, кантианцем.

Указанная аберрация ведет в Послесловии к неадекватному представлению о конкретности гегелевского снятия как *синтезе*. Его автор утверждает, что категории у Гегеля «по требованиям диалектики, всегда парные — антитетичные. Исторический процесс представляет собой творческий син-

тез, в котором преодолеваются эти абстракции противоположностей» [1, с. 996]. В приведенном утверждении сочетаются сразу две неточности, искажающие гегелевский оригинал. Во-первых, категории гегелевской науки логики из непосредственно единых с собой в учении о бытии становятся «парными» (или, точнее, определениями рефлексии, соотносящимися одно с другим) только в учении о сущности, а в учении о понятии они выступают уже триединными. Во-вторых, в угоду представлению о якобы присущей методу Гегеля триадичности, ведущей тезис и антитезис к синтезу противоположностей, автор Послесловия допускает явное упрощение гегелевского понятия исторического развития нравственного мира, соединяя в один «греческо-римский» [1, с. 997] мир два различных, согласно самому Гегелю, мировых царства, так как в оригинале их у него не три, а все-таки четыре.

В тесной связи с этим недоразумением находится следующее — характерное для русской марксистской и постмарксистской мысли — недоразумение, возникающее из того неоспоримого обстоятельства, что «философия Гегеля исторична как никакая другая до него» [1, с. 994]. Логический историзм Гегеля обличается в Послесловии как источник всех гегелевских отступлений от ортодоксального христианства, — например, того, что «в дискурсе, когда исторически последнее является логически первым, протестантизм действительно вершина» [1, с. 1004]. По поводу этого приходится вновь указывать на принципиальное для Гегеля различие чисто логического саморазвития и реального исторического развития, не позволяющее ему смешивать логическое и историческое, в чем его ложно обвиняли и, как видим, продолжают обвинять.

Логическое и историческое в гегелевском учении не просто, как сказано в Послесловии, «корреспондируют друг с другом» [1, с. 980]. У Гегеля логическое есть всеобщий закон любого исторического развития — нравственного, художественного, религиозного и философского, но отнюдь не его какое-нибудь особенное, реальное состояние, отчего в своей философии духа он никогда не идет дальше эмпирически достигнутой к его времени ступени развития. Философия есть для него ни в коем случае не футурология, которая горазда приписывать реальному историческому будущему свои фантастические выдумки. Как раз по этой причине в «Философии права» Гегеля (поскольку он, кстати сказать, как и другие представители немецкого классического идеализма, имел стойкий иммунитет к духовной болезни национализма и, тем более, нацизма) мировая история обрывается на германском рейхе, лекции по эстетике кончаются романтической формой искусства, в лекциях Гегеля по философии религии христианство, именуемое им абсолютной религией, явно несет в себе протестантские черты, а его историко-философские занятия со студентами завершаются после Шеллинга результатом новейшей немецкой философии.

Все выявленные выше противоречия русской мысли, незаметно очутившиеся в Послесловии, сводятся к одному — к не до конца разрешенному противоречию между *представлением* и *понятием* как ближайшими друг к другу способами религиозного и философского духа. Согласно Гегелю, философия как наука, с одной стороны, имеет религию Откровения своей необходимой предпосылкой,

а с другой она раскрывает истинное содержание представления в форме понятия, тем самым избавляя религиозную веру от фанатизма и слепоты, оставляющей ее противоположностью научному познанию истины. Поэтому автор Послесловия прав и одновременно не прав, утверждая, что Гегель, «как и большинство великих философов, являлся религиозным мыслителем» [1, с. 976], который к тому же иллюзорно претендовал «на вершины боговедения» [1, с. 999]. Гегель причисляется в Послесловии к «теологизирующим натурфилософам», чьи «теистические концепции эволюционирующей природы <...> построены без учета предмирного грехопадения», осмысленного восточным христианством, ибо оно, в отличие от западного, не сводило грех к категориям юридическим, «субъективно-психологическим и нравственным» [1, с. 989]. Поскольку эти положения выражают богословско-культурологический пафос, одушевляющий автора Послесловия, постольку требуется указать лишь на то, в чем он неправ, формулируя их, ибо его правоту это нисколько не умалит.

Более всего ошибочно то, что он считает Гегеля прародителем эволюционизма, так как ходячее представление об эволюции как развитии, заместившем Бога, менее, чем кому бы то ни было, может быть вменено Гегелю. Его нельзя приписывать этому абсолютному идеалисту потому, что у Гегеля природа *не развивается во времени*, то есть от прошлого через настоящее к будущему, за что ему не устают пенять марксисты, так как они полагают, что историческое развитие как развитие во времени присуще не только

---

\* Муравьев Андрей Николаевич — д-р филос. наук, проф. каф. истории философии; Институт философии СПбГУ; muravyovan@yandex.ru

духу, но и природе. Согласно Гегелю, природа как таковая вышла из тотальности чисто логических определений абсолютной идеи готовой, как Афина в полном ее облачении из головы Зевса. Целое формаций природы развито, по Гегелю, из логической вечности, но — в один момент, поскольку абсолютная идея мгновенно определяет себя ко всей своей природной реальности в пространстве, времени и движении материи в ее механическом, физико-химическом и органическом видах. Разом легко распустив себя в многообразии явлений природы, абсолютная идея путем тяжкого труда развития, состоящего в самопознании духа, дремлющего в природе и выходящего из нее в виде человека, восстанавливает свое абсолютное единство. Так она выступает как развиваемая во времени духовная реальность. Дух же, пройдя через субъективную и объективную фазы своего развития, достигает абсолютной формации, которая включает искусство и религию Откровения, а на высшей ступени своей абсолютности в результате истории философии как науки он воссоединяется с логическим началом гегелевской системы, замыкая ее в круг трех кругов.

Только в стремящемся к своему логическому концу процессе природно-духовного развития, происходящем из основания изначально законченного саморазвития абсолютной идеи, творение и порождение действительно совпадают, но опять-таки, вопреки неоднократным утверждениям автора Послесловия, не синтетически смешиваются. Гегель лишь постольку соглашается с *возможностью* представления понятийного содержания его логики в виде *Бога, каков он в своей вечной сущности до природы и конечного духа*, поскольку представление

есть для него реальная возможность, канун понятия. Философ пишет так в популярном Введении к «Науке логики» для религиозно мыслящей в форме представления публике его времени, ибо во Введении Гегель еще не начал строго научно излагать абсолютный процесс саморазвития абсолютной идеи, когда религиозных метафор понятия он в основном тексте уже не допускает. Поэтому утверждать, что в гегелевской системе «перед нами невиданная ранее смесь логического пантеизма с креационизмом» [1, с. 985] и даже «тоталитарная онтология, в которой принцип развития образует начало, середину и конец» [1, с. 1006], мягко говоря, некорректно. Если учесть различие представления и понятия, то станет ясно, что пантеизмом система Гегеля никак не страдает.

Подводя итог критическому анализу Послесловия, надо сказать, что массу упреков, сделанных его автором в адрес Гегеля, следует (разумеется, с соответствующими изменениями) переадресовать Канту. Наверное, не случайно оно начинается с эпиграфа, под которым стоит подпись родоначальника немецкого классического идеализма, и кончается утверждением, что Гегель работает с «трансцендентальными идеями, а таковым нельзя подобрать прямых аналогов в опыте» [1, с. 1006]. Из своего отождествления кантовской и гегелевской позиций автор Послесловия осторожно заключает, что Гегеля «можно упрекнуть в гностической гордыне», так как история показывает, «что некоторые пророки оказывались впоследствии еретиками» [1, с. 1007]. С этим богословским заключением, которое отказывает гегелевской системе в доказательности, этой главной черте настоящей науки, пожалуй, не лишне сравнить

положение самого Гегеля о необходимости соответствия философии и опыта: «Можно даже рассматривать эту согласованность по меньшей мере в качестве внешнего пробы камня истинности философского учения, тогда как высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью» [2, с. 89].

Гегелевское примирение разума с действительностью, поскольку она разумна, вовсе не означает примирения Гегеля с творящимся в мире из хитрости разума злом. Будучи реалистом, он как абсолютный идеалист понимает, что источник зла лежит в человеческой свободе, ибо именно свобода духа подвигла ветхого Адама на грехопадение, в котором тот малодушно обвинил природное в себе — Еву, соблазненную, как сказано в Библии, Змием-искусителем. Однако свобода, по Гегелю, неразрывно сопряжена с познанием истины (с чем

согласно и библейское представление о древе познания), а познание истины, согласно мыслителю, есть собственное дело философии, которая отнюдь не чужда истинной религии. Поэтому, откуда происходит беда, оттуда через развитие абсолютности духа следует и спасение. Откуда зло, оттуда же и добро — при всем различии между ними, которого Гегель, разумеется, не отрицал, так как никогда синтетически их не смешивал, не уравнивал. Поэтому будем же в нашу тревожную и яростную мировую эпоху дружно надеяться и верить, что по приведении опыта в соответствие с выдающимися достижениями классической философии, к числу которых принадлежит гегелевская система, и благодаря достижению этого соответствия полное вразумление человеческого рода не слишком далеко за горами, ибо в противном случае нам останется, скорбя, подобно Эрну, о неискоренимой слабости человеческой природы, лишь возносить молитвы высшим силам.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К. Гегель и современный мир: опыт богословско-культурологического анализа // Г. В. Ф. Гегель: pro et contra, антология. — 2-е изд., испр. и доп. / Сост., вступ. статья и комментарии И. И. Евлампиева. — СПб.: РХГА, 2023. — 1072 с. — (Русский путь).
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. Наука логики. — М.: Мысль, 1975. — 452 с.
3. Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // В. Ф. Эрн. Сочинения. — М.: Правда, 1991. — С. 308–318.

## REFERENCES

1. Bogatyrev D. K. Hegel i sovremennyy mir: opyt bogoslovsko-kulturologicheskogo analiza // G. W. F. Hegel: pro et contra, antologiya. — 2 — e izd., ispr. i dop. / Sost., vstup. statya i kommentarii I. I. Evlampieva. — St Petersburg: RHGA, 2023. — 1072 s. — (Russkiy put).
2. Hegel G. W. F. Enciklopediya filosofskih nauk. — T. 1. Nauka logiki. — M.: Mysl, 1975. — 452 p.
3. Ern W. F. Ot Kanta k Kruppu // W. F. Ern. Sochineniya. — M.: Pravda, 1991. S. 308–318.

*Р. Н. Демин\**

**ВЛАДИСЛАВ СОФРОНОВ. ПОЛОЖЕНИЕ МЕРТВЫХ.  
РЕВИЗИОНИСТСКАЯ ИСТОРИЯ «РУССКОГО КОСМИЗМА».  
М.: V—A—C PRESS, 2022. 384 С.**

*R. N. Dyomin*

*VLADISLAV SOFRONOV. THE POSITION OF THE DEAD.*

*REVISIONIST HISTORY OF "RUSSIAN COSMISM". MOSCOW: V—A—C PRESS, 2022. 384 p.*

Ежедневно слышим споры о воскресении мертвых.  
Каким образом, говорят, воскреснут мертвые?  
В каком теле восстанут они?  
потому что нынешнее тело согнивает и истлевают;  
самые кости, с течением времени,  
гниют, сокрушаются и истлевают.

*Афрат Персидский*

*«Слово о воскресении мертвых»*

Эти слова, взятые в качестве эпиграфа, возможно, отражают ситуацию, сложившуюся на христианском Востоке в середине IV в. н.э. Но эти же слова вполне подходят и к нашей современности. В свет выходят книги, обсуждающие проблему воскрешения мертвых; ряд авторов полагают, что идея бессмертия, тесно связанная с идеей воскрешения мертвых, является основой мировоззрения XXI в. Обращаются к идее воскрешения мертвых в той или иной форме в фильмах, сериалах, компьютерных играх. Для некоторых идея воскрешения уже перешла в разряд научных проблем. Некоторые видят борьбу за воскрешение мертвых не только как борьбу узкой группы ученых, но как общую задачу будущего человечества. Книга, о которой пойдет речь, относится к этому разряду работ.

Автор книги, Владислав Софронов, философ, независимый исследователь, переводчик, выступая как материалист и атеист, обращается к идее воскрешения прошлых поколений и осуществляет ревизию истории русского космизма. В предисловии автор, объясняя причины создания этой книги, рассказывает о том, что, когда ему впервые пришла мысль, что в далеком будущем человечество задумается не по теологическим причинам, а по моральным, о телесном воскрешении, он испугался за свой рассудок. Его поразило, что мысль о воскрешении может увлечь и атеиста-материалиста. Более того, особенно его поразило, что эта мысль может увлечь, не заставляя его отказаться от атеизма и материализма. Результатом его размышлений и ис-

\* Демин Ростислав Николаевич — преподаватель; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; deminros@yandex.ru

следований стала эта рецензируемая книга. Она представляет собой попытку исследовать возникшую впервые у Николая Федорова идею воскрешения не некой трансцендентальной силой, а самим человечеством. По мнению автора книги, здесь встает вопрос, как связаны «космизм» (космизм он берет в кавычки), с которым обычно отождествляют учение Федорова, и главная идея Федорова о воскрешении.

Название первой главы выражает нарочито хронологический анахронизм: «Ретроспективность и воскрешение. От Бенямина к Федорову». Посвящена эта глава рассмотрению ретроактивности воскрешения. Ретроактивность Софронов понимает как представление о том, что настоящее и будущее влияют на прошлое. Для автора книги победа над смертью — это вопрос не о вечности, а о личном выборе момента смерти. Трагедией, по его мнению, является не смерть сама по себе, а смерть прежде желания и необходимости умереть; причем желания умереть, возникающего, когда не остается нереализованных возможностей. Невольно вспоминаются размышления Ильи Мечникова об инстинкте естественной смерти. Представляется, что здесь, как и в других местах книги, автор не принимает во внимание того, что были выбравшие смерть, а учитывает только желавших жить, но тем не менее умерших.

Отталкиваясь от размышлений Маркузе о величайшей борьбе, о необходимости направить все силы на борьбу со смертью, Софронов считает, что речь должна идти также о прекращающихся попытках победить смерть тех, кто умер, и это, по его мнению, будет полным распоряжением прошлым. По его словам, воскрешение

есть дело такой далекой перспективы, что думать о нем способны только отчаянные мечтатели, «может быть, отчаявшиеся». Чтобы понять, насколько это отчаянная идея, надо, по его мнению, проанализировать концепции двух мыслителей, которые не только мечтали, но и, как считает Софронов, предложили условия практического воплощения своих идей в жизнь. Таким образом, Софронов переходит в следующих двух главах к таким двум мыслителям, как Николай Федоров и Валериан Муравьев. Автор книги обнаруживает у Федорова все признаки самого радикального материализма, вулгарного материализма. Он считает, что, по всей видимости, Федоров полностью разделял представление о том, что мозг вырабатывает мысль так же, как печень — желчь; и отмечает, что в то время теория сознания-желчи была распространена очень широко. Для автора книги данная теория сознания — «высшее и максимальное концентрированное проявление ограниченности» (с. 80).

Он видит у Федорова «парадоксальную», по его мнению, двойственность мировоззрения. С одной стороны, Федоров — один из самых важных в истории человечества философов морали, сформулировавший фундаментальные принципы будущего, в частности, единство слова и дела, стремление к исправлению катастрофы прошлого и следующее из этого имманентное воскрешение. Софронов различает два вида воскрешения: одно имманентное, которое должно осуществиться человечеством, и другое, — трансцендентное, которое, если имманентное не осуществится, осуществит Бог. С другой стороны, практические интуиции будущего общего дела, конкретные предложения

Федорова по технологии воскрешения находятся, по выражению Софронова, на уровне «самых дремучих представлений и стереотипов его времени».

В третьей главе Софронов разбирает, как идеи Федорова, по существу, ничего не теряя, были переведены на язык социологии и теории систем уровня начала XX в. Софронов, по его словам, дает «ультраматериалистическую интерпретацию» концепции времени Валериана Муравьева. При этом Софронов открывает две «тайны русского космизма». Он указывает, что космическая экспансия человечества — это неглавное открытие и предвидение «русского космизма». Первая тайна русского космизма состоит в том, по его словам, что подлинная новизна концепции Федорова, — это экспансия не в пространстве, а во времени, и это, совершаемое усилиями самого человечества, — воскрешение мертвых. По Софронову, исследователи сосредоточились на той части наследия Федорова, которая посвящена освоения космического пространства. Именно эта часть стала связываться с русским космизмом, а идея воскрешения была оставлена в тени. Он же, выдвигая идею воскрешения на первый план, подвергает понятие русского космизма ревизии.

Вторая тайна «русского космизма», по его мнению, заключается в том, что адекватно понял и принял концепцию Федорова лишь один человек — Валериан Муравьев, который и является наряду с Федоровым одним из главных героев этой книги. Софронов полагает, что центральным пунктом, сходным в учениях Федорова и Муравьева, является контроль над временем и, уже как его следствие, воскрешение мертвых. Именно это выступает главной пружиной, которая

приводит в действие весь механизм, всю совокупность их рассуждений.

Сходство учений Федорова и Муравьева Софронов видит в том, что модель сознания как рознания-желчи Федорова и редукционистская теория сознания-числа Муравьева — это тупики. По мнению Софронова, именно простота этих теорий сознания и обуславливает технооптимизм их авторов. По Софронову, чтобы лучше понять тупики подобных моделей сознания, надо обратиться к одной полузабытой дискуссии, которая развернулась когда-то в советской философии. Поэтому в четвертой главе Софронов обращается к деятельности такого советского философа, как Эвальд Ильенков, которого, он, называя «радикальным монистическим материалистом», характеризует также как «лидера творческого марксизма» (с. 145).

Автор не только излагает идеи Ильенкова, но и подвергает анализу его учение о диалектике. Вышедшая в 1974 г. «Диалектическая логика» Ильенкова, по словам автора, — «высшая точка развития советской философии» (с. 207). Он говорит о её «эпохальном значении». Опираясь на это произведение, Софронов реконструирует позицию Ильенкова. Он впервые, по его словам, фиксирует поразительное сходство некоторых главных идей Федорова и Муравьева с некоторыми главными идеями Ильенкова, причем сходство («созвучие»), доходящее, по его мнению, до степени смешения. Главное сходство учений Федорова и Ильенкова он видит в идее понимания цельности не как унификации, а как гармоничного взаимодействия разнообразного. По словам Софронова, Ильенков — это Федоров в квадрате. Учитывая, что Ильенков ничего не знал о своем предшественнике,

он называет его также «Федоровым без Федорова» (с. 228). Софронов, характеризуя Федорова и Ильенкова как великих мыслителей, задается вопросом: почему их созвучность столько десятилетий оставалась никем не замеченной? Он пишет, что сутью «русского космизма», его «твердым ядром», по его выражению, являются концепция экспансии во времени и неделимая от неё идея воскрешения. Софронов также «осмеливается», как он говорит, утверждать, что Ильенков не просто полноправная, но и в некотором смысле самая значительная фигура среди теоретиков космизма, и это при том, что у Ильенкова нет «и малейшего намека на идею воскрешения предков» (с. 210). По Софронову, Ильенков вместе с Федоровым и Муравьевым — три главные фигуры «космизма». «Все остальные, — пишет он, — второстепенны, вне зависимости от того, как часто слово «космос» появляется в их сочинениях» (с. 181). И это, по Софронову, третья «тайна» русского космизма» (с. 181).

Попытку доказать, что Ильенков — один из основных теоретиков космизма, Софронов совершает в следующей пятой главе путем истолкования раннего текста Ильенкова «Космология духа». Этот небольшой текст, по характеристике самого Ильенкова, «философско-поэтическая фантазмагория», в последнее время привлекает внимание исследователей. В 2005 г. текст был переведен на английский язык и опубликован в журнале «*Studies in East European Thought*». В 2023 г. издательство «Новые перспективы» выпустило сборник избранных работ Ильенкова, используя в качестве названия сборника название именно этой статьи. Для некоторых эта работа, написанная в духе Спино-

зы и Энгельса, является классикой философской мысли (А. А. Пензин), для других представляет точку зрения диалектического материализма (С. Жижек), а некоторые называют ее стихотворением в прозе (В. В. Лимонченко и В. С. Возняк).

Начинается глава с утверждения, что текст этой статьи Ильенкова существует в массовом сознании в вернутом наизнанку виде. И в этом отношении текст Ильенкова, считает автор, повторяет судьбу неправильно понимаемого текста Троцкого о перманентной революции. Софронов излагает основную идею «Космологии духа» следующим образом: по объективным законам природы Вселенная движется к своей тепловой смерти. «Единственный для разумных существ далекого будущего способ избежать смерти Вселенной и вернуть в неё жизнь — это организовать новый “большой взрыв”, который они не переживут, но который создаст новую, перерожденную Вселенную» (с. 214). Таким образом, «высший поступок Разума — это принести себя в жертву, чтобы дать новую жизнь» (с. 214). Софронов приводит цитату из «Космологии духа»: «Мыслящий дух при этом жертвует самим собой, в этом процессе он сам не может сохраниться. Но его самопожертвование совершается во имя долга перед матерью-природой» (с. 219–220). Все это невольно заставляет вспомнить слова Энгельса из письма Марксу от 21 марта 1869 г. о «нелепейшей теории», согласно которой, «мир становится все холоднее ... температура в пределах Вселенной все более выравнивается, и ... в конце концов наступит момент, когда всякая жизнь станет невозможной, и весь мир будет состоять из замерзших, вращающихся один вокруг другого шаров».

Софронов отмечает, что Ильенков предлагает конкретный физический процесс, который позволяет разумным существам запустить вторую половину цикла. Расщепив самую элементарную частицу, этот атом атомов, можно получить, по Ильенкову, стремящееся к бесконечности количество энергии; энергии, которой достаточно, чтобы «разрушить и превратить в раскаленные пары бесконечно большую массу остывшей материи».

Софронов считает, что в природе антиэнтропийных процессов не существует. Он объясняет читателю, почему он так думает. Дело в том, что ему так сказал в личной беседе один известный популяризатор науки, доктор физико-математических наук, имя которого он не называет. Будучи убежденным в истинности этого положения, Софронов фактически обходит взгляды относимого к русскому космизму мыслителя Побиска Кузнецова, бывшего близким знакомым Ильенкова и боровшегося (как и другие русские космисты, в частности, Циолковский) со вторым началом термодинамики. Не привлекает он по этому вопросу и взгляды других русских космистов (например, Умова, Козырева). Софронов говорит о естественнонаучной составляющей текста Ильенкова. Оправдывая абсолютизацию Ильенковым второго начала термодинамики, он ссылается на то, что эта теория основана на философском осмыслении теоретической физики, которая была доступна советскому философу в 1950-е гг. XX в. Представляется, что вопрос о причинах принятия (по сути дела, безоговорочного) Ильенковым второго начала термодинамики требует более пристального внимания. Ильенков мог обратиться, например, к работе Циолковского

«Второе начало», ставящей под сомнение само существование этого закона еще в 1918 г., или к не раз издававшейся на русском языке (последний раз в 1935 г.) работе материалистического монаста Эрнста Геккеля, считавшего, что второе основоположение механической теории теплоты противоречит первому и должно быть отвергнуто. Кроме этого, следует учитывать, что среди советских физико-философских дискуссий начала 30-х гг. были также дискуссии о втором начале термодинамики. Факт широкого интереса к этому вопросу подтверждает попытка Побиска Кузнецова организовать кружок по изучению тепловой смерти Вселенной во время войны.

Софронов, изложив концепцию Ильенкова, отмечает, что современная научная литература содержит факты, ставящие под сомнение концепцию Ильенкова. Он указывает, что когда-то оживленная дискуссия о тепловой смерти утасла; что в настоящее время считается, что второй закон термодинамики не применим ко вселенной в целом, что на смену теории остывающей Вселенной пришли другие модели ее развития. Но главным для Софронова является то, что теория Ильенкова, сформулированная в точном соответствии с принципами диалектического монистического материализма и данными естественных наук того времени, содержит два абсолютно «федоровских аспекта: усилия разумных существ будут направлены на время, и они предполагают моральный подвиг» (с. 226). Это для Софронова важно, так как он считает, как это уже отмечалось, что ревизионистская история русского космизма строится на том, что в основе того общего, что объединяет Федорова, Муравьева и Ильенкова, лежит примат времени,

а не пространства, с которым неразрывна связана программа имманентного воскрешения. По мнению Софронова, всё это согласуется с диалогом и марксизмом Ильенкова.

Для Софронова очевидно, что сознание человечества защищается от идеи долга воскрешения, долга перед умершими. А если у кого-то эта защита выключится, то он будет восприниматься либо как тихий сумасшедший (Федоров), либо как опасный растратчик сил в обществе дефицита. Софронов предполагает, что в истории человечества такие типы были, но общество тем или иным способом устраняло их. Но, предсказывает он, в будущем хорошем обществе будут устранять не их, а людей им противоположных, т. е. эгоистов. Сегодня, считает автор, невозможность почувствовать необходимость воскрешения большинством объясняется тем, что все душевные силы субъекта уходят на то, чтобы не думать о собственной смерти. Ужас перед собственной смертью структурирует весь душевный мир субъекта.

По Софронову, когда он говорит об этом долге будущих поколений, речь идет не о восстании против законов природы, а о борьбе ветхих законов природы и новых законов. Это проводимое им разделение законов природы на ветхие и новые вызывает сомнение. Оно подразумевает некую точку отсчета. Но насколько применимы в данном случае понятия «раньше» и «позже»? Софронов приходит к мысли, что если проблема воскрешения решается, то существуют два вывода. Он полагает, что «те острова разума, которые справятся с проблемой воскрешения, будут стремиться протя-

нуть руку помощи тем цивилизациям, которые погибли. Следовательно, воскресив своих мертвых, человечество будет пробовать вернуть к жизни тех обитателей (разумных осьминогов, как называет их автор) из далекой галактики, которые погибли. «Если же прервется наш путь, то, возможно, нам вернут жизнь разумные существа из других регионов Вселенной» (с. 272).

Выступая как сторонник (даже апологет) будущей всеобщей патрфикации, автор книги понимает, что ряд его рассуждений о будущем носит утопический характер. Он признает, что в сегодняшних обществах, «где каждый аспект жизни пропитан враждой и рознью», рассуждать так, как временами рассуждает он, это значит быть «разнузданным мечтателем, почти преступным мечтателем», но это его не останавливает. И хорошо, что не останавливает.

Подводя итог, можно заметить, что для интересующихся историей русской и советской философии книга представляет интерес как попытка актуализации истории русского космизма, истории, которая должна послужить основой для грандиозных проектов будущего. Можно предположить, что эта книга будет интересна многим, но настольной она станет у той целостной личности, о которой автор, заканчивая книгу, говорит, что для неё идея Николая Федорова о всеобщей родственности не будет просто единицей хранения в глобальном архиве; для той целостной личности, которая, как он считает, может быть, однажды скажет: «Сестра моя молекула, брат мой атом» (с. 354).

*А. Я. Кожурин\**

**ФРАНК С. Л. ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ. Т. 5.:  
ПРЕДМЕТ ЗНАНИЯ / ПОД ОБЩ. РЕД. Г. Е. АЛЯЕВА,  
К. М. АНТОНОВА, Т. Н. РЕЗВЫХ; ПРЕДИСЛ. К ТОМУ,  
КОММЕНТ. И УКАЗАТЕЛИ Г. Е. АЛЯЕВА, К. М. АНТОНОВА,  
Т. Н. РЕЗВЫХ. М.: ИЗД-ВО ПСТГУ, 2023. 824 С.**

*Kozhurin A. Ya.*

*FRANK S. L. COMPLETE WORKS. VOL. 5.: THE SUBJECT OF KNOWLEDGE / EDITED  
BY G. E. ALYAEV, K. M. ANTONOV, T. N. REZVYKH, PREFACE. BESIDES, THE  
COMMENT. AND THE INDEXES OF G. E. ALYAEV, K. M. ANTONOV, T. N. REZVYKH.  
M.: PUBLISHING HOUSE OF PSTSU, 2023 (824 p.)*

Продолжается издание Полного собрания сочинений С. Л. Франка. Пятый том посвящен одной из самых важных работ мыслителя — «Предмету знания (Об основах и пределах отвлеченного знания)». Труд Франка состоит из трех частей: «Знание и бытие», «Интуиция всеединства и отвлеченное знание», «Конкретное всеединство и живое знание». Основная проблема, которую ставит в нем автор, — вопрос о познаваемости предмета знания, возможность преодоления принципиальной границы между сознанием и бытием в результате выявления их внутренней онтологической связи.

С. Л. Франк развил одну из наиболее оригинальных и глубоких философских концепций на русской почве. В признании этого момента сходятся

исследователи, придерживающиеся диаметрально противоположных мировоззренческих установок. Действительно, по степени охвата самых разных областей философии с концепцией Франка на русской почве могут конкурировать лишь Н. О. Лосский и Л. П. Карсавин. По утонченности разработки философской проблематики в один ряд с ним могут быть поставлены только П. А. Флоренский и опять-таки Л. П. Карсавин. Наконец, по глубине философской интуиции в духовной ситуации «Серебряного века» единственным соперником Франка оказывается В. В. Розанов.

Свою философскую концепцию С. Л. Франк обозначил как «абсолютный реализм». Генетически это учение связано с концепциями славянофилов

---

\* Кожурин Антон Яковлевич — д-р филос. наук, проф. каф. философии РГПУ им. А. И. Герцена; ankozhurin@yandex.ru

Anton Ya. Kozhurin – Dr. Philos. of Sciences, Prof. of the Department of Philosophy of A. I. Herzen Russian State Pedagogical University; ankozhurin@yandex.ru

«Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена (проект № 36ВГ) — «Формирование мировоззрения и систематических представлений о сущности и динамике развития Российской цивилизации и государственности как фундаментальных составляющих общеобразовательной подготовки студентов при изучении дисциплины «Основы российской государственности».

и В. С. Соловьева. Хотя мыслитель внес в них свои коррективы, но учение о всеединстве и критика того, что славянофилы и В. С. Соловьев обозначали как «отвлеченные начала», практически целиком перешли в его философские построения. Философия всеми этими авторами трактовалась как «цельное знание», которое должно охватывать все сферы жизни, а не выступать лишь как чисто теоретическое знание. Опираясь на идеи своих русских предшественников, Франк принял активное участие в онтологическом повороте, который претерпела европейская философия начала XX в.

Вспомним, что после нескольких десятилетий господства позитивизма и неокантианства, с характерными для них психологизмом и опорой на методологическую проблематику, в начале XX в. в западных странах начинается бурный рост интереса к онтологии. В этой связи необходимо назвать чрезвычайно популярную в это время концепцию А. Бергсона, англо-американский неореализм и, разумеется, целую плеяду немецких философов — Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, Н. Гартмана и др. Не могли не принять участия в этом движении и русские философы, ибо онтологизм составляет основу отечественной философской традиции. Русский мыслитель не может усомниться в объективности бытия, которое дано первично и цельно. Здесь в первую очередь необходимо назвать концепции Н. О. Лосского и С. Л. Франка.

Не случайно, что важной составляющей у русских философов выступает критический анализ западных философских концепций. Особое значение в этой связи приобретало отношение к таким наиболее влиятельным направлениям философским течениям

второй половины XIX — начала XX в., как позитивизм и неокантианство. Если отношение религиозных мыслителей к позитивизму, как правило, было негативным (хотя, например, В. С. Соловьев испытал сильное влияние О. Конта в целом ряде аспектов), то восприятие трансцендентальной философии было намного сложнее. Практически все русские авторы интересующего нас направления отдавали должное тому вкладу, который внес в философию И. Кант. Не могли они пройти и мимо таких важных ответвлений трансцендентализма, как неокантианство (марбургское и баденское), имманентная философия (И. Ремке и В. Шуппе) и, наконец, феноменология Э. Гуссерля. Во всех этих направлениях, впрочем, несомненное влияние кантовской философии совмещалось с тем поворотом, который был обозначен еще Фихте. Великий немецкий идеалист, как известно, отверг непознаваемость «вещи в себе». Русские философы использовали ряд положений трансцендентализма, стремясь в то же время придать им онтологический характер.

Возвращаясь к С. Л. Франку, отметим, что для него был характерен критический подход к гносеологизму и субъективизму Нового времени. Отсюда — критика базового для этой традиции тезиса Р. Декарта (*cogito, ergo sum* — «мыслю, следовательно, существую»). На ту или иную интерпретацию данного тезиса опирались различные направления новоевропейской философии. Все эти учения Франк обвинял в отрицании возможности непосредственного постижения сверхчувственной реальности, а также в упрощенной трактовке опыта. Еще один упрек, который мыслитель бросал традиционной метафизике, на этот раз не только новоевропейской, —

ее субстанциализм. Под последним Франк понимал рассмотрение мира как связного многообразия «вещей» или конкретных реальностей. Классическим образом такого подхода, указывал русский мыслитель, выступала философия Аристотеля и тесно с ней связанное учение Фомы Аквинского.

В «Предмете знания (Об основах и пределах отвлеченного знания)», С. Л. Франк указывал, что «мир» не исчерпывается совокупностью всего внешнего нам, то есть окружающего пространства, которое дано нам чувственно и наглядно. Явления душевной жизни, например, есть действительность не менее фундаментальная, чем материальное бытие. Совокупность материальных и душевных явлений Франк обозначил понятием «действительность». Более того, философ стремился включить в свое учение о мире и анализ идеального бытия. Таким образом, появляется предельное понятие «реальности», включающей действительность и идеальное бытие.

Бытие Франк отождествлял не с мышлением, но с сознанием, понятым как непосредственное созерцание. Сознание интерпретировалось философом как живое знание, знание-переживание, а опыт — как внутренний опыт, опыт-переживание. Соответственно, бытие понимается Франком как непрерывное изменение, длительность и потенциальность (последняя характеристика особенно важна), что роднит его концепцию с учениями представителей «философии жизни» — Ф. Ницше, В. Дильтеем, А. Бергсоном. Разумеется, русский мыслитель отдавал себе отчет в тех затруднениях, с которыми сталкивалась эта линия европейской философии в деле построения теории познания.

Отсюда — поиски опоры в рамках философской традиции. Сам Франк относил свое учение к платонической традиции, а из представителей последней наиболее близкими себе признавал Плотина и Николая Кузанского (с. 114). Необходимо также отметить своеобразное преломление идей феноменологии Э. Гуссерля в гносеологии Франка. У создателя феноменологии нашлось немало адептов на русской почве. С гуссерлевской концепцией, выраженной в первую очередь в «Логических исследованиях», Франка роднит критическое отношение к психологизму. Основными формами этого самого психологизма в философии того времени были т. н. «второй позитивизм» (или «эмпириокритицизм») и неокантианство.

Представители «второго позитивизма», Р. Авенариус и Э. Мах, сводили познание к анализу (или синтезу) ощущений. В противовес этому, Э. Гуссерль, а вслед за ним и С. Л. Франк, подчеркивают объективный смысл суждения, его логический состав. Другого упрека заслуживает кантианство, утверждавшее, что сознание само строит свой предмет. Сфера сознания при таком понимании расширяется настолько, что начинает охватывать сферу самого предмета. Собственная концепция Франка, «абсолютный реализм», исходит не от сознания, но от бытия. Он поворачивает исходный пункт картезианства таким образом, что в лице сознания открывается бытие, которое дано непосредственно. Оказывается, что в лице нашего сознания мы имеем бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами. Таким образом, сознание оказывается не противостоящим бытию, а «вписанным» в него.

Исследователи отмечают своеобразную двойственность учения Франка. С одной стороны, он утверждает, что сознание бытийно по своей природе. Между человеком и всеединством бытия нет и быть не может принципиальной преграды (отрицание непознаваемости кантовской «вещи в себе»). С другой стороны, Франк признает, что все в мире («всякая вещь и всякое существо») остается для нас в полной мере непостижимым. Как характеризует его установку П. П. Гайденко, «бытие — сверхразумно, иррационально, не подчинено логическим принципам, законам, которые являются условием возможности предметного знания, т. е. условием определенности и обоснованности. Эти законы хорошо известны и сформулированы еще Аристотелем: законы тождества, противоречия и исключенного третьего» [2, с. 267]. Нетрудно увидеть здесь продолжение негативного отношения к философии Аристотеля, о котором уже шла речь выше.

Предпосылки, благодаря которым возникает предметный мир, коренятся не в субъекте, но в самой реальности, в бытии. В этом аспекте позиция Франка принципиально отличается от позиции Канта, да и всей традиции трансцендентализма. Бытие, в силу его единого и сплошного характера («сплошное единство бытия»), — металогично, утверждал Франк. Знание о нем не может быть приравнено к знанию о предмете. Наше знание о предметах выражается в суждениях и понятиях — его Франк обозначал как отвлеченное. Нетрудно понять, что сосредоточение внимания на этом уровне знания характеризует науку. На этом же уровне возникает понятие субстанции, которое русский мыслитель, вслед за Бергсоном, нераз-

рывно связывает с пространственно-механическими ассоциациями.

Систему отвлеченного знания Франк интерпретировал не как вымысел, но как изображение самого бытия, не схватывающее, однако, его как целостное единство. Бытие здесь берется не целостно, а частично. Между тем, части в качестве самостоятельных реальностей не существуют. В «Предмете знания» он указывал, что отвлеченное знание, имея объективное значение, не адекватно своему предмету. Франк указывал, что знание, выражаемое «в суждении посредством понятий — то, что мы называем отвлеченным знанием, — имеет всегда свой предмет вне себя и, достигая содержания самого предмета, вместе с тем не есть подлинное обладание предметом, а дает лишь вторичное воспроизведение его в отраженной, низшей форме понятий» (с. 112). Как и А. Бергсон, Франк признает, что подлинная реальность, которую он наделяет такими характеристиками, как изменчивость, текучесть и непрерывность, не может быть выражена с помощью понятий. Эта реальность недоступна понятийному мышлению.

Проблемы философии науки, столь остро вставшие перед авторами начала XX столетия, также не могли не быть рассмотрены Франком. Показательно, что данный раздел книги был очень высоко оценен такими философами, как Н. О. Лосский и С. И. Гессен. В X главе «Предмета знания», которую автор назвал «Время и число», достаточно подробно рассматриваются споры вокруг данной тематики, охватившие европейских ученых в конце XIX — начале XX в. (с. 386–417). Среди математиков, разрабатывавших соответствующие теории, необходимо назвать Г. Фреге,

Б. Рассела, Р. Дедекинда, А. Пуанкаре, Д. Гильберта. Среди философов — П. Наторпа, Г. Ф. Липпса, Э. Гуссерля. Во второй половине XIX в. многим математикам казалось, что задача обоснования их дисциплины близка к полному решению. Непротиворечивость геометрии и математического анализа адепты подобного подхода стремились свести к вопросу о непротиворечивости арифметики натуральных чисел (раздела математики, считавшегося наиболее основательно разработанным еще со времен Аристотеля). Важную роль в этой уверенности играла теория множеств, разработанная усилиями выдающегося немецкого математика Г. Кантора.

На рубеже веков обнаружилась иллюзорность этой уверенности. Серьезные проблемы возникли в связи с пониманием природы предельно общих понятий математики. Образовалось три основных направления — логицизм, интуиционизм и формализм. Первое из них, ориентированное еще на идеи Лейбница, указывало, что истины математики носят аналитический характер, а потому саму эту дисциплину можно свести к логике. Второе клало в основание математики интуитивно ясные, но логически не формализуемые понятия («порядок», «отношение»), на которых базируются более сложные математические объекты. Третье, чьим главным представителем был немецкий математик Д. Гильберт (его имя встречается на страницах «Предмета знания»), сосредоточилось на аксиоматическом обосновании математики.

Эти споры совпали со временем триумфа философии А. Бергсона, который подверг резкой критике само математическое естествознание, так как оно не в силах постигнуть феномен

временности (позднее к решению данной проблемы обратятся Э. Гуссерль, О. Шпенглер, М. Хайдеггер). Французский философ считал, что время — это жизнь, внутреннее свойство живого существа. Опираясь на идеи Николая Кузанского, С. Л. Франк предложил свое решение данной проблемы. При этом он не во всем соглашался с А. Бергсоном, указывая на опасности прямого следования его установкам. Франк писал, что «величайшим методологическим — и, в конечном итоге, онтологическим — завоеванием новой науки является распространение научного знания на область изменяющегося, подвижного, временного» (с. 408). А. Бергсон подчеркивал динамический или «творческий» аспект времени, мыслимого в единстве с вечностью. Но есть время, которое мыслится в отрешенности от вечности. Оно обозначается Франком как «момент становления», которое делает необходимым «математическую схему времени».

Завершая рассмотрение проблемы, Франк указывал, что

«время и числовая множественность как бы рождаются одновременно, суть соотносительные формы проявления, производные от всеединства и в этом смысле отличные от него самого. Всеединство, как таковое, есть единство покоя и движения, или вечности (единства) и жизни (творчества) — такое единство, в котором эти два момента, так сказать, всецело пропитаны друг другом и не существуют в качестве двух отдельных моментов» (с. 417).

И далее он писал, что «сфера бытия, соответствующая отвлеченному знанию и подчиненная закону определенности, необходимо имеет две соотносительные формы — вневременной множественности и временной сменности» (с. 417).

Сам автор поместил в качестве приложения к основному тексту «Предмета знания» весьма содержательный очерк — «К истории онтологического доказательства» (с. 481–538). В нем Франк отвергает широко распространенное мнение об онтологическом аргументе как изобретении средневековых схоластов, которое, дескать, было опровергнуто в «Критике чистого разума» И. Кантом. Онтологическое доказательство, утверждает С. Л. Франк, возникло еще у древних греков (Парменид, Платон) — задолго до Ансельма Кентерберийского, которому часто приписывают его формулировку. Его продолжили использовать и после Канта — его наследники по линии немецкой классической философии (Фихте, Шеллинг, Гегель). Особую роль в развитии онтологического доказательства русский мыслитель уделяет Николаю Кузанскому — своему кумиру в рамках философской традиции. Кроме того, Франк обращает внимание на то, что данное доказательство отвергалось Фомой Аквинским.

Франк исходил из того, что логическая природа онтологического доказательства независима от специального применения его к бытию Бога, хотя не случайно в истории преимущественно использовалось в этих целях. В общей форме сущность данного учения состоит в том, что бытие и мыслимость, существование и сущность настолько неразрывно связаны друг с другом, что невозможно признавать вторую составляющую, не признавая вместе с ней и первую. Любое рациональное доказательство бытия Бога, равно как и какого-либо иного содержания, неминуемо есть онтологическое доказательство — был уверен наш соотечественник.

Кроме того, в рецензируемый том включен ряд фрагментов С. Л. Франка, написанных во время работы над «Предметом знания» (с. 539–561). Останемся на одном из них, посвященном книге князя Е. Н. Трубецкого «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (Т. 1–2, 1913). Нас в данном случае заинтересовала мысль Франка о ложности интерпретации философии как практики — в противовес ее истолкования как теории (с. 553). Подобное толкование, коренящееся в философии позднего Шеллинга, приобретает классическое выражение в 11 тезисе Маркса о Фейербахе (показательно, что в «Предмете знания» автор ни разу не ссылается на своих недавних кумиров — К. Маркса и Ф. Ницше). На русской почве оно получает свое развитие у славянофилов и В. С. Соловьева, — указывал Франк. Здесь можно, конечно, назвать и другие имена — не только из числа идеалистически ориентированных авторов. Можно говорить о целой традиции «одействования истины», которая разворачивается в русской философии XIX — начала XX в. [3, с. 14] и с которой вступает в полемику Франк.

Забегая вперед, отметим, что «Предмет знания» стал первой работой в рамках фундаментальной трилогии Франка. В книге «Душа человека» (1917) он разовьет философскую психологию, выделяя в составе душевной жизни «интеллектуальные», «эмоциональные» и «волевые» явления. Кроме того, философ стремился понимать данные явления, как в их своеобразии, так и в единстве. Наконец, в работе «Духовные основы общества» (1930), завершающей трилогию, наряду с «Предметом знания» и «Душой человека», Франк своеобразно продолжает славянофильскую линию в социальной

философии. Первичной категорией социальной философии Франка оказывается категория «Мы», ибо «Я» существует не само по себе, но лишь в акте живой встречи с «Ты». Сложное единство «Мы» и есть откровение всеединства в социальной жизни.

Решая проблему природы и сущности человека в концепции интересующего нас мыслителя, необходимо остановиться еще на одном важном моменте. В своих произведениях Франк подчеркивал многомерность человеческого бытия, его принадлежность как миру природы и истории, так и его сопричастность Абсолюту. Человек понимался русским философом как особый «срез» бытия. Отсюда — идея взаимодополнительности человека и мира, а также его особые отношения с «другим», в качестве которого выступает и Бог. Человек в рамках этой концепции оказывается нужен Богу не меньше, чем Бог человеку. В данном отношении весьма показательна последняя книга выдающегося философа — «Реальность и человек», где развивается столь важная для русской философии тема Богочеловечества. В этой связи можно говорить и о другой, может быть, более фундаментальной, трилогии Франка, включающей «Предмет знания», «Непостижимое» и «Реальность и человек» [1, с. 24]. В любом случае, рецензируемая нами работа занимает исключительно важное значение в творчестве философа.

После обзора проблематики труда Франка необходимо сказать несколько слов о тех, чьими усилиями осуществляется рецензируемое издание. Эти люди, как нам представляется, делают очень важное дело — осуществляют максимально полное издание философского наследия одного из круп-

нейших отечественных мыслителей. Речь идет о признанных специалистах по истории русской философии вообще и, в частности, по творчеству С. Л. Франка. Доктор философских наук, профессор Геннадий Евгеньевич Аляев более 30 лет занимается творчеством Франка. Первая работа, датированная 1993 г., была опубликована им на украинском языке. С тех пор в России и на Украине исследователь издал многочисленные статьи, посвященные философскому наследию Франка. Наиболее значительные из них автор поместил в фундаментальный сборник «Русская философия вокруг С. Л. Франка», опубликованный в 2020 г. издательством «Модест Колеров». В него вошли работы как о Франке, так и о других русских мыслителях (П. Я. Чаадаеве, Н. В. Гоголе, Н. А. Бердяеве, П. А. Флоренском, С. И. Гессен). Кроме того, Г. Е. Аляев — автор книги «Семен Франк» (СПб., 2017) в сравнительно недавно возрожденной серии «Мыслители прошлого».

Еще один из участников авторского коллектива, Татьяна Николаевна Резвых, — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании Института дистанционного образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ИДО ПСТГУ). Творчеству Франка была посвящена ее кандидатская диссертация («Проблема реальности в философии С. Л. Франка», 1995). В дальнейшем Т. Н. Резвых опубликовала ряд работ, посвященных великому мыслителю — как в контексте русской философской традиции («Понятие времени у С. Л. Франка и А. Ф. Лосева», 2014; «Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие», 2018; «Интуиция первоосновы бытия: по-

следние записи С. Л. Франка», 2020 — две последние статьи в соавторстве с Г. Е. Аляевым), так и в аспекте компаративистики («Этика Георга Зиммеля как источник ранних философских взглядов Семена Франка», 2017; «Семен Франк конспектирует Франца Баадера», 2017; «Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С. Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера», 2020, в соавторстве с Г. Е. Аляевым; «Лекции С. Л. Франка “Философия религии” и “Religionsphilosophie”: аудитория, идеи, контекст», 2023 — в соавторстве с К. М. Антоновым).

Наконец, доктор философских наук, профессор Константин Михайлович Антонов — специалист по русской религиозной философии и богословию XIX–XX вв. Его кандидатская диссертация — «Философское наследие И. В. Киреевского. Антропологический аспект» (1999), докторская — «Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века» (2008). Эти работы были изданы в виде монографий, так же как и работа «“Как возможна религия?": Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков» (В 2 ч., 2020). С. Л. Франку посвящен ряд статей К. М. Антонова («Философия религии С. Л. Франка», 2007; «Проблемы философии религии в “Непостижимом” С. Л. Франка», «Концепты “культуры” и “политики” в философии раннего С. Л. Франка: вопрос об их взаимоотношении в контексте духовной и интеллектуальной биографии мыслителя», 2018; «Две антропологические рецепции идей Фрейда: С. Л. Франк и Л. Бинсвангер», 2020).

Издание предваряет фундаментальное «Предисловие», написанное Г. Е. Аляевым, К. М. Антоновым и Т. Н. Резвых (с. 5–108), которое носит

монографический характер. По своим несомненным достоинствам оно вызывает аналогии с известными предисловиями К. А. Свасьяна к сочинениям Ф. Ницше и О. Шпенглера. В предисловии к рецензируемому изданию дается оценка философского наследия С. Л. Франка как своеобразного духовно-нравственного ориентира в тех катастрофах, которые охватили мир в XX столетии. Авторы ссылаются на самооценку Франка, данную в письме сыну, где он называет «Предмет знания» главной работой своей жизни.

В дальнейшем авторы «Предисловия» подробно анализируют проблематику «Предмета знания», а также рассматривают историю работы над ней. В 1912 г. Франк после сдачи магистерского экзамена становится приват-доцентом Санкт-Петербургского университета. В этом же году он принимает православие. Начинается работа Франка над текстом магистерской диссертации, включавшая продолжительную командировку в Германию (1913–1914 гг.). Как позднее признавался сам философ, подлинное философское откровение пришло к нему в ходе написания «Предмета знания». В Германии Франк смог познакомиться с трудами Николая Кузанского, к чьим идеям он в дальнейшем будет возвращаться регулярно. Отметим, что ряд сочинений немецкого философа на тот момент не переиздавались с XVI в. Основные этапы работы Франка над его магистерской диссертацией подробно анализируются авторами «Предисловия» — предоставим будущим читателям удовольствие самостоятельно ознакомиться с ними.

Как известно, данная работа была впервые опубликована в 1915 г., а год спустя она будет защищена автором

в качестве магистерской диссертации в Петроградском университете. Защита диссертации Франка вызвала значительный интерес у отечественных философов. Любопытно, что в ходе защиты диссертации рядом выступающих, а среди них были мыслители такого масштаба, как Н. О. Лосский, И. И. Лапшин и П. Б. Струве, было сделано предложение присудить автору докторскую степень, но в конце концов, по настоянию А. И. Введенского, остановились на присвоении степени магистра философии. Авторы предисловия подробно останавливаются на перипетиях защиты диссертации Франка (с. 16–17).

Рассматриваются и отклики на «Предмет знания». Среди них отметим отзывы авторов, близких Франку. Это, в первую очередь, Н. О. Лосский, который, отметим близость автора ряду выдающихся современников (Г. Когену, А. Бергсону, В. С. Соловьеву), оценил издание книги как выдающееся событие. В подобном ключе высказались и другие религиозные философы — С. Н. Булгаков, князь Е. Н. Трубецкой и даже Н. А. Бердяев. Последний, впрочем, указывал на пантеистические мотивы у автора «Предмета знания» (Франк, как известно, критиковал уклон Н. А. Бердяева в мистицизм и иррационализм). Из числа рецензентов нерелигиозного толка высокую оценку «Предмету знания» дал С. И. Гессен, увидевший в ней синтез идеализма и интуитивизма. Наконец, И. И. Лапшин интерпретировал труд

Франка как вариант «мистического рационализма» («Мысль». 1922. № 3).

С точки зрения текстологической работы представленное издание оставляет самое благоприятное впечатление. За постсоветское время нас приучили к небрежной редактуре (абсолютно немислимое в советский период явление), поскольку издательства экономят на редакторской работе. Книги по философии часто не содержат элементарный справочный аппарат, а в некоторых мы даже не обнаружим указатель имен. Это относится и к весьма основательным сериям (не будем здесь их называть). Издание «Предмета знания» в этот ряд никак не вмещается. Рецензируемый том содержит основательный комментаторский аппарат, несколько указателей (именной, иностранных выражений, библейских цитат, сюжетов и образов, а также указатель архивов), которые отвечают даже самым взыскательным требованиям.

Завершая обзор, отметим, что научное издание «Предмета знания» С. Л. Франка, несомненно, является важным событием в жизни философского сообщества России — ведь речь идет об одном из центральных философских произведений в отечественной традиции мысли. Оно будет полезно для всех, интересующихся историей русской философии, а также онтологической и гносеологической проблематикой. Повторимся, что книга увидела свет в рамках издания Полного собрания сочинений великого мыслителя, которое продолжается.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аляев Г. Е. Семен Франк. — СПб.: Наука, 2017.
2. Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М.: Прогресс-Традиция, 2001.

3. Ермичёв А. А. Три времени «Золотого века» русской философии // Русская философия. — 2022. — № 1(3). — С. 9–27.

#### REFERENCES

1. Alyaev G. E. Semyon Frank. — St. Petersburg: Nauka, 2017.
2. Gaidenko P. P. Vladimir Solovyov and the philosophy of the Silver Age. — M.: Progress — Tradition, 2001.
3. Ermichev A. A. Three times of the “Golden Age” of Russian Philosophy // Russkaya filosofiya. — 2022. — № 1(3). — Pp. 9–27.

DOI 10.25991 / RPH.2024.7.1.013

УДК 1(091)

*В. В. Медушевский\**

**А. С. КЛЮЕВ «10 СТАТЕЙ ПО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
МУЗЫКИ: СБОРНИК СТАТЕЙ [МАТЕРИАЛЫ К КУРСУ  
“ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ”]».  
СПБ.: ИЗД-ВО РХГА, 2023. 102 С.**

*V. V. Medushevsky*

*REVIEW RUSSIAN PHILOSOPHY OF MUSIC “10 ARTICLES ON THE RUSSIAN PHILOSOPHY OF MUSIC: A COLLECTION OF ARTICLES [MATERIALS FOR THE COURSE “HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY”]”. — ST PETERSBURG: PUBLISHING HOUSE OF THE RHGA, 2023. — 102 P.*

Сегодня в нашей стране осуществляются серьёзные преобразования, направленные на восстановление традиционных отечественных ценностей, в первую очередь — заветов Православной веры. Знаками таких преобразований можно считать установку в СПбГУ у главного входа в здание Двенадцати коллегий памятника С. С. Уварову — министру народного

просвещения Российской империи, автору политической формулы: «Православие. Самодержавие. Народность», проведение XXV Всемирного Русского Народного Собора, деятельность Изборского клуба.

В контексте проводимых в стране мероприятий вполне уместно и своевременно появление работы профессора, доктора философских наук,

\* Медушевский Вячеслав Вячеславович — заслуженный деятель искусств России, д-р искусствоведения, проф. каф. теории музыки; Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского.

Vyacheslav V. Medushevsky — Honored Artist of Russia, Doctor of Art History, Professor of the Department of Music Theory; Moscow State Tchaikovsky Conservatory.

музыканта А. С. Клюева «10 статей по русской философии музыки».

Работа небольшая по объёму, но ёмкая по содержанию. В ней в исторической последовательности представлены взгляды русских философов на музыку.

Первая статья называется «Русские философы о музыке (увертюра)». В ней, действительно, как в оперной увертюре, даётся краткий обзор высказанных русскими философами суждений о музыке, которые в дальнейшем получают детальное изложение.

Статья закономерно открывается разделом «Что такое русская философия?». Вопрос явно непростой. А. Клюев подходит к ответу на него, анализируя связь русской философии с византийским исихазмом, и, в конечном счёте, определяет её как «*решение нравственной задачи победы над смертью*» (с. 8). В рамках такого понимания русской философии автор и предлагает историческое развёртывание идей о музыке русских философов (с конца XV — начала XVI в. до настоящего времени).

Вторая статья называется «Предчувствие музыки (Нил Сорский)». В ней представлены мысли преподавателя Нила Сорского о молитве, молитвенном пении в храме. В частности, автор приводит слова Нила Сорского из его «Устава о скитской жизни» о том, что снисканию Благодати Божией способствует *пение в храме* («каких-то канонов и тропарей...») (с. 22). Думается, вполне справедлив вывод, который делает автор в конце этой статьи: «подчёркивание Нилом Сорским исключительных возможностей храмового пения было предчувствием заключённой в этом пении музыки» (там же).

Третья статья — «Странствующий флейтист (о музыке в жизни Г. С. Сквороды)». В ней раскрываются взгляды на музыку Г. С. Сквороды — «первого философа на Руси» (В. В. Зеньковский).

А. С. Клюев справедливо указывает, что в своём понимании музыки Скворода исходил из пифагорейской идеи существования Небесной музыки — Гармонии сфер, которую Скворода именовал Симфонией.

По Сквороде, «Симфонию (Гармонию сфер) последовательно образуют входящие в неё симфонии, в основе которых лежит музыка» (с. 24), а в музыке, по мысли Сквороды, «сокрыт Бог» (там же).

Четвёртая статья называется «Гимн музыке: кн. В. Ф. Одоевский». В этой статье автор прослеживает динамику представлений Одоевского о музыке: от теоретического её осмысления (в трактате: «Опыт теории изящных искусств с особенным применением оной к музыке») к художественному (словесному) воплощению (в новеллах «Последний квартет Бетховена» и «Себастьян Бах»). И фиксирует вывод, к которому приходит Одоевский в своих размышлениях о музыке: «в этой высшей сфере человеческого искусства (музыке. — В. М.) человек забывает о бурях земного странствования; в ней, как на высоте Альп, блещет безоблачное солнце гармонии...» (с. 39).

Пятая статья имеет название: «Музыка как Литургия (о. Павел Флоренский)». В ней чётко заявляется, что всё многообразие творческих проявлений Флоренского было связано с деятельностью его в качестве священника. А. Клюев пишет:

«Флоренский был философом, учёным, писателем, инженером, искусство-

ведом, но главное, что предопределило все его таланты, — он был священником» (с. 40).

Автор подчёркивает необыкновенное влечение Флоренского к музыке: «Флоренский с детства тянулся к музыке» (там же). И, конечно, нельзя не согласиться с мыслью автора о том, что для Флоренского музыка, в конечном счёте, была Литургией «в её земном и Небесном измерении» (с. 45).

Шестая статья называется «Основной вопрос философии музыки (по А. Ф. Лосеву)». В статье Клюев справедливо обращает внимание на имеющуюся панегирическую оценку творчества А. Лосева (особенно некоторыми московскими учёными). И приводит в связи с этим знаменитую оценку творческой деятельности Лосева, данную ей учителем Лосева П. А. Флоренским: «Что касается Лосева, то он рефлектор, который сам тёмный, но отражает попадающие на него лучи и сразу же затем вновь потухает... Он пишет... бескровно, без внутренней напитанности, это мысли или Булгакова, или мои» (с. 46). А. Клюев убедительно показывает, что музыку Лосев в целом интерпретировал в пифагорейском ключе, хотя порой его высказывания о ней и были явно инспирированы Православными представлениями (с. 50–51).

Седьмая статья: «Философия музыки Н. О. Лосского». В ней Клюев раскрывает поразительную глубину и точность воззрений Н. О. Лосского на музыку. Исключительно проницательными, по мнению Клюева, явились следующие высказывания о музыке замечательного русского мыслителя:

«Не только отдельные переживания, но и вся неисчерпаемая единственная

в мире индивидуальность живого существа со всем ароматом её своеобразия может чудесным образом присутствовать в звуке и в нём становится доступной восприятию других существ» (с. 56).

«В звуке бывает иногда дано само внутреннее цельное ядро индивидуальности, неразложимое ни на какие отдельные и не сложимое из них» (там же).

Восьмая статья — «Музыка в философских штудиях И. И. Лапшина». В этой статье автору удалось показать наличие у яркого русского мыслителя «двойственного» таланта: философа и музыковеда. В философии Лапшин выдвинул учение о перевоплощении, которое в последствие нашло преломление в его блестящих музыковедческих работах о Римском-Корсакове, Мусоргском и Скрябине.

Клюев отмечает, что, видимо, в силу «двусторонности» своего мышления, философского и музыковедческого, Лапшин особенно акцентирует творчество Скрябина, также обладавшего «двусторонностью» мышления, правда, философского и композиторского, и приводит цитируемые Лапшиным потрясающие слова Скрябина: «Мне кажется, что из этих отдельных выражений (философских понятий: “изменение”, “абстракция”, “конкретное единство” и пр. — В. М.) я мог бы создать целую систему... и что музыкальное выражение даже точнее логического — в нём есть изобразительность, которой нет в отвлечённых понятиях» (с. 75).

Девятая статья называется «Смысл музыки в истолковании кн. Е. Н. Трубецкого». В ней показано как выдающийся русский мыслитель — автор работы «Смысл жизни», глубоко чувствовавший, переживавший музы-

ку, приходит к идее о том, что смысл музыки заключается «в предвосхищении осуществления, реализации смысла жизни» (с. 86). Ключев указывает, что эта идея осенила Трубецкого «на концерте, на котором под управлением А. Г. Рубинштейна исполнялась 9-я Симфония Бетховена» (с. 85).

Наконец, десятая статья называется «Принципы Новой синергетической философии музыки (А. С. Ключев)». В ней автор предлагает свою философскую модель музыки, которую называет Новой синергетической философией музыки. Автор разъясняет: «Мы назвали её так, поскольку базируется она на синтезе классической (старой) синергетики и исихазма» (с. 88).

Стоит подчеркнуть, что модель не ограничивается теоретическими постулатами. Её теоретические постулаты выступают фундаментом построения автором эффективнейшей практической работы по использованию музыки в качестве средства, способствующего возрастанию человеческой природы, — музыкотерапии. Как свидетельствует А. С. Ключев, «проводимые музыкотерапевтические сессии стимулируют... возрастание человека, открывающее ему Высшее измерение бытия» (с. 99). (Кстати, автор — музыкотерапевт. Он организовал и провёл в РГПУ им. А. И. Герцена 10 международных научно-практических конференций, посвящённых терапевтическому применению искусства, в том числе музыки, в образовании, в которых приняли участие более 1000 человек из 22 стран! На нескольких таких конференциях и я делал свои доклады.)

Рецензируемая работа А. С. Ключева написана легко, я бы даже сказал, элегантно, как бы на одном дыхании, и изобилует афористичными фразами, словесными оборотами. Например:

«Флейта для Сквороды была камертоном, с помощью которого он модулировал (транспонировал и т.д.) своё движение по симфониям в предвкушении встречи с музыкой (Богом)» (с. 25).

«При всём многообразии своих творческих проявлений, В. Ф. Одоевский прежде всего был философом. И философом он был не столько потому, что писал философские тексты (весьма разрозненные, как правило, входившие в другие его произведения)... сколько в силу своего философского мышления. Можно сказать: к чему бы ни прикасалась мысль Одоевского, то сразу становилось “добычей философии”» (с. 33).

«Флоренский слышал море как Космическую Симфонию. Для него “ропот моря — оркестр бесконечного множества инструментов”, которым ему хотелось дирижировать. В сознании Флоренского — дирижёра-священника — Космическая Симфония была Небесной Литургией, воплощением которой являлась земная, церковная, Литургия» (с. 41).

«Николай Онуфриевич Лосский, безусловно, — оригинальнейший русский философ музыки, при этом его философская модель музыки одновременно и вписывается в диадему русской философской мысли о музыке, и украшает её» (с. 62). И т.д.

И ещё. Рецензируемая работа стала ядром двух солидных трудов автора, одного, опубликованного в Чехии, на английском языке (Klujev A. Russian Philosophy of Music: 2010s and 2020s articles. (Transl. from Russ). — Ostrava: Tukulart Edition & European Institute for Innovation Development, 2023. — 154 p.), и другого — того же, но уже по-русски (с добавлением

новых материалов на английском, немецком и итальянском языках) в России (Клюев А. С. Русская философия музыки. Статьи 2010–2020-х годов. — М.: Прогресс-Традиция, 2024. — 240 с.).

Несомненно, исследования профессора А. С. Клюева в области русской философии музыки — не только важный вклад в изучение русской философии, но и в утверждение основ русской культуры.

### ***От редакции:***

В номере 2 (6) РФ за 2023 год на странице 108 сказано о 85-летнем юбилее М. В. Максимова, но профессору Максиму в мае 2023 исполнилось 70 лет; на странице 128 выступавшим при обсуждении доклада указан О. Н. Кошутин, но на самом деле выступал С. К. Симаков. Редакция приносит извинения за допущенные ошибки.





