



*Николай Константинович  
Гаврюшин*

---

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ИСТОРИИ  
РУССКОЙ МЫСЛИ

*Под общей редакцией М. А. Колерова*

---

Т О М   Д В А Д Ц А Т Ы Й

---

Н. К. ГАВРЮШИН

У КОЛЫБЕЛИ  
СМЫСЛОВ

СТАТЬИ РАЗНЫХ ЛЕТ

---

Модест Колеров  
Москва 2019

УДК 1(470)  
ББК 87.3(2)  
Г 12

**Н. К. Гаврюшин**

Г 12 У колыбели смыслов : Статьи разных лет. М. : Модест Колеров,  
2019. 816 с. (Исследования по истории русской мысли. Т.20)

ISBN 978-5-905040-42-9

УДК 1(470)  
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-905040-42-9

© Н.К. Гаврюшин, текст, 2019.

© М. А. Колеров, составление серии, 2019.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие..... 7

### **I. Параллели**

Вольтер и Григорий Сковорода: две софиологии?..... 9

«Риторика» М. В. Ломоносова и «Логика»

Макария Петровича .....26

Метафизика и историософия в творчестве

Н. М. Карамзина .....50

У истоков русской духовно-академической философии:

святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером.. 77

На границе философии и богословия: Шеллинг —

Одоевский — митрополит Филарет (Дроздов) .....95

Метафизика, историософия и религиозный идеал князя

В. Ф. Одоевского ..... 111

«Признак настоящей веры...»: А. С. Хомяков

и Е. П. Ростопчина ..... 136

За кулисами философской драмы: метафизика

и историософия Н. Н. Страхова ..... 154

О богословском персонализме В. И. Несмелова .....	190
Должна ли история «быть православною»? (Метафизика и историософия Л. П. Карсавина).....	198
Черты исторической школы в духовных академиях.....	213
Схоластика и сердечное любомудрие: философия в МДА вчера, сегодня, завтра... ..	244
Христианский платонизм и религиозно-общественный идеал в трудах князя Е. Н. Трубецкого .....	266
От свободы-в-Вольтере к свободе-во-Христе: Бердяев глазами французских философов.....	286
Философское окружение Г. Г. Шпета в ГАХН: Т. И. Райнов, А. Г. Габричевский, В. П. Зубов.....	307
Понятие «переживания» в трудах Г. Г. Шпета.....	363
«Платонизму трижды анафема!». Кому адресована филиппика А. Ф. Лосева 1930 года? .....	373
С. С. Прокофьев как религиозный мыслитель .....	383
Хайдеггер и русская философия (несколько наблюдений) .....	391
«Оптика физическая» и «оптика интеллектуальная»: С. И. Вавилов и Эмиль Жебар .....	397
Русская философская симфония.....	412
«Духовный реализм» и «духовный формализм»: икона и портрет в творчестве М. В. Нестерова.....	427
«Капризные иконы» Наталии Гончаровой и религиозные портреты Павла Корина .....	437
<b>II. Над древними рукописями</b>	
Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» .....	448
Первая русская энциклопедия .....	461

---

Русские первопечатники — читатели «Диалектики» Иоанна Дамаскина.....	475
Первая российская «Логика».....	480
«Поновления стихий» в древнерусской книжности .....	486
Источники и списки космологического трактата XV в. «О небеси» .....	498
Забывтый комментарий к «Слову о полку Игореве».....	516

### **III. Вокруг К. Э. Циолковского**

Циолковский и атомистика .....	524
Ньютон и Циолковский (к типологии творческих установок) .....	541
Гансвиндт и Циолковский (сравнительный анализ философских идей) .....	552
К. Э. Циолковский о научном и художественном творчестве .....	565
Циолковский и стоицизм .....	586
Космическая философия Джона Фиска (1842–1901).....	595
К. Э. Циолковский и Л. Н. Толстой как религиозные реформаторы .....	604
Критика космизма Н. Н. Страховым .....	626
А был ли «русский космизм»?.....	637
Предыстория понятия «ноосфера».....	643

### ***Приложение 1***

Понятия «природы» и «сущности» в Новом Завете (сотериологический этюд).....	646
О сознании ветхого Адама .....	651
О доктринальном значении икон Святой Троицы .....	657

---

Диалектика достоинства в православном понимании .....	666
Византийская космология в XI веке.....	675
Когда же боги стали завистливыми?	
Геродот и Книга Бытия .....	689

### ***Приложение 2***

Универсальность творческой личности .....	692
Антитетика в концептуальных системах.....	706
От «Чжуанцзы» к «Добротолюбию»?.....	720
Нравственный идеал и литургическая символика в романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита».....	740
Когда Боратынский был в Савинском? .....	757
Богословские искания авиаконструктора И. И. Сикорского .....	768
Черты мировоззрения академика Б. В. Раушенбаха .....	775

### ***Приложение 3***

Визит к В. Ф. Асмусу .....	782
«Калуга космическая» (обрывки воспоминаний).....	787
О Батищеве et circa eum .....	803
Неслучайная встреча. О Лудольфе Мюллере — слависте и богослове .....	807



---

## Предисловие

Тысячу раз был прав А. Ф. Вельтман, когда на первых страницах своего романа «Кощей бессмертный» (1833) с сокрушением сердца воскликнул: «Бедный читатель! Кто не пользовался твоей слабостью, твоей доверчивостью! Кто не водил тебя по терниям слога, по развалинам предмета, по могилам смысла, по пучине несообразностей!».

В самом деле, *смыслы* рождаются, расцветают, увядают и уходят в небытие. И это тайна, которую способны заболтать борзописцы, чуждые *начала премудрости*. Но смыслы также и *воскресают*...

Полвека автор этих строк находился в научном сообществе, где постоянно встречались историки математики, физики, химии, астрономии, биологии, разных отраслей техники, а также философы, социологи, психологи. Тут то и дело вспыхивали творческие искры, открывались неведомые пространства, возвращались давно забытые имена, *жизнь смысла* завораживала непредсказуемой игрой.

Последнее время у меня вызревала идея собрать под одной обложкой дюжину статей, которые не вошли в книги «Русское богословие. Очерки и портреты» (2005, 2011), «Непогрешимый богослов» (2006), «Этюды о разумной вере» (2010). Эта идея могла оставаться в процессе броже-

ния довольно долго, но в середине декабря 2018-го от Модеста Колерова последовало предложение издать относительно большой сборник, включающий статьи разных лет, в том числе материал 1980-х и 1970-х годов — время работы с древнерусскими рукописями, архивом К. Э. Циолковского, «русским космизмом» и его контекстом, проблемой творчества и *зарождения смыслов*.

В итоге получилось нечто вроде *opuscula selecta*, но с включением небольших эскизов, материалов, ждавших окончательной отделки, и некоторых просто дорогих сердцу статей. В публикуемых работах многообразные аллюзии и интонации запрятаны порой довольно глубоко, да и социокультурный контекст ощутимо изменялся, но те, кого действительно увлекут, скажем, сравнение Вольтера и Григория Сковороды в софиологическом контексте или умозрения интеллектуального двойника К. Э. Циолковского — немецкого изобретателя Г. Гансвиндта, так или иначе их восстановят. Читатель ведь тоже творец.

Несколько лет назад автор познакомился с ученым-химиком, который, прочитав статью о С. И. Вавилове и Эмиле Жебаре, бросил свой академический институт и пошел учиться в духовную семинарию. А на одном форуме физиков связали статью об атомистике Циолковского с современными концепциями наномира. — *Res sacra homo legens!*

Ствол тематического древа книги уходит корнями в Приложение. Здесь есть что соотнести с его кроной...

При подготовке текстов к печати менялась система ссылок, в отдельных случаях были опущены приложения, некоторые повторы; содержательных изменений практически не было, а относительно значимые оговорены в примечаниях. Первые публикации всех статей указаны в перечне «Библиография».

Выражаю глубокую признательность Модесту Алексеевичу Колерову за поддержку этого издания.

*Москва, 1 февраля 2019 г.*

---

## Вольтер и Григорий Сковорода: две софиологии?

**К**лассическая максима Э. Сепира — «слова — не только ключи, они могут стать и оковами»<sup>1</sup> особенно значима для историков философии. Уже не одно столетие французское *la raison* переводят на русский язык как *разум*, хотя артикль упорно взывает к применению женского рода, тем паче, что русский язык порой не только различает *разум* и *мудрость*, но даже решительно их противопоставляет.

Один из самых известных тому примеров — статья Г. Г. Шпета «Мудрость или разум?» (1917). В ней брошен явный укор всей русской мыслительной традиции за тяготение к восточной «самодовольной» *мудрости*, которой философ противопоставляет критическую удобоподвижность эллинского *разума*.

В отличие от Г. Г. Шпета, Лев Шестов отстаивал рубежи восточной *мудрости*, обнажая противоречивость западного *разума*, который в лице Паскаля и Спинозы все равно возвращается к бездонной апофазе *начала философии*...

---

<sup>1</sup> “...The word... is not only a key; it may also be a fetter”. — Sapir E. Language: An Introduction to the Study of Speech. N. Y., 1921. P. 15.

Имя Вольтера в русской культуре обычно связывается с неумными потугами *разума*. И именно его «вольнодумство» многим казалось едва ли не главным врагом религиозного мирозерцания. Но вот вопрос: насколько полно и беспристрастно был у нас понят Вольтер?

Среди многочисленных его произведений есть небольшой текст, озаглавленный «Éloge historique de la raison» (1774), который никогда не переводился на русский язык<sup>2</sup>. Это название можно передать как «Историческое похвальное слово Разуму», хотя нам представляется, что гораздо более правильно было бы прочитать его как «Историческое похвальное слово Мудрости».

Почему мы настаиваем на таком переводе? Ведь во французском языке «мудрости» более соответствует не использованная Вольтером *sagesse*.

Начнем с того, что словарь Ларусс среди основных значений *raison* дает и *sagesse*. Вольтер в первых строках вспоминает о «Похвале Глупости» Эразма Роттердамского, и именно этой *даме* он хочет противопоставить героиню своего панегирика. А в русском языке *глупости* самый надежный антоним — *мудрость*.

И по контексту дальнейшего повествования Вольтера его героиня выступает в роли *матери* своей дочери *Истины*... Сам Папа Римский во время беседы обращается к ним: «*Mesdames*»... Поэтому держаться варианта *Разум* нет большого смысла.

Есть и еще один аргумент в пользу имени *Мудрость*, или даже *София-Мудрость*. По ходу рассказа *первыми* из европейцев, кто пользовался гостеприимством героини, оказываются «два или три грека». Могли ли они величать свою хозяйку иначе как *Софией*?

---

<sup>2</sup> Более того, его вообще оставил без внимания даже автор фундаментальной монографии о религии Вольтера. — См.: *Poteau, René. La religion de Voltaire* (1969). Nouvelle édition revue et mis à jour. Paris: Librairie Nizet. 1974.

Вольтер начинает свое «Похвальное слово» с констатации того обстоятельства, что *Мудрость* оставалась неведомой на пространствах Галлии со времен друидов, что даже в языке для нее не было имени, а Цезарь не привел ее ни в Швейцарию, ни в Отён, ни в Париж. Варвары остались варварами, и Крестовые походы не помогли им выбраться из мрака. Междоусобные войны, политиканство Рима вели к тому, что повсюду царили Лицемерие, Жадность, Невежество, Фанатизм, Неистовство. В эту несчастную эпоху *Мудрость* скрывалась в некоем тайном колодце (puits) вместе со своей дочерью *Истиной*.

И вот, когда турки взяли Константинополь и тем удвоили несчастья Европы, бежавшие от них *два или три грека* случайно упали в этот колодец или скорее расщелину (caverne), «полумертвые от усталости, голода и страха».

*Мудрость* проявила к ним человеколюбие, накормила их яствами, которых они не знали в Константинополе, дала им краткие наставления. Получив ее первые уроки, *греки* прибыли ко двору императора Карла V Габсбурга (1500–1558), а затем во владения французского короля Франциска I (1494–1547). Они не были всерьез приняты ни монархами, ни их придворными, но добропорядочные буржуа из маленьких городков, у которых, непонятно как, сохранился отсвет здравого смысла, смогли у них кое-чему научиться.

Итак, по Вольтеру, получается — *ex oriente lux*, «Свет с Востока». После *друидов* (дань масонскому преданию<sup>3</sup>) *Софию-Премудрость* первыми встречают *греки*, и они приносят ее наставления горожанам провинциальной Франции...

Имел ли Фернейский отшельник в виду каких-либо конкретных греков, сказать трудно. На Руси в это самое время действительно появился Максим Грек, хороший знакомый

---

<sup>3</sup> В парижскую масонскую ложу «Девяти сестёр» Вольтер вступил незадолго до смерти, 7 апреля 1778 года, но с основными элементами масонского предания он, конечно, познакомился намного раньше, и это отчасти отразилось в его сочинении.

итальянских гуманистов. Его современник Эразм Роттердамский был *грекофилом*, как и Томас Мор. В конечном счете, *греки* Вольтера, скорее всего, собирательный образ...

Сама *София-Премудрость* со своей дочерью *Истиной* продолжали скрываться, ибо костры фанатизма в Европе горели по-прежнему... Ученики первых ее «апостолов» предпочитали помалкивать, за исключением нескольких неосмотрительных, которые вышли на проповедь раньше времени и потому разделили участь Сократа. Но это мало кем было замечено.

*Мудрость*, узнавшая о происходящем от своих приверженцев, нашедших у нее прибежище, даже несколько расчувствовалась, но ее дочь, более непреклонная (*hardie*) *Истина*, призывала мать выйти в мир и попытаться его исцелить. Они отправились на проповедь, но встретили такое сопротивление, непонимание и равнодушие, что предпочли вновь вернуться в свое убежище.

Тем не менее, некоторые семена, которые они посеяли, дали всходы. Один из самых значительных ростков показался в правление папы Климента XIV (Ганганелли; 1705–1774, годы понтификата — 1769–1774).

*Мудрость* и *Истина* в одежде паломниц попали к нему на прием через его повара, и застали папу за чтением Марка Аврелия. Папа сразу узнал их, несмотря на маскарад, обнял, вопреки этикету, и сказал:

— Если бы мне было известно, что вы еще есть на земле, я бы первым нанес вам визит!

На следующий день папа отменил буллу *In coena Domini*, по характеристике Вольтера, «одного из самых великих памятников человеческой глупости», через день распустил орден иезуитов, затем уменьшил налоги, стал способствовать развитию ремесел, сельского хозяйства, и его полюбили даже те, кто прежде ненавидел папский престол...

Отдохнув у папы, *Мудрость* и *Истина* отправились в путешествие по Италии, где сразу заметили улучшения в общественной жизни. От Пармы до Турина они не встретили следов маккиавелизма, напротив, они заметили, что отно-

шения между князьями и республиками приобрели спокойный характер, граждане склонялись к добру, заметно было и их материальное благополучие.

— Вот наше царство, — сказала *Мудрость* своей дочери. — Нужно было пройти многие испытания и трудности, чтобы мы наконец восторжествовали. С нами случится то же самое, что и с природой, которая долгое время была спрятана за покрывалом, пока Галилей, Коперник, Ньютон не сняли его...

В Венеции их более всего заинтересовал настоятель Собора Св. Марка, у которого в руках были те самые ножницы, которыми *Мудрость* пользовалась в своем убежище.

— Сиятельнейшая Синьора, — сказал ей настоятель, — возможно, что эти ножницы в прошлом принадлежали Вам, но некий Фра Паоло давно уже принес их нам и мы пользуемся ими, чтобы обрезать когти инквизиции. Если вы отправитесь во Францию, вы, возможно, найдете там, в Париже, другую пару своих ножниц у испанского министра, который пользовался ею в своей стране для тех же целей. Его имя останется благословенным из рода в род.

Посетив венецианскую оперу, путешественницы отправились в Германию. Эта некогда варварская страна их приятно удивила. Здесь они увидели мирное сосуществование трех враждующих религий — и возблагодарили за это Бога.

Их удивление и радость еще больше возросли, когда они прибыли в Швецию. Оттуда они быстро направились в Польшу, но контраст оказался слишком велик. Какой хаос!

Теперь, наконец, они повернули в Россию, к императрице Екатерине II.

— Пойдем смотреть перемены более приятные и удивительные, — сказала *Истина* своей матери. — Отправимся в то безграничное пространство гипербореев, которое оставалось крайне диким каких-нибудь восемьдесят лет назад и которое сегодня стало столь просвещенным и непобедимым (*si éclairée et si invincible*). Пойдем, посмотрим на ту, которая осуществила чудо нового творения (*le miracle d'une création nouvelle*). Они прибыли в Россию и своими

глазами убедились, что перемены здесь даже более благоприятные, чем им прежде рассказывали.

Итак, просвещенная самодержица Екатерина II, *Мать Отечества*, оказывается в глазах Вольтера едва ли не лучшей ученицей *Софии-Премудрости* среди европейских правителей. Под стать ли ей *русское православие* той эпохи, знаменитый корреспондент императрицы, конечно, умалчивает, как и предпочитает не упоминать о *крепостном праве*. Но давняя дружба *Софии-Премудрости* с греками дает основания полагать, что восточное христианство, не знавшее инквизиции и иезуитизма, не вызывало у него такой оскотины, как католицизм.

\* \* \*

Вольтер, конечно, не ведал, что в Екатерининскую эпоху жил в России великий философ, носивший фамилию *Сковорода*. К *Софии-Премудрости* он был отнюдь не равнодушен и даже посвятил ей, еще в молодые годы, целый диалог в стихах — «Разговор о Премудрости». В нем *Человек*, обращаясь к *Мудрости* как *любезной сестре*, первым делом вопрошает о ее *имени* и получает следующий ответ:

У греков звалась я Софіа в древней век,  
А мудрост (б) ю зовет всяк русской человек.  
Но римлянин мене Мінервою назвал,  
А хрістіанин добр Христом мне имя дал<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Подробно Сковорода развивает свои мысли о Премудрости в сочинении «Начальная дверь ко христианскому добронравію» (1766, 1780). Премудрость есть изначальный дар человеку, «портрет и печать» Божия. Она таилась под священными обрядами, «под разновидным маскарадом», и наконец показалась «во образе мужеском, зделавшись богочеловеком». Сковорода советует не уместовать об этой великой тайне и поступать, «как на опере»: «довольствуйся тем, что глазам твоим представляется, а за ширмы и за хребет театра не заглядывай». Премудрость Божия «во всех веках и народах неумолчно продолжает речь свою, и она не иное что есть, как повсеместного естества божия невидимое лицо и живое слово, тайно ко всем нам внутрь гремящее». По этой



Это куртуазное отождествление Христа с Минервою, принадлежащее бывшему придворному певчому, могло бы очень пригодиться Вольтеру для развития темы «чуда нового творения». Ведь именно по случаю коронации Екатерины II в Москве было организовано красочное театральное представление — маскарад «Торжествующая Минерва». Вот он, апофеоз de la Raison — *Софии-Премудрости* в стране гипербореев! По свидетельству биографа Г. С. Сковороды, однажды в покоях своего друга, взглянув на изображение Екатерины II, философ сказал: «Вот голова с Минервою!»<sup>5</sup>.

В диалоге Сковороды поднимается далее вопрос об отношении *Мудрости* к китайцам: живет ли она «и в хинских сторонах»? Отвечая, что *там* ее имя «в других стоит словах», *Мудрость* разъясняет:

И как же мне, скажи, меж хинцами не жит(ь),  
Где ночь и день живет, где лето и весна,  
Я правлю это всіо с моим отцем одна.

На вопрос *Человека* об «отце» *Мудрость* отвечает с прямой аллюзией на Евангелие: «Познай вперед меня, познаешь и отца». И тогда *Человеку* остается разобраться лишь в одном: *могут ли китайцы спастись?*

*Человек*. А с хинцами ты как обходишься, открой?

*Мудрость*. Так точно, как и здесь: смотрю, кто мой, то мой.

*Человек*. Там только веть одны погибшіе живут?

*Мудрость*. Сестра вам это лжет, так точно, как и тут<sup>6</sup>.

---

причине она и получила разные имена, перечень которых здесь гораздо более длинный, чем в стихотворном диалоге. — Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. Т. 1. Київ, 1972. С. 147–149.

Не без оснований современный исследователь называет построения Сковороды «театральной софиологией». — См.: Марченко О. В. Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков. М., 2007.

<sup>5</sup> Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. Т. 2. Київ, 1972. С. 454.

<sup>6</sup> Там же. Т. 1. Київ, 1972. С. 94.

«Сестрой» *Мудрости*, как выясняется далее, оказалась многоименная «безтолковщина», все та же *Глупость*, похвалу которой составил Эразм... Подобная «либеральная со- териология» и в России, и на Западе, могла вызвать резкое неприятие, и Сковорода в завершение диалога дает слово *Человеку* для отповеди в адрес *Мудрости*:

Родился здесь народ и воспитан не так,  
Чтоб диких мог твоих охотно слушать врак.

«Китайский сюжет» вполне органично мог войти и в «По- хвальное слово» Вольтера, ибо к нему он обращался не раз, в частности, в работе «Век Людовика XIV» (1751). Здесь, да- вая обзор дискуссий XVII века, вызванных публикациями миссионеров-иезуитов, он дает восторженную оценку нра- вам и религии китайцев, которые, по его убеждению, сохра- нили изначальную монотеистическую религию, тогда как европейские племена впали в идолопоклонство.

\* \* \*

Внучатый племянник Вольтера, романист и баснопи- сец Флориан (1755–1794), судя по всему, внимательно читал «Историческое похвальное слово Мудрости» своего знаме- нитого предка. И в басне, озаглавленной «Басня и Истина», развивает его мотив. Хотя и без *Мудрости*, в одиночку, *Ис- тина* у него, совершенно обнаженная, вышла из своего ко- лодца (puits) и почувствовала себя крайне неловко. Но тут на помощь пришла *Басня*, любезно предложившая свою одежду и совместную прогулку.

La Verité toute nue  
Sortit un jour de son puits.  
Ses attraits par le temps étoient un peu detruits  
Jeune et vieux fuyoient à sa vue.  
La pauvre Verité restoit là morfondue.  
Sans trouver où pouvoit habiter.

A ses yeux vient se présenter  
 La Fable richement vêtu,  
 Portant plumes et diamants,  
 La plupart faux, mais très brillants.

Однажды Истина нагая  
 Свой ветхий кладезь покидает.  
 И дряхл и жалок ее вид,  
 И стар и млад ее бежит.  
 Она растеряна, укрыться не находит.  
 Навстречу Басня — по последней моде  
 В плюмаже, жемчугах горящих,  
 Хоть и фальшивых, но блестящих<sup>7</sup>.

Вольтеру тоже совсем не чужда была мысль вывести *Истину* под покрывалом *Басни*. Примечательно, что и здесь он настойчиво обращается к традиционным образам, именам и мудрости *греков*. Таковы его многочисленные аллегорические сказки в стихах.

Остановимся на одной из них, которая носит название «Фелима и Макар». Согласно значению этих *греческих* имен, персонажи символизируют *Желание*, или *Волю*, и *Блаженство*, т. е. *Счастье*, о чем Вольтер и напомнил читателю в примечании.

Кипит, сияет вся Фелима<sup>8</sup>,  
 Нетерпеливости полна,

<sup>7</sup> Перевод мой, но первую строчку я беру из вольного перевода В. А. Жуковского (1806). Вот его начало:

Однажды Истина нагая  
 Оставя кладезь свой, на белый вышла свет.  
 Бог с ней! Не пригожа́, как смерть худая,  
 Лицом угрюмая, с сутулиной от лет.  
 Стук-стук у всех ворот: «Пустите, ради Бога!  
 Я Истина, больна, устала, чуть хожу...»

<sup>8</sup> У Вольтера, конечно, в традициях эразмовой транскрипции, Фелема.

Мечтами резвыми томима  
Глазком блуждает все она.

Казалось бы, у нее есть *все* в лице возлюбленного Макара, т. е. Блаженства или Счастья. Но ей этого мало. Она требовала непрерывного обожания, мучила возлюбленного упреками — и он ушел от нее. Фелима бросилась на поиски. Прежде всего, она направилась к королевскому двору. Услышав с ее слов, каков Макар (а он — человек безупречный, никогда никого не ненавидел, всем нравился, всегда рассудителен и беззаботен), придворные ответили, что здесь *таких* не бывает...

Тогда она направилась в город, в монастырь. Уж, казалось бы, вот где тишина и покой. Но и здесь Макара не оказалось. Его, оказывается, тут *долго ждали*, но вместо него пришли бдения, разногласия и пост... Один монах даже предположил, что, может быть, Макар уже в другом мире...

Возмущенная подобным домыслом, Фелима повернула в Париж, искать Макара среди блестящих умов столицы. Один из тамошних писателей сказал ей, что Макар существует лишь в литературных произведениях... В опере его тоже не было, и Фелима отправилась к себе домой, где возлюбленный ее уже ждал со словами нравоучения:

Живи скромней, живи спокойней,  
Умей довольной малым быть...

В последних строках Вольтер еще раз подчеркивает *мудрость греков*, которые знают историю Макара и Фелимы и под этой аллегорией сообщают нам смысл нашего предназначения:

Les gens de grec enfarinés  
Connaîtront Macare et Thélème,  
Et vous diront, sous cet emblème,  
A quoi nous sommes destinés.

Любой из жителей Эллады  
Знаком с героями баллады  
И скажет нам без лишних слов:  
«Вот жребий ваш, давно готов».

\* \* \*

Нельзя сказать, что *София-Мудрость* Вольтера лишена черт сходства с *Премудростью* Сковороды, хотя у первого она нарочито дехристианизирована, а бывший малороссийский бурсак, не особенно педалируя, включает в рассказ о ней и евангельские темы. Общим для обоих остается *аллегоризм* и оправдание *естественной религии*.

И Вольтер, и Сковорода так или иначе были знакомы с мистическими учениями, но их *Премудрость* мало похожа на *Софию* Джона Пордеджа или русских мартинистов<sup>9</sup>. Она чуждается мистицизма и озабочена «толерантностью».

У Вольтера этот мотив шире и рельефнее, он много внимания уделяет социальному благополучию, которое Сковороде, устремленному в горный мир, почти безразлично.

У *Софии* Вольтера можно найти нечто общее с той *Премудростью*, которая привлекала английского канцлера Ф. Бэкона в древних мифах, толкуемых им *аллегорически* (*De Sapientia Veterum*, 1609). Она подсказывала Бэкону и его ближайшим предтечам — английскому *грекофилу* Томасу Мору, итальянцу Т. Кампанелле утопические модели, долженствовавшие раскрыть возможности разумного преодоления социальных противоречий, не слишком отрываясь от христианской традиции.

Так *разные* перед нами *Софии* — или все-таки *одна и та же*? Если даже в иконописной традиции Востока Христа изображают различно, порой на одной иконе, то почему бы

<sup>9</sup> Г. С. Сковорода, согласно его жизнеописанию, решительно отрекся от мартинистов. — *Сковорода Г. С. Повне зібрання творів*. Т. 2. Київ, 1972. С. 468.

и *Софии-Премудрости* не являться мистикам и утопистам в разных облачениях, согласно характеру и умунастроению ее подопечных? Ведь и Вл. Соловьеву, и С. Н. Булгакову в одни периоды своей жизни была близка *Sapientia* утопистов, в другие — *София* Джона Пордеджа...

Но не может быть сомнений, что *аллегоризм* Вольтера и Сквороды в равной мере удаляет их понимание *Софии-Премудрости* от конкретного *исторического* облика Иисуса Христа, вытесняя тем самым *радостный трагизм* христианского мироощущения космополитическим бесстрашием стоицизма.

Никому нельзя запретить соорудить для себя некую метафизическую куклу, назвать ее *Софией* и наряжать ее. Но выдавать эту игру за церковное учение или противопоставлять ему в качестве *нового откровения* — дело не столь невинное...

\* \* \*

В свое время С. Л. Епифанович отмечал, что «аллегоризм — первое, хотя и опосредствованное иудейством, воздействие мира языческой культуры на христианство; это та брешь, чрез которую философы получили доступ в мир христианских идей»<sup>10</sup>. Поэтому аллегоризм он считал возможным относить к влияниям эллинизма.

Очередную, но, само собой понятно, далеко не первую волну эллинизации Запад переживал с XV века, с предреформационной эпохи. Важной альтернативой римскому клерикализму стали тогда рассуждения о «естественной религии», и они не в последнюю очередь опирались на античный стоицизм. Раймунд Себундский, Муциан Руф, Монтень, восхваляемый Вольтером папа Климент XIV с книгой Марка Аврелия в руках — звенья одной цепи.

На Руси с эллинизацией все шло не так споро: и клерикализма по сути дела не было, и «возродиться» было нечему. Но в конце XVII века аллегорические трактаты Николая

<sup>10</sup> Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. С.-Петербург: Воскресение, 2010. С. 215.

Спафария «О девяти музах», «Книга о Сивиллах», «Книга иероглифийская священноаветельная» знаменовали разворот в том же направлении, хотя поначалу прежде всего для наследников престола...

Сковорода, скорее всего, с трактатами Спафария знаком не был. К аллегорическим толкованиям он, по-видимому, пристрастился непосредственно через западных авторов, которые в свою очередь имели образцом александрийскую школу.

В ранний период церковной истории аллегорические истолкования не могли значительно отклоняться от догматического учения, потому что последнее еще не сформировалось. Можно даже сказать, что сама размытость и произвольность аллегоризма тоже подталкивала к созданию строгих, исключающих двусмысленность определений. Но в конце VII века так называемый Пято-Шестой, или Трулльский, собор своим 82-м правилом уже определил принципиальное отношение к аллегорической образности, в первую очередь, иконописной.

Историзм и строгий догматизм восторжествовали. Но его стражи из среды клерикалов не были разборчивы в средствах: они не погнушались инквизицией, учением о механической природе церковных таинств, сверхдолжных заслугах и индульгенциях и довели до абсурда статус духовного чиновничества, «министров Церкви» (*ministri Ecclesiae*)...

Им противостояли мистики и спиритуалы, а потом и так называемые гуманисты, на вооружении которых всегда оставался аллегоризм. При всей своей непохожести, Вольтер и Сковорода оказываются в лагере антиклерикалов, и этим в первую очередь объясняется их тяготение к точному толкованию Софии-Премудрости, чреватое превращением в «христианство без Христа»...

\* \* \*

По свидетельству биографа, Сковорода перед кончиною думал было отказаться от «обрядов», почитая их «ненужными для истинно верующих», но «представляя себе со-

весть слабых, немощь верующих и любовь христианскую, исполнил все по уставу обрядному»<sup>11</sup>.

Вольтер незадолго до смерти высказал настойчивое пожелание быть похороненным в фамильном склепе церкви Фернейского замка. Представители духовенства задавали ему в связи с этим вопрос: исповедует ли он Иисуса Христа Богом?

Писатель решительно уходил от ответа. Ведь он считал Иисуса «галилейским Сократом» и «первым теистом». С известными усилиями и скорее в духе «аллегоризма» он мог бы склониться разве что к адопционизму... Но все равно просил похоронить себя в церковной ограде.

Спустя одиннадцать дней после кончины писателя, князь Иван Барятинский сообщает Екатерине II — той, которая совершила «чудо нового творения» — подробности последних минут жизни Вольтера, так ничего и не переменивших. «Он умер как теист, не как христианин», — резюмирует Р. Помо<sup>12</sup>.

Местный епископ запоздал со своим запрещением. Родные и близкие успели похоронить Вольтера по церковному обряду, правда, не в Фернейском замке, а в аббатстве Сельер. Однако в 1791 г. Революция, осуществленная во имя *La Raison — Софии-Мудрости*, распорядилась перенести его прах в Пантеон...<sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Сковорода Г. С.* Повне зібрання творів. Т. 2. Київ, 1972. С. 473.

<sup>12</sup> *Poteau*, op. cit. P. 455. Главное о своем расположении духа Вольтер высказал за несколько месяцев до смерти, 28 февраля: «Я умираю обожая Бога, любя своих друзей, не ненавижу врагов и презирая суеверия». — *Ibid.*

<sup>13</sup> Характерно, что в это время, при утверждении культа *La Raison*, как и при коронации Екатерины II, не обошлось без лицедейства. 10 ноября 1793 г. в Соборе Парижской Богоматери было разыграно «Празднество Мудрости» (*La Fête de la Raison*), знаменовавшее освобождение от пут католицизма. Богиню Мудрости в нем представляла актриса Тереза Обри... Этому действу и трагической судьбе актрисы посвящен очерк И. А. Бунина «Богиня Разума». — *Литературное наследство*. Т. 84. Кн. 1. М.: Наука, 1973. С. 78–87.



Этот храм с той поры ждала беспокойная судьба. На протяжении ста лет с него то снимали, то вновь водружали кресты... Колеблющаяся толерантность *Софии* недолюбливала символ Распятия...

Так внутренний конфликт между христианским историзмом и вневременным аллегоризмом, абстрактным божеством теиста и конкретностью Богочеловека, тяготивший Вольтера, отразился на судьбе одного из главных монументов Франции. А аллегорическая София-Премудрость засвидетельствовала свое неприятие исторического Христа.

Г. С. Сковорода признавал суть этого конфликта, но историю все-таки воспринимал как *внешнее*, находя в ней разве что назидание для своего «внутреннего усовершеня». И на укоры в адрес своих аллегорических толкований отвечивал: «Я пополняю сим историю, а не разоряю»<sup>14</sup>.

Как крайний религиозный индивидуалист, он был совершенно чужд эсхатологизма, соборности, ответственности за судьбу рода. Сковорода жил не *историей*, а *природой*, и о своих критиках высказывался с пренебрежением: «сіи историческіє христіане, обрядные мудрецы, буквальные богословы, человеки, духа не имущє, хулят то, чего не разумеют»<sup>15</sup>.

Так что же тогда земной путь Богочеловека? Имеет ли вообще история *смысл*? Зачем Евангелие, если есть Марк Аврелий?

2011

<sup>14</sup> Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. Т. 2. Київ, 1972. С. 468.

<sup>15</sup> Там же. С. 470.

---

## «Риторика» М. В. Ломоносова и «Логика» Макария Петровича

Еще учеником Московской Славяно-греко-латинской академии М. В. Ломоносову приходилось изучать дисциплины классического тривия — грамматику, диалектику (логику) и риторику. Позднее он сам создаст и опубликует фундаментальные руководства по двум из этих дисциплин — риторике и грамматике. Естественно было бы ожидать, что М. В. Ломоносов займется и логикой: свидетельства живого интереса к ней имеются в его трудах по риторике.

В написанном в 1743 г. очень небольшом по объему «Кратком руководстве к риторике»<sup>1</sup> для логики места было немного. Но, существенно перерабатывая и дополняя свой труд, вышедший в свет первым изданием в 1748 г., М. В. Ломоносов заметно усилил освещение связанных с логикой вопросов. Уже в книге первой, в § 3–18 «Риторики» 1748 г., мы находим развернутые определения понятий, которые в равной мере относятся и к риторике, и к логике, а скорее всего должны рассматриваться как логические основания риторики. Это, в первую очередь, понятия идеи, рода и вида, части и целого, свойства, причины, действия и страдания, места, времени, подобия и т. д.

Легко убедиться, что именно разработка этих понятий находилась в центре традиционных руководств по логи-

---

<sup>1</sup> *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. Т. 7. М. : Изд-во АН СССР, 1952. С. 19–79.

ке, восходящих к «Категориям» Аристотеля, в частности, в широко распространенной на Руси «Диалектике» Иоанна Дамаскина, которую продолжали читать и переписывать в XVIII в. Достаточно назвать такие ее главы, как «О мысли», «О роде и виде, роднейших и свойственнейшим и еже под друг другом», «О разделении», «О еже творити и страдати», «О еже где», «О еже когда» и т. д.

В § 34–37 «Риторики» 1748 г. идет речь о логических высказываниях, или суждениях («сложенные идеи по-логически называются рассуждениями, а когда словесно или письменно сообщаются, тогда их предложениями называют»<sup>2</sup>); в § 49 подчеркивается, что «предложения логические в рассуждении совершенного разума суть то же, что у риториков периоды»<sup>3</sup>, а в § 211 сопоставляются логические и риторические определения. В § 73–79 даются предварительные сведения о силлогизме и энтимеме, а в § 266–275 уже довольно подробно говорится о различных видах силлогизма и о софистических умозаключениях вроде сорита.

В своих суждениях о силлогизме М. В. Ломоносов, очевидно, был достаточно самостоятелен. Так, по мнению Л. Г. Барулиной, «в логике как до Ломоносова, так и после него, никто не давал такого правила относительно среднего термина, согласно которому он должен в одной из посылок браться во всем объеме, а в другой — частично. Исходя из этого правила, Ломоносов считал незаконными два модуса третьей фигуры — *Darapti* и *Felapton*. Модусы эти включают букву «р», указывающую на обращение с ограничением предшествующего этой букве суждения. В данных модусах ограничение относится к общеутвердительным посылкам, что в логике не всегда приемлемо»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

<sup>3</sup> Там же. С. 127.

<sup>4</sup> Барулина Л. Г. Вопросы логики в трудах М. В. Ломоносова // Учен. зап. МГУ. 1958. Вып. 190. С. 143.

Совершенно самостоятельными считает логические воззрения М. В. Ломоносова и такой авторитетный исследователь, как А. О. Маковельский. «Учение Ломоносова о категорическом силлогизме, — говорится в его «Истории логики», — который он называет «прямым силлогизмом», является новым, оригинальным. Он утверждает, что если обе посылки общие, то и заключение всегда должно быть общим. Отсюда явствует, что Ломоносов отвергает такие модусы III и IV фигур как *Darapti*, *Felapton*, *Bramalip*, *Fesapo*. Вообще, он не признает познавательной ценности III и IV фигур, притом его силлогизмы отличаются от аристотелевских, поскольку он не дает в логике права гражданства частным суждениям *I* и *O*, с другой стороны, вводит в силлогистику единичные суждения как особую категорию, отличную от общих суждений»<sup>5</sup>. А. О. Маковельский отмечает также, что «ценным диалектическим моментом» в ломоносовской теории умозаключений является мысль «о внутренней связи и взаимообусловленности дедукции и индукции»<sup>6</sup>.

Интерес к логике у М. В. Ломоносова в ходе занятий «Риторикой», по-видимому, возрастал. Одно из свидетельств тому мы находим в § 282 печатного издания 1748 г., где появилось утверждение о близости хрии и силлогистических форм, отсутствовавшее в данном параграфе в рукописи «Риторики» 1747 г.<sup>7</sup>

Сразу по завершении «Риторики» М. В. Ломоносов принимается за подготовительные работы по составлению «Российской грамматики», которая была написана в 1754–1755 гг., а вышла в свет в 1757 г. Таким образом, две части классического тривия М. В. Ломоносовым были написаны и опубликованы, а к составлению третьей он был вполне подготовлен — но никаких свидетельств о его ра-

<sup>5</sup> Маковельский А. О. История логики. М. : Наука, 1967. С. 445.

<sup>6</sup> Там же. С. 446.

<sup>7</sup> Ломоносов М. В. Цит. соч. С. 242.

боте над самостоятельным трудом по логике нет, кроме одного. В «Дневнике» И. М. Снегирева имеется запись, со слов князя А. А. Шаховского, о том, что «по свидетельству зятя Ломоносова Алексея Алекс[еевича] Константинова, библиотекаря Екатерины II, он Ломон[осов] написал Логику, доселе неизвестную. Она занимала средину между Грамматикой и Риторикою»<sup>8</sup>.

Свидетельство это нельзя, разумеется, считать вполне надежным, но характер научных интересов М. В. Ломоносова и его упорная работа над двумя частями тривия делают сообщение А. А. Константинова в известной мере правдоподобным. К тому же можно вспомнить, что в одном из отчетов М. В. Ломоносов упоминает о продолжении работы над вопросами риторики<sup>9</sup>.

Как же могла выглядеть «Логика» М. В. Ломоносова, если бы она действительно была написана, но до нас не дошла? Или как она должна была выглядеть, если и осталась только в замысле?

Несомненно, М. В. Ломоносов должен был написать свою «Логику» по-русски — и в таком случае это был бы первый в XVIII в. оригинальный труд по логике на русском языке. Очевидно также, что на его содержании и структуре должны были отразиться материалы курсов, с которыми М. В. Ломоносов знакомился в стенах Славяно-греко-латинской академии, а также тех, что он изучал в годы учебы за границей.

Но прежде чем предпринимать попытки реконструкции ломоносовской «Логике», необходимо представить себе, какими задачами жила и в каких формах выражала себя в эту эпоху самобытная русская логическая мысль. Предварительной исследовательской работы с источниками, к сожалению, еще не проведено, и в обобщающих трудах

<sup>8</sup> Снегирев И. М. Дневник // Рус. Архив. 1902. Кн. 2. С. 17.

<sup>9</sup> Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 10. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 390.

изложение ограничивается общеизвестными литературно-публицистическими сочинениями. А. О. Маковельский упоминает, в частности, «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» В. Н. Татищева (1733), автор которого примыкает к декартовой критике силлогистики и дает классификацию наук по принципу практической пользы, а также «Письма о природе и человеке» А. Д. Кантемира (1742), который тоже «придерживался картезианского рационализма»<sup>10</sup>. Приводимый нами ниже новый материал безусловно не исчерпывает круга возможных источников и должен рассматриваться как предварительный опыт характеристики русской логики ломоносовской эпохи.

Нужно прежде всего заметить, что М. В. Ломоносов не был единственным составителем курса риторики, включившим в него сведения по логике. Напротив, он скорее шел уже в русле сложившейся традиции как зарубежных, так и отечественных руководств. Сведения по логике имеются в первой русской риторике, так называемой «Риторике Макария», составленной в начале XVII в. на основе «Риторики» Ф. Меланхтона<sup>11</sup>. Их встречаем мы и в «Риторике» Косьмы Афоноверского, составленной по греческому руководству Скуффи и известной в ряде списков XVIII в. Здесь имеются главы «О генесе, или о роде», «О виде», «О [омоионе или] подобнем», даются сведения о «силлогисме» и его составных частях. Наряду с «протофилософом» Аристотелем упоминаются его комментаторы Аммоний и Порфирий. Тщательно транскрибированные греческие термины непременно сопровождаются продуманным переводом: в частности, «силлогисм» в глоссе переводится как «сосмышление» (ГИМ Барс, 2287. Л. 77 об.), «пролиписис» как «предразумение» (Барс, 2287. Л. 147) и т. д.

<sup>10</sup> Маковельский А. О. Цит. соч. С. 438.

<sup>11</sup> *Lachmann R.* Die Makarij-Rhetorik. Rhetorica slavica. Köln, 1980; *Аннушкин В. И.* Редакции «Риторики» начала XVII в. // Древнерусская литература: Источниковедение. Л. : Наука. 1984. С. 234–248.

Заслуживает внимания рукопись анонимной «Риторики» первой половины XVIII в. ГИМ Барс. 2285<sup>12</sup>. В ней, в частности, мы находим главы «О силлогисмах», «О силлогисме смешенном», «О силлогисме превратном», «О силлогисме несовершенном», «О ентимеме простой», «О ентимеме превратной», «О дилемме, сорите и епихереме», довольно значительные по объему. Приведем определение силлогизма по этой рукописи: «Силлогизм есть образ довода тричастный, в нем же от двоих предложений позволенных или отреченных понуждение позволяется или отрицается» (л. 55 об.). Примечательно, что термин «силлогизм» поясняется в этом сочинении русским «доводительство» (л. 97 об.).

Наконец, не следует забывать, что логические сведения давались и в курсах риторики в самой Славяно-греко-латинской академии, о чем свидетельствует, в частности, список лекций по этой дисциплине (на латинском языке), частично сделанный рукой самого М. В. Ломоносова (РГБ Инostr. 279). В дальнейшем целесообразно более детально изучить влияние руководств по риторике на формирование логических взглядов М. В. Ломоносова.

В XVIII в. в России не только продолжали изучать и переписывать «Диалектику» Иоанна Дамаскина (как в древнем переводе, так и, хотя и много реже, в переводе А. М. Курбского), но и пытались также ее дополнять и редактировать. Любопытным тому примером может служить список «Диалектики», сделанный в 1739–1740 гг. Павлом Яковлевым Белецким<sup>13</sup>. Собственные дополнения к тексту

<sup>12</sup> 8°, скороп., 99 л.: вод. зн. ок. 1718 (Клепиков С. А. Бумага с филигранью «Герб города Амстердама» // Записки ОР ГБЛ. Вып. 20. М., 1958. С. 315–354, № 54). На об. защитного листа нижней крышки переплета запись чернилами: «Изъ книгъ Егора Бочарова, Августа 30 дня 1820 года».

<sup>13</sup> В сборнике, составленном и полностью переписанном им самим. — ГИМ Барс. 2139. 1°, гражданский полуустав, IV+200 л. Вод. зн. Рго Patria с контрамаркой — литеры GR под короной или AVOS. Рукопись в картонном переплете. Состав: Л. [I–III] — оглавление «Диалектики»,

Иоанна Дамаскина, достаточно многочисленные, П. Я. Белецкий, как правило, выделяет хорошо заметными знаками — «уголками», очень близкими к квадратным скобкам. П. Я. Белецкий был несомненно начитанным человеком: он, в частности, упоминает и цитирует Демокрита, Платона, Аристотеля («О возникновении животных»), Григория Назианзина, Дионисия Ареопагита, «Римские деяния», свободно ориентируется в вопросах грамматики и теории стиха.

По духу редакторская работа П. Я. Белецкого над «Диалектикой» отчасти близка к тому, что мы отмечаем в XVI в. у митрополита Даниила<sup>14</sup>: его дополнения носят по преимуществу характер нравственно-аскетических наставлений или историко-культурных комментариев, но отражают значительно более широкий кругозор<sup>15</sup>.

---

частично интерпретирующее; Л. [IV–IVоб.] — оглавление остальных статей; Л. 1–91 — «Диалектика», Л. 92–111 — «О осми частех слова» в переработке и с дополнениями П. Белецкого, в конце перечислены грамматики, «которые в которое время здесь в России были» (Стефан Зизаний, Лаврентий Зизаний, Мелетий «Смотрійскій», Мелетий «из Солуны»); далее — разные статьи церковно-исторического характера. На Л. 91 запись: «*Писаль сію книгу Павелъ БѢлецкій. А началъ писать декабря с четвертаго дня 1739-г[о] году, а кончилъ ея помощію божією генваря седмаго надесять дня 1740-г[о] году.*»

<sup>14</sup> Гаврюшин Н. К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // Труды Отдела древнерусской литературы, Т. XLІ. Л.: Наука, 1988. С. 357–363.

<sup>15</sup> Приведем два примера дополнений П. Я. Белецкого к «Диалектике». В главе 7 «О роде и виде, роднейшем и свойственнейшем и еже под друг другом» он вставляет следующее замечание о предикабиях, неожиданно выдавая свой пиетет перед Платоном: «Разумей, яко сими пятью гласы пределы и уставы словесныя все полагаются. Род показуется на видех, виды на разньствах показуются. Разньства же в случаях, случаи в составах являютя. Сия есть Платонова наука...» (л. 15 об.). Несколько ниже, комментируя строки о «разделении сущего» («...одушевленное паки разделяется в чувственное и нечувственное»), П. Я. Белецкий вспоминает о микро-макрокосмической аналогии: «о сем Димокрит, от [О?] мира прием, мал мир человека именов» (л. 17 об.).



Другой пример освоения «Диалектики» русским книжником XVIII в. мы находим в сборнике ГИМ Барс. 2295<sup>16</sup>. Списку «Диалектики» в древнем переводе здесь предпослано «Предисловие о диалектице» (л. 1–2 об.), нигде более нами не встречавшееся. В нем неизвестный сочинитель цитирует диалог Платона «Кратил» и выделяет в качестве ядра диалектики пять предикабилей («гласов») и десять категорий («надглаголаний»). Характерно, что о силлогизме в этом предисловии не говорится ни слова. Преувеличенное внимание к силлогистической механике, свойственное схоластике, было чуждым греко-византийской традиции, воспринятой в свое время Древней Русью и закрепленной в первую очередь переводом именно «Диалектики»<sup>17</sup>. В XVIII в. это традиционное (и глубоко национальное по духу) неприятие формально-логического мышления нашло неожиданную поддержку и в картезианской критике силлогистики (В. Н. Татищев) и, конечно же, отразилось в ломоносовской теории умозаключений.

<sup>16</sup> 4°, полуустав, 206 + 111 лл.: вод. зн. 1748–1751 гг. (см. *Клепиков С. А.* Фигураны и штемпели на бумаге русского производства XVIII — начала XX века. М.: Наука, 1978. № 3 С. 276); переплет — доски в тисн. коже, с застегками. Книга принадлежала крестьянину Выгорецкого обществительства Лексенского селения «Николаю Васильеву сыну Градаеву» (л. 206 об.). Его запись, сделанная в г. Архангельске, почему-то датирована 5 марта 1520 г. (может быть, следует читать 1820?). В сборнике содержится также переработка «Диалектики» под названием «О пяти гласех философских» (л. 162 об. — 205) и анонимное сочинение «Вкратце о мудрости» (л. 137–161).

<sup>17</sup> Даже А. М. Курбский, переведший для целей антилатинской полемики сочинение И. Спангенберга о силлогизмах (см.: *Гаврюшин Н. К.* Научное наследие А. М. Курбского // Памятники науки и техники, 1984. М.: Наука, 1986. С. 210–236.), настраивал читателей на осторожное обращение с этим мыслительным инструментарием. Вообще силлогистическая механика вместе с католическим *filioque*, музыкальным и технологическим инструментализмом отражающая центробежную направленность деятельности, заметно контрастирует с восточной устремленностью к уяснению и образному закреплению первосмыслов культуры.

Среди оригинальных русских логических сочинений первой половины XVIII в., тяготевших по характеру изложения к старым образцам, но в то же время открытых и для новых веяний, можно назвать анонимное «Краткое собрание диалектики, которое нам известно в единственном списке РНБ Вяз. О. 28 Л. 251–262<sup>18</sup>. Диалектика определена здесь как «ведение, три ума деяния управляющая». Первое деяние есть «простое, им же вещь познавается без всякого о ней утверждения или отрицания»; второе — «утверждение или отрицание о предлежащем»; третье — «разсуждение разума». Рассмотрение «трех деяний» завершается сведениями о силлогизме и его модусах. Это оставшееся незаконченным сочинение знаменательно тем, что изложение логической проблематики в нем строится по принципу «трех действий ума», заимствованному из западной, латиноязычной по преимуществу, литературы, но в отношении терминологии и стиля оно сохраняет связь с «Диалектикой».

В середине XVIII в. имелись и первые опыты перевода латинских руководств по логике на русский язык. В 1760 г. вышла первая в XVIII в. на русском языке печатная книга по логике — переведенная студентом Московского университета Александром Павловым «Логика» Хр. Баумейстера<sup>19</sup>. Переводчик со всей серьезностью подошел к терминологической проблеме, отметив в своем предисловии, что «на нашем языке мало ещё философских книг переведено, и потому трудность немалая состоит в изображении философских терминов». Перевод А. Павлова выполнен достаточно ясным, выдержанным языком.

Несколько ранее, в 1753 г., была переведена книга Хр. Вольфа «Разумные мысли о силах человеческого разума», содержащая в начальных главах сведения по логике. Пере-

<sup>18</sup> В сб. в 8°, полуустав, 305 л. : вод. зн. герб Амстердама и Pro Patria; переплет — доски в тисн. коже, с застежками.

<sup>19</sup> *Баумейстер Х.* Логика. М., 1760. 228 с. (2-е изд. : М., 1787).

вод, предположительно осуществленный Матвеем Бегичевым<sup>20</sup>, увидел свет только в 1765 г.<sup>21</sup> Язык его довольно тяжел и не всегда ясен. В 1766 г. был опубликован перевод книги И. Г. Гейнекция «Основания умственной и нравоучительной философии»<sup>22</sup>.

Характерно, что во всех случаях для перевода избраны сочинения или самого Хр. Вольфа, или его последователей. Это одно из свидетельств авторитетности вольфианской традиции в области логики и методологии науки для русского читателя XVIII в. Нужно заметить, что проводимый в этих руководствах принцип «трех действий ума» не является специфической принадлежностью системы Хр. Вольфа и его последователей, а восходит к средневековой логике и в XVII—XVIII вв. распространен очень широко. Это отмечают, в частности, авторы ценного описания рукописных курсов профессоров Киево-Могилянской академии: «И диалектика, и логика, — пишут они, — всегда строились по одной структуре (отступления от которой чрезвычайно редки), согласно трем так называемым операциям интеллекта»<sup>23</sup>.

Значительным событием в истории русской научной мысли ломоносовской эпохи надо признать появление в 1751 г. сочинения адъюнкта Петербургской академии Г. Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии»<sup>24</sup>. Рецен-

<sup>20</sup> Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. Т. V. М., 1967. С. 296, № 1155.

<sup>21</sup> *Вольф. Х.* Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. Переведены в 1753 году Б. М. СПб., 1765. [16]. 304 с.

<sup>22</sup> *Гейнекция И. Г.* Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философическою. М., 1766, [8]. 390 с.

<sup>23</sup> *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова Думка, 1982. С. 9.

<sup>24</sup> *Теплов Г. [Н.]*. Знания, касающиеся вообще до философии. Книга первая. СПб., 1751.

зировавший эту книгу в рукописи М. В. Ломоносов нашел, что она «весьма полезна будет российским читателям»<sup>25</sup>. Однако, несмотря на отзыв Ломоносова, а также статью М. В. Безобразовой<sup>26</sup>, книга Г. Н. Теплова остается по сей день в полном забвении.

Вторая, неопубликованная часть этого труда, должна была быть посвящена логике. О своем намерении изложить систему логики Г. Н. Теплов говорит неоднократно, причем даже отсылает читателя к определенным главам. Так, критикуя неправильное употребление понятий в риторических фигурах, он пишет: «пространнее о сем упомяну в логике, в особливой главе о понятиях»<sup>27</sup>, а предложив расчленение познания на «историческое», «философическое» и «математическое», вновь подчеркивает связь с логикой: «Когда я во второй книге представлять буду правила логическия, сего тройственнаго познания употребление и нужда наилучше окажется»<sup>28</sup>. Вполне возможно, что рукопись логики Г. Н. Тепловым была в основном подготовлена, но не доведена до издания.

Книга Г. Н. Теплова состоит из трех разделов. Первый посвящен определению сущности и задач философии, рассмотрению трех видов познания, классификации наук. Второй представляет собой краткий, но содержательный очерк истории древней и новой философии. В третьем разделе автор излагает соотношение таких понятий и категорий, как бытие, небытие и ничто, сущность («существо»), возможное и невозможное, необходимое и случайное, «тождество», причина («вина») и следствие («произведение, или эффект»), фактически перейдя к логическим вопросам. Г. Н. Теплов стремился достичь строгости терминологиче-

<sup>25</sup> Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 9. М. : Изд-во АН СССР, 1955. С. 631.

<sup>26</sup> Безобразова М. В. Философ XVIII в. Григорий Теплов // Безобразова М. В. Исследования, лекции, мелочи. СПб., 1914. С. 110–143.

<sup>27</sup> Теплов Г. [Н.] Цит. соч. С. 89.

<sup>28</sup> Там же. С. 121.

ской системы и предпослал своему труду русско-латинско-французский словарь 27 основных понятий.

Опираясь на принцип «трех действий ума» и тройственного членения знания, Г. Н. Теплов в значительной степени следовал рациональной философии Хр. Вольфа, но использовал также Э. Чирнгауза и др. авторов<sup>29</sup>. В ряде вопросов он, однако, занимал совершенно самостоятельную позицию. Так, он дал собственное определение философии, прямо противопоставив его дефинициям иностранных руководств: «Философия наука такая, в которой через разум наш и заключения от известных вещей познаваем неизвестныя»; «Что есть наука философская? Есть способность то доказать правильно через заключения, чему кого верить заставляю, или из начал неподвижных и праведных вывести законное заключение»<sup>30</sup>. Любопытно, что это определение дословно использовано в маргиналии к списку «Диалектики» Иоанна Дамаскина РНБ Вяз. Q. 90. Л. 16об. — 17<sup>31</sup>.

Приведенный обзор позволяет с несколько большей определенностью строить предположения о составе гипотетической «Логики» М. В. Ломоносова. Как это видно по переводным и оригинальным («Краткое собрание диалектики») сочинениям того времени, на ней должно было сказаться едва ли не общепризнанное разделение материала по «трем действиям ума» и в целом влияние вольфианской традиции; кроме того, в ней должно было проявиться критическое отношение к аристотелевской силлогистике («Риторика» М. В. Ломоносова, «Разговор» В. Н. Татищева, «Предисловие о диалектице» и др.), влияние сведений по логике из русских и латинских руководств по риторике, терминологическая связь с древнерусской «Диалектикой».

<sup>29</sup> Там же. С. 73, 76, 146,

<sup>30</sup> Там же. С. 122, 124.

<sup>31</sup> *Гаврюшин Н. К.* «Книга диалектичных глубины...» // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги: Междувед. сб. науч. работ. М.: Моск. полигр. ин-т, 1983. Вып. 2. С. 96.

В настоящее время известен один оставшийся в рукописи труд, который как по времени и обстоятельствам своего появления, так и по структуре и содержанию весьма близок реконструируемой «Логике» М. В. Ломоносова. Он написан впервые в XVIII в. на русском языке через год-два после выхода в свет «Российской грамматики» Ломоносова преподавателем риторики (!) в Славяно-греко-латинской академии Макарием Пётровичем; в нем четко проведен принцип «трех действий ума», ясно отражены влияние вольфианства и критическое отношение к схоластической логике, несомненна связь с национальной терминологической традицией. Если не «Логика» самого Ломоносова, то, во всяком случае, представлять русскую логику ломоносовской эпохи он имеет первостепенное право.

В свое время В. П. Zubov отметил, что «это едва ли не первое руководство по логике на русском языке», и обратил внимание на то, что «время его написания относится к периоду между выходом в свет «Риторики» Ломоносова, содержащей сведения по логике (1748), и переводом «Логики» Хр. Баумейстера...»<sup>32</sup>. Небольшая заметка В. П. Зубова была не первым сообщением о «Логике» Макария Петровича. Подробные сведения, как о самом авторе, так и о его труде, были опубликованы известным археографом прошлого века А. Родосским в журнале «Странник»<sup>33</sup> и в «Описании» рукописей Санкт-Петербургской духовной академии<sup>34</sup>. Им было приведено оглавление всех 4 частей «Логики» и напечатаны выдержки из «Предисловия» автора.

Макарий Пётрович — серб, родом из Темешвары, — родился в 1733 г. в семье священника. До принятия монашества

<sup>32</sup> Zubov В. Я. Русский рукописный учебник по логике середины XVIII века // *Вопр. философии*, 1956. № 3. С. 154.

<sup>33</sup> *Родосский А.* Материалы к истории духовного просвещения в России в XVIII столетии: Макарий (Петрович), ректор Тверской семинарии (1763–1765) // *Странник*, 1892. Т. I, № 3 / 4. С. 582–587, 747–753.

<sup>34</sup> *Родосский А.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1893. С. 218–220.

(в 1758 г.) носил имя Марк. В 1750 г. он приехал в Киев и поступил учиться в академию, оттуда через два года перебрался в Москву. Здесь по окончании Славяно-греко-латинской академии он был оставлен преподавателем. По материалам своего курса Макарий Петрович и составил учебник логики. В 1763 г. он был назначен ректором Тверской семинарии, где и оставался до своей безвременной кончины в 1765 г.<sup>35</sup>

Назначение Макария Петровича в Тверскую семинарию повлекло за собой важные перемены в жизни этого учебного заведения. Как отмечал В. И. Колосов, «новый ректор Тверской семинарии, хотя был и не русского происхождения, но принадлежал к числу первых, справедливо усумнившихся в приложимости и полезности латинского языка в деле преподавания в русской школе, и внес в высшей степени важное и полезное новшество — он начал преподавать богословию «на Российском языке». Это было еще беспримерным явлением в жизни духовных семинарий и академий того времени»<sup>36</sup>.

Однако на русском языке Макарий, по-видимому, начал преподавать еще в Москве, причем не только «богословию», но в первую очередь логику. При этом его курс не был переложением какого-либо авторитетного сочинения. Макарий с полным основанием говорит в своем предисловии, что «почти никакому автору» он полностью обязан не был, «изо всех выбирал, располагал, и что не весьма понятно, ясно толковал»<sup>37</sup>.

Среди латинских руководств, предположительно использованных Макарием Петровичем при составлении своего

<sup>35</sup> Как отмечает А. Родосский, в конце прошлого века в Жолтикове монастыре, архимандритом которого был Макарий, хранился его портрет (*Родосский А.* Материалы. С. 747). В. И. Колосов пишет о портрете Макария в актовом зале Тверской семинарии (*Колосов В. И.* История Тверской духовной семинарии. Тверь, 1889. С. 381). Местонахождение этих портретов в настоящее время установить не удалось.

<sup>36</sup> *Колосов В. И.* Цит. соч. С. 132.

<sup>37</sup> ГИМ Барс. 2149. Л. 33.

труда, В. П. Зубов называет четырехтомный курс картезианца Эдма Пуршо, или Пурхоция (1651–1734), «*Institutiones philosophiae*», который в начале 1750-х гг. использовался в Киевской академии, а в 1756–1757 гг. в лекциях Владимира Каллиграфа, читанных на латинском языке в Московской Славяно-греко-латинской академии<sup>38</sup>.

Что Владимир Каллиграф пользовался этим сочинением, сомневаться не приходится: в Отделе редких книг Государственной Библиотеки СССР им. В. И. Ленина имеются 2-й и 3-й тома «*Institutiones*» издания 1751 г. с владельческими записями на титульном листе и первой странице каждого: «*Ex libris Vladimiri Kalligraph[i]*». Сохранился и список лекций Владимира Каллиграфа, почти дословно воспроизводящий «*Институционес*» Пуршо и относящийся к 1757–1758 гг. (РГБ Инostr. 3177) с пометой на л. 1 «*per Timorheum (!) Calligraphum*». И в Киевской академии, действительно, именно с издания 1751 г. делали даже рукописные копии (РГБ Костр. 231). Однако текстологически влияние курса Пуршо на «*Логику*» Макария Петровича показано не было.

А. О. Маковельский, правда, обратил внимание на то, что «такие виды суждений, приводимые в сочинении Макария, как “отлучительное” (*exclusiva*), “выключительное” (*exsertiva*) и тому подобные, не получили права гражданства в логике за исключением картезианской логики (эти виды суждений анализировались в “*Логике*” Пор-Рояля)»<sup>39</sup>, а В. П. Зубов довольствовался констатацией, что классификация этих суждений совпадает у Макария с классификацией Пуршо.

Тем не менее, для окончательного вывода данных наблюдений недостаточно. Более подробный анализ позволил заключить, что Макарий Петрович значительно больше был обязан вольфианской, нежели картезианской традиции.

<sup>38</sup> Зубов В. П. Цит. соч. С. 155.

<sup>39</sup> Маковельский А. О. Цит. соч. С. 439–440



Сравнивая его «Логику» с переводом «Логики» Хр. Баумейстера, мы убеждаемся в том, что из «разных авторов», сочинениями коих пользовался Макарий, Баумейстер должен быть назван на первом месте. Макарий следовал порядку изложения, принятому у Баумейстера, местами перевел его дословно, причем можно заметить любопытные совпадения с переводом А. Павлова. Считать их следствием возможного общения Макария со студентом Московского университета оснований нет. Оба работали самостоятельно, скорее всего, с изданием 1755 г.<sup>40</sup>

Оставляя пока в стороне безусловно оригинальное «Предисловие логики от трудившегося», принадлежащее перу Макария, мы отмечаем, что его «Логика», как и у Баумейстера, в основной части начинается с вопроса о том, что такое философия, за которым следует разделение познания на «историческое» (этим термином обозначается чувственное, опытное познание), «философическое» и «математическое». Точно такое же разделение мы находим у М. В. Ломоносова («историческое познание, философское и математическое, каковы будут у меня»<sup>41</sup>) и у других авторов, связанных с вольфианской традицией<sup>42</sup>. Текстологические параллели в этих параграфах очень красноречивы:

*Макарий* «Историческое познание помощью чувств приобретается» (§ 4);

*Баумейстер* «...познание историческое помощью чувств приобретается» (§ 6);  
Cognitio historica est fundamentum cognitionis philosophicae

<sup>40</sup> *Baumeister F. Ch...*Elementa philosophiae recentioris usibus iuventutis scholasticae. Lipsiae, 1755. [22]. 588 p.

<sup>41</sup> *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 3 С. 491.

<sup>42</sup> *Теплов Г. Н., Цум. соч.: Bilfinger G. B.* Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica. Tübingen, 1722; *Козельский Я. П.* Философические предложения // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. М., 1952. С. 427.

- Макарий* «к приобретению познания философического не довольны только чувства, которыми только просто вещи понимаем; наипаче прямой требуется разум, которым постигаем причины довольныя бытия вещей» (§ 5);
- Баумейстер* «к приобретению философического познания не довольно одних чувств, но наипаче должно присовокупить и разум, понеже он есть способность проникать в союз вещей (§ 6);  
Ad cognitionem philosophicam acquirendam non soli sufficiunt sensus, sed requiritur vel maxime ratio, quippè quae est facultas nexum rerum et veritatum distincte perspicendi.
- Макарий* философия есть «наука, или знание, единым только разумом постигаемое, которое то явственно преподает, что должно делать или ведать человеку в рассуждении всякаго состояния для приумножения своего благополучия» (§6).
- Баумейстер* под философией разумеют «науку, одним разумом познанную, в которой то, что человеку к приобретению благополучия нужно, подробно показывается» (§ 9).

Далее в обоих сочинениях мы находим рассуждения о порядке и методе философии, о «философическом штиле», причем и здесь параллели легко заметны:

- Макарий* «Всякую прикраску, которая может ясность несколько потемнять, должно из философического штиля выкинуть» (§ 8);
- Баумейстер* «Всякое украшение, которое темноту в речи производит, из штиля философического выключать должно» (§ 15);

Omnis ornatus, qui perspicuitati sermonis vim infert, ex stylo philosophico est proscribendus<sup>43</sup>.

В разделе «О частях и о разделении философии» (совпадение буквальное в названии: у Макария § 9, у Баумейстера § 16) философия разделяется на «теоретическую» и «практическую» и дается подразделение каждой из этих частей. Далее в обоих сочинениях следует определение «натуральной» логики и ее сравнение с «художной» (в переводе книги Баумейстера — «логика, учением снисканная»), выделение в последней теоретической и практической частей, разделение «теоретической» логики на три части соответственно «трем действиям ума» — образованию «понятий, или идей», «рассуждению» и «умствованию, или силлогизму».

В дальнейшем Макарий также близко следует за Баумейстером. Так, структура и содержание четвертой части его «Логики» повторяют вторую часть книги Баумейстера: те же десять глав, почти тождественные по названиям. У Макария гл. 1 «О истине вообще», гл. 4 «О истине вероятной», гл. 7 «О том, как надобно других учить и на свою сторону преклонять», гл. 10 «Как диспутоваться»; у Баумейстера по переводу А. Павлова гл. 1 «О истине вообще», гл. 4 «О вероятной истине», гл. 7 «О способе, каким образом истинну другим предлагать и других уверять», гл. 10 «О способе, как спорить, или прение иметь».

Следуя порядку изложения, принятому Баумейстером, Макарий заметно отходит от него в ряде частных вопросов. Так, он дает значительно более подробное разделение «физики» (как части «теоретической» философии) — по существу, классификацию всего естествознания, «метафизику», вслед за Хр. Вольфом, он именуется «пневматологией», в «практичную» философию, кроме перипатетического тривия «право — политика — экономика», включает «фи-

<sup>43</sup> *Baumeister F. Ch...* Elementa philosophiae recentioris usibus iuventutis scholasticae. Lipsiae, 1755. P. 9.

лософию практичную универсальную», «этику» и «логику». Любопытно, что телеология у него не имеет самостоятельной позиции и включена в раздел «физиология».

Особый интерес суждения Макария представляют потому, что на Руси с XI по XVII в. практически не знали иных классификаций, кроме разделения философии (в нее включались и геометрия и астрономия) в «Диалектике» Иоанна Дамаскина, а также «Сказания О семи свободных мудростях». И до середины XVIII в. в России на русском языке работ, затрагивающих эту тему, появилось совсем немного. Между тем, именно они главным образом дают целостную картину изменения всей системы знания, отражают реальный образ науки ломоносовской эпохи. Кроме кратких «Пропозиций» Ф. Салтыкова (1713), содержащих перечисление «свободных» и «математических» наук<sup>44</sup>, программы обучения Петра II<sup>45</sup>, упомянутых выше «Разговора» В. Н. Татищева и книги Г. Н. Теплова, из опубликованных сочинений мы можем назвать только принадлежащую академику Г.-В. Крафту серию статей «О философии» в «Примечаниях на ведомости» 1738 г.<sup>46</sup>

Этот общий очерк научного знания с подробной классификацией, в котором логика названа «компасом философии»<sup>47</sup>, заслуживает отдельного исследования. Здесь же мы остановимся на любопытном анонимном сочинении «Вкратце о мудрости», которое, как выше говорилось, находится в рукописном сборнике ГИМ Барс. 2295 на л. 137–161.

Разделив вначале «мудрость вообще» и мудрость, «обученную твердо», неизвестный автор дает подробную классификацию последней. Упомянув, что «древние разделяли

<sup>44</sup> Салтыков Ф. Пропозиции // Памятники древней письменности. СПб. [1891. Т. 83. Прил. 5]. 36 С.

<sup>45</sup> [Бильфингер Г. Б.]. Расположение учения его императорского величества Петра Второго / Пер. с нем. В. Адодурова. [СПб., 1728]. 82 С.

<sup>46</sup> К. В. (В. К.) О философии // Примечания на ведомости. СПб. 1738. Ч. 52–57. С. 192–214.

<sup>47</sup> Там же. С. 201.

весь состав любомудрия на философию умственную, нравственную и естественную» и «не опровергая сего их деления», он предлагает собственное. «Твердо обученная мудрость» разделяется на мудрость «богословствующих» и «любомудрствующих»; ей подчинены «первое, мудрость законоучительствующих», «второе, врачевствующих», «третье, счисляющих, размеряющих и сравнивающих количества, а сии особно математиками именуются». В то же время вводится деление наук на «предуготовляющие», или «служащие орудием», т.е. инструментальные, «технические» в самом широком смысле, и «наглавные», или «свершающие», т.е. «фундаментальные». Последние объединяет «мудрость», которая «действительно человека ученым, то есть мудрым и добродетельным делает».

К «предуготовляющим учениям» отнесены логика, онтология, арифметика, алгебра, геометрия, «история философическая», предваряемые грамматикой и риторикой. Опуская подробности дальнейшего деления, приведем здесь вкратце только классификацию «физики», поскольку этим понятием охвачена едва ли не большая часть естествознания. Физика разделяется на опытную и математическую, в последнюю входят астрономия, география, гидрография, гномоника и хронология, оптика, акустика и «музыка», «аэрометрия» («когда силу воздуха расчисляем»), «форономия» («когда движения уставы под исчисление приводим») и механика.

Автор этого сочинения, обнаруживающий обширные познания — он, в частности, цитирует Платона, Аристотеля, Вергилия, Вольфа и Декарта — к сожалению, нам не известен и сама его классификация наук до сего дня не была введена в научный оборот. Но совершенно бесспорно, что для научной литературы на русском языке в середине XVIII в. это очень значительное явление и оно заслуживает дальнейшего изучения.

Свои источники Макарий Петрович прямо не называет. В главе 4-й первой части, в § 51, он, например, указывает, что «разделения терминов» излагает, опираясь на «аристо-

телевых подражателей». Несомненно, во всяком случае, что Баумейстер не был единственным источником «Логики» Макария, и в нескольких главах его труда можно усмотреть прямую зависимость от курса Пуршо. В первую очередь это относится к главе 2-й первой части «О универсальности, партикулярности и особенности идеи», в которой подробно излагается Порфирий, а также к главе 3-й «О категориях». Несомненно опирался Макарий на книгу Пуршо и при составлении второй части своего сочинения, что видно по § 54–58, 61–62 и др.

Чрезвычайно любопытна излагаемая Макарием в § 66–67 классификация предложений. И дело здесь отнюдь не только в том, что через посредство книги Пуршо она отражает влияние картезианской традиции и, в частности, «Логики» Пор-Рояля. В русских грамматических сочинениях XVIII в., крайне немногочисленных, вопросам синтаксиса вообще и классификации предложений, в частности, внимания практически не уделялось. «Российская грамматика» М. В. Ломоносова и «Российская грамматика» А. А. Барсова исключения не составляют. Так что Макарий Петрович первым в истории русской логико-грамматической мысли изложил классификацию сложных предложений, предложил общий термин для придаточного предложения («впадающее») и ряд других.

Следует обратить внимание, что классификация сложных предложений у Макария не полностью совпадает с классификацией Пуршо. Он выделяет больше «изъяснительных» предложений, в частности, для «продолжительных» и «показательных» в курсе Пуршо соответствий найти не удалось. Связано ли это с собственными представлениями Макария или вызвано влиянием какого-то другого источника, мы пока сказать не беремся.

Сведения о силлогизме у Макария изложены крайне сжато и не несут отпечатка оригинальности. Зато гораздо подробнее, чем у Баумейстера, представлены логические категории, анализ определений и т. п. То обстоятельство, что

Макарий Петрович заметно сократил раздел о правилах умозаключений и некоторые другие традиционные части схоластической логики, т. е. отодвинул силлогическую механику на второй план, одновременно расширив и углубив изложение вопросов, связанных с логической семантикой, нельзя считать следствием простого соединения курсов Баумейстера и Пуршо. В этом выборе Макария сознательно или стихийно проявилась связь с греко-византийской традицией. Не исключено, что он пользовался не только латинскими учебниками, но и другими источниками, которые естественно искать в первую очередь в стенах той самой академии, в которой Макарий учился и преподавал.

В его распоряжении вполне могла находиться «Логика» Софрония Лихуда, написанная по-гречески (РГБ МДА осн. 299). С. К. Смирнов отмечал, что при ее написании Софроний пользовался своими ученическими записями 1669 г., сделанными в Коттунианской академии на лекциях Герасима Влаха<sup>48</sup>. Именно известной самостоятельностью по отношению к латинским руководствам объясняется то обстоятельство, что в «Логике» Софрония больше внимания уделено разработке понятий и категорий, а сведения о силлогизме изложены достаточно сжато.

Другой преподаватель Славяно-греко-латинской академии, Феофилакт Лопатинский, приводил в своих лекциях высказывание ученого-схоласта Арриаги, который за двадцать лет пребывания в школах и академиях присутствовал при множестве диспутов, но «не знал ни одного, кто бы с пользой мог усвоить все формы превращения силлогизмов». Тем не менее, сам Феофилакт, как отмечает С. К. Смирнов, «не чуждается изложения всех форм превращений и для облегчения памяти цитует уродливые стихи схоластиков»<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 59.

<sup>49</sup> Там же. С. 161.

Макарий Петрович проявил в этом отношении гораздо больше решительности и самостоятельности. В предисловии он предупреждает читателя, что исключил «схоластические сумнительные тайности, пропустил также и будущая случайная, и предложенная вместе справедливыя и не справедливыя, и прочая сим подобная затруднения», а в § [73] вновь подчеркивает: «многия еще здесь subtilитеты школастики приобыкли предлагать, которые понеже не нужны, да и не полезны, мы все их им оставляем»<sup>50</sup>.

Во вступительных замечаниях Макария обращает на себя внимание сознательное, продуманное отношение к терминологии. Он видит недостатки широкого заимствования терминов и старается по возможности пользоваться русскими соответствиями, но там, где подобрать подходящего выражения не удастся, он оправдывает заимствования, а также транскрипцию условных латинских терминов «барбара», «целярент» и проч. Сослаться на пример А. М. Курбского Макарий не мог, очевидно, потому, что не знал его переводных сочинений. Тем не менее, связь «Логики» Макария с традиционной русской логической терминологией несомненна. А. О. Маковельский полагает даже, что в терминологическом отношении Макарий прямо следует «Риторике» М. В. Ломоносова<sup>51</sup>.

В предисловии Макария симптоматична довольно острая постановка социально-психологической проблемы развития науки, а именно, общественного восприятия и оценки новых научных произведений. Очевидно, сам автор в стенах духовных учебных заведений не раз сталкивался с косным консерватизмом и подозрительностью. Поэтому особенно важной была для него поддержка такого просвещенного иерарха, как Гавриил Петров, занимавшего с 1763 г. тверскую кафедру. В пору написания Макарием «Логики» Гавриил, тоже выпускник академии, преподавал

<sup>50</sup> ГИМ Барс. 2149. Л. 92.

<sup>51</sup> *Маковельский А. О.* Цит. соч. С. 439.



риторику в семинарии при Троице-Сергиевой Лавре, и ему («любезному другу») автор приписывает замысел и порядок всего сочинения<sup>52</sup>.

1985

<sup>52</sup> «Логика» Макария Петровича известна в настоящее время в трех списках, из которых полным является только один — РНБ СПб ДА, 206. Описание этой рукописи было сделано А. Родосским (*Родосский А.* Описание 432-х рукописей. С. 218–220). Водяной знак бумаги по альбому С. А. Клепикова (*Клепиков С. А.* Водяные знаки и штампы на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века. М., 1959. Типа № 771, 1765 г.) показывает, что она написана не ранее года смерти сочинителя (определение знака бумаги и выборочная сверка с Барс. 2149 проведены по моей просьбе А. М. Пентковским). Мнение А. Родосского, что рукопись содержит собственноручную правку Макария, весьма спорно: в тексте слишком много явных ошибок, оставшихся неисправленными, например, «принуждения» вместо «приумножения», «инанатура» вместо “*jus naturae*” и др. Список ГИМ Барс. 2149. Л. 31–113 (В сборнике в 4°, 113 л. : вод. зн. : рожок в гербовом щите с литерами ВФСТ и датой 1782, герб Ярославля с датой 1779; «Про Патриа» с надписью «*Pro Patria*» и литерами NP; переплет — картон в коже, с тиснением, правлен по корешку: сборник содержит владельческие записи Веры Матвеевны Штаревой.) обрывается примерами на четвертую фигуру силлогизма, т. е. в нем отсутствуют гл. 3 третьей части и вся четвертая часть. Список РНБ Савваит. Q. III.186, как отметил В. П. Зубов, не имеет заглавия и конца.

---

## Метафизика и историософия в творчестве Н. М. Карамзина

**Н**иколай Михайлович Карамзин (1766–1826), можно сказать, был с юности настроен стать не просто русским историографом, а посвятить себя именно *философии истории*, искать точки соприкосновения метафизики и историософии.

Круг его чтения в юные годы в значительной мере был определен общением с московскими мартинистами. В одном из писем к И. И. Дмитриеву Карамзин вспоминает, как юношами они на берегу Волги, «геройски отражая сон, ночью читали Юнга в ожидании солнца»<sup>1</sup>. Хотя и не привелось посетить Карамзину *Юнгов остров* в усадьбе И. В. Лопухина<sup>2</sup>, но с увековеченными там мистическими писателями он познакомился основательно.

Среди московских розенкрейцеров Карамзин рано получил имя «брата Рамзея». Это по-своему знаменательно. Знаменитый в кругах вольных каменщиков шевалье Андрею Рамзей (1686–1743) был автором «Новой Киропедии»

---

<sup>1</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. СПб., 1866. С. 351.

<sup>2</sup> См. о ней: *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М., 2001.

(1727) — сочинения, в котором московские мартинисты находили много родственного своим историософским и религиозным представлениям. «Ученик Фенелона» насытил его глубокими религиозно-философскими аллюзиями.

«Новая Киропедия» созидалась в период частого общения автора с Монтескье, лордом Болингброком и Рене д'Аржансоном... Философский смысл этого сочинения заключается в том, что свет «естественной религии» так или иначе обнаруживает себя в различных культурах, а сообщество наиболее просвещенных интеллектуалов, образуя на разных этапах истории единую цепь, способствует раскрытию глубинного смысла *разумной и сердечной веры*...

Эндрю Рамзей, скорее всего, мало имел времени для изучения знаменитых метафизических систем, но уже то обстоятельство, что он подготовил к печати два трактата своего духовного наставника, посвященных доказательствам бытия Божия, почерпнутым из «премудрого устройства природы» (*l'art de la nature*), а также доводов чисто умозрительных и самой идеи бесконечного (*preuves purement intellectuelles, et de l'idée de l'infini même*), свидетельствует в пользу его философских интересов.

Первая линия рассуждений, в центре которой «Книга Природы», восходит по меньшей мере к Раймунду Себундскому, которого во Франции популяризировал Монтень, но истоки ее вполне могут быть прослежены и в древних «Шестодневах». Вторая линия очевидным образом берет начало с онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского и усиливает свою аргументацию в философии Декарта. Общее в них — демонстрация возможностей «естественного разума» в сфере истинного Богопознания.

Таким образом, историософская позиция Рамзея в той или иной мере имела метафизические основания, полученные у Фенелона, которые уже стали предметом специального изучения<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> *Devilleirs, L. Fénelon, une philosophie de l'infini. Paris: Le Serf, 2007.*

Карамзин, как новый «брат Рамзей», если и не читал изданных его «тезкой» метафизических трактатов Фенелона, то несомненно был хорошо знаком с видными продолжателями этой традиции, в частности, с «Созерцанием природы» Ш. Бонне, да и суть картезианских доказательств бытия Божия ему в общих чертах должна была быть известна. Но вполне естественно, что в Европе он ощущает себя и «новым Киром», присматривающимся к тенденциям развития религиозных верований. Хотя он и отдалился от московских мартинистов, но чтение «Новой Киропедии» не могло не оставить в его душе глубочайший след. Это ведь тоже *метафизика истории*...

Карамзин изначально тянулся именно к *философскому* изложению истории, и отнюдь не случайно, вспоминая о встрече с французом Левеком, издавшим «Российскую историю», он высказал сожаление, что у нас самих нет таковой, «писанной с философским умом», например, подобной «Истории Англии» Давида Юма...<sup>4</sup> Поэтому, спустя много лет, когда его собственная «История государства Российского» стала уже предметом широкого обсуждения, он не без некоторого удовлетворения пишет И. И. Дмитриеву (1819), что французы находят в переводе его сочинения «философские мысли»<sup>5</sup>.

Слушая в Лейпциге лекцию профессора Платнера, Карамзин обратил внимание на его рассказ о Лейбнице, который «проехал всю Германию и Италию, рылся во всех архивах, в пыли и гнили молью источенных бумаг», чтобы собрать материалы для истории Брауншвейгского Дома, и при этом «видел связь сей Истории с иными предметами, важными для человечества вообще»<sup>6</sup>.

Не приходится сомневаться, что когда сам Карамзин зашел в архивы, его не покидали мысли о соотношении ис-

<sup>4</sup> Карамзин Н. М. Письма русского путешественника (далее кратко — ПРП). Л. : Наука, 1984. С. 252.

<sup>5</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. С. 279.

<sup>6</sup> ПРП. С. 64.

торического повествования с философским пониманием мира видимого и невидимого, с *метафизикой*...

В «Письмах русского путешественника» школьный термин *метафизика* встречается неоднократно. Так, говоря о встрече с И. Гердером, Карамзин замечает, что «глубокомысленный Метафизик скрыт в нем весьма искусно»<sup>7</sup>. В беседе с Виландом, который сам «не ломает головы» над кантовой «Метафизикою», заходит речь о его зяте Рейнгольде, который изъяснением этой метафизики как раз и занимается<sup>8</sup>.

У гробницы Декарта *русский путешественник* размышляет над тем, что этот мыслитель, хотя и «не во всем достоин веры, но всегда достоин удивления; всегда велик, и своею Метафизикою, своим нравоучением возвеличивает сан человека, убедительно доказывая бытие Творца, чистую бестелесность души, святость добродетели»<sup>9</sup>.

Метафизика упоминается среди разнообразных занятий французского светского общества накануне революции 1789 г.<sup>10</sup>; с одной парижской знакомой *русский путешественник* говорил «о любви в метафизическом смысле»<sup>11</sup>, наконец, в школе для глухонемых он узнает, что ее воспитанникам сообщают «самые трудные, сложные, метафизические идеи»<sup>12</sup>.

На склоне лет, в письме к И. И. Дмитриеву (1824), Карамзин, сообщая о внезапной и безболезненной кончине М. И. Полетики, написавшего «метафизическую книгу», замечает, что «такая смерть хороша и достойна Метафизика»<sup>13</sup>. А читая воспоминания И. И. Дмитриева, Карамзин ощутил, что ему «хочется вздохнуть при мысли, что такие сочинения выходят в свет уже во времена потомства, для

<sup>7</sup> ПРП. С. 75.

<sup>8</sup> ПРП. С. 76.

<sup>9</sup> ПРП. С. 284.

<sup>10</sup> ПРП. С. 224.

<sup>11</sup> ПРП. С. 274.

<sup>12</sup> ПРП. С. 280.

<sup>13</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. С. 385.

нас *метафизического*»...<sup>14</sup> Своему другу он при этом желает «благоденствовать с умеренностию Философа»<sup>15</sup>.

Когда же и как сам Николай Михайлович заинтересовался «метафизикой», каковы были его источники, к каким результатам он пришел? Ведь, во всяком случае, не схоластические же курсы, читавшиеся в духовных школах, были его отправной точкой... И не философия Христиана Вольфа, о которой он знал явно понаслышке<sup>16</sup>.

Что философские интересы занимали уже молодого Карамзина, подтверждают его ближайшие друзья. *Disce philosophari* — учись любомудрствовать, — призывает его А. Петров в письме от 20 мая 1785 г.<sup>17</sup> А летом 1789 он пишет: «Я никогда не сомневался в том, что ты имеешь философской дух, тонкой, глубоко проникающий и удобный к открытиям, для других невозможным».

Несомненно, что ранние философские интересы Карамзина поддерживало чтение Вольтера («никакая философия не могла устоять против Вольтеровой иронии»<sup>18</sup>) и Руссо. Но в кругах мартинистов первому мало симпатизировали, и вполне естественно было бы ожидать, что Карамзина так или иначе направят на изучение Сен-Мартена или «Божественной философии» Дютуа-Мамбрини.

Однако о Сен-Мартене он мельком упоминает всего один раз, да и то только в связи с его преданным учеником графом С. Р. Воронцовым<sup>19</sup>. А что касается Дютуа... О его книге, изданной в русском переводе, идет речь в письме Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву, датированном 1819 годом. Здесь Карамзин пересказывает издательскую заметку из последнего номера «Русского Инвалида», где говорится,

<sup>14</sup> Там же. С. 368.

<sup>15</sup> Там же. С. 391.

<sup>16</sup> ПРП. С. 174.

<sup>17</sup> ПРП. С. 501.

<sup>18</sup> ПРП. С. 159.

<sup>19</sup> ПРП. С. 548.

«что и Евангелие не совсем хорошо, а хороша мистическая книга, переведенная Карнеевым: *Philosophie divine*». Это как раз и есть книга Дютуа. «Многие сердятся, — продолжает Карамзин, — и предсказывают беды нашему просвещению; а я даже и не смеюсь»<sup>20</sup>.

Не менее показательным и отношением Карамзина к весьма популярному в его эпоху мистическому сочинению Жозефа де Местра «Петербургские вечера». 14 июля 1821 г. он пишет И. И. Дмитриеву: «С головою болью читаю *Les soirées de St. Petersburg* Графа Местра, глубокомысленного до бессмыслицы»<sup>21</sup>.

Судя по всему, «христианский пифагореизм» Сен-Мартена, если Карамзин и ознакомился с ним, не оказал сколь-нибудь существенного влияния на его философские интересы, равно как не могла его глубоко завлечь никакая догматическая метафизика луллианского толка или прямолинейный провиденциализм, давно высмеянный Вольтером в «Кандиде». У Карамзина всегда оставалась доля скептицизма по отношению к слишком решительным и систематическим метафизическим построениям. Прошел в свое время *русский путешественник* через «облако неведения», «*The Cloud of Unknowing*», даже и не заглядывая в «Критику чистого разума»...

Готовясь к своей заграничной поездке, он очень четко расставляет приоритеты, и если говорить о ее *философской* программе, то она прямо связана с Германией и Швейцарией. Причем в ней равно представлены и знаменитые *критики* всякой возможной метафизики (Фернейский замок Вольтера, Кант), и создатели тех или иных *метафизических систем*, но непременно научно фундированных (Бонне).

Из переписки с А. Петровым известно, что уже в 1787 г. Карамзин был почитателем эстетических воззрений Баттё. На вопрос Виланда о своих планах на будущее («что у вас в виду»),

<sup>20</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. С. 258.

<sup>21</sup> Там же. С. 310–311.

Карамзин ответил: «жить в мире с Натурою... любить изящное и наслаждаться им»<sup>22</sup>. В русле этой программы была и осуществленная им в 1792 г. в «Московском журнале» публикация статьи Ф. Бутервека, соединившего в своей эстетической теории и кантианство, и элевсинские мистерии...<sup>23</sup>

Но все-таки главной для него, по-видимому, была переписка с Лафатером, а также чтение трудов Ш. Бонне и личное общение с ним.

Что привлекло Карамзина в швейцарском психологе Лафатере? Конечно, о его «Физиогномике» говорили во всех салонах, но не *технические приемы* познания характера имели ценность в глазах Карамзина. В Лафатере он видел мыслителя, взгляд которого был устремлен *в вечность* («Aussichten in die Ewigkeit»), который именно *с точки зрения вечности* погружался в изучение сущности человека, оставаясь открытым к самым новейшим достижениям в области экспериментального естествознания («животный магнетизм»).

*Первый* вопрос, который Карамзин задает Лафатеру, посвящен *тайне человека*. «Каким образом душа наша соединена с телом, тогда как они из совершенно различных стихий? Не служило ли связующим между ними звеном еще третье отдельное вещество, ни душа, ни тело, а совершенно особая сущность? Или же душа и тело соединяются посредством постепенного перехода одного вещества в другое»<sup>24</sup>.

Можно полагать, что так или иначе Карамзин уже был знаком и с картезианским подходом к этой проблеме, и с перипатетическим, и с платоническим. Но мнение Лафатера было для него особенно важно.

От своего именитого корреспондента Карамзин получил весьма тонкий ответ: «Если б мне, мой милый Карамзин, —

<sup>22</sup> ПРП. С. 76.

<sup>23</sup> О Бутервеке см. нашу статью: Мистический неоэллинизм и идеал «эстетической Церкви»: Ф. Бутервек и Ф. Гельдерлин // Вопросы философии. 2005. № 3. С. 140–148.

<sup>24</sup> ПРП. С. 468.



писал Лафатер, — какое-нибудь существо под луной могло сказать, что такое *тело само по себе* и что такое *душа сама по себе*, то я бы вам тотчас объяснил, каким образом тело и душа действуют друг на друга»<sup>25</sup>.

Лафатер предлагает Карамзину возвратиться в «облако неведения», философскую апофатику, неявным образом даже к Канту, хотя в то же время указывает и на положительный путь — «наслаждаться самим собой через самопожертвование». Но Карамзин еще живет идеалом *знания*: «Я хочу знать, — пишет он, — что я такое, ибо *знание*, по моему мнению, может сделать меня живее чувствующим бытие потому, что я таким образом могу, как мне кажется, достигнуть наслаждения самим собою»<sup>26</sup>.

Пусть, может быть, и не непосредственно, но идеалом Карамзина здесь выступает тот самый аристотелевский *Ум*, который блаженствует в созерцании *самого себя*.

В Цюрихе Карамзин задает Лафатеру еще два вопроса: 1) «Какая есть всеобщая цель бытия нашего, равно достижимая для мудрых и слабоумных?» и 2) «Что должно думать об магнетизме?».

На первый вопрос Лафатер отвечает, снимая саму предпосылку *целеполагания*: «*Бытие* есть *цель бытия*»,<sup>27</sup> т. е. оно — самоцель... На второй он, очевидно, даже не обратил внимания...

Наконец, в письме от 1 декабря 1790 года Карамзин выдвигает перед Лафатером еще и принципиальную *историософскую проблему*, касающуюся идеи «нравственного прогресса»: «*мудрее ли мы и добродетельнее ли Древних, потому что мы христиане?*».

Ответа не последовало...

С этими нерешенными вопросами Карамзин отправился к другому выдающемуся мыслителю своей эпохи — Шарлю Бонне. Его труды он загодя внимательно изучал в России,

<sup>25</sup> ПРП. С. 470.

<sup>26</sup> ПРП. С. 472.

<sup>27</sup> ПРП. С. 479.

готовился к изданию русского перевода «Созерцания природы». Давняя, задолго до Руссо выраженная мысль о том, что чтение *Книги Природы* является едва ли не лучшим путем *самопознания*, укрепляла его интерес к швейцарскому биологу и метафизику.

Сам Лафатер также проявлял весьма живой интерес к трудам Ш. Бонне. Он перевел на немецкий язык «Палингенезию» и вступил по этому поводу в полемику с М. Мендельсоном. Как пишет Р. Савиоз, «Лафатер заявляет, что этот труд расширил его душу, заставил его рассматривать природу и весь мир в новом свете, научил его ценить истинную философию и любить религию, ниспосланную с небес»<sup>28</sup>. Кроме того, Лафатер обязан Бонне гипотезой о непрерывности цепи существ, имеющей фундаментальное значение в его физиогномике.

Карамзин, хотя и весьма интересовался трудами Ш. Бонне, не был расположен безоглядно следовать выводам швейцарского ученого. Свою точку зрения он высказал в письме к Лафатеру еще в 1788 году:

«Я прилежно читаю сочинения *Боннета*. Хотя великий философ нашего времени открыл мне много новых взглядов, я все-таки не вполне доволен всеми его гипотезами. *Les germes, emboîtement des germes, les sièges de l'âme, la machine organique, les fibres sensibles* — все это очень философично, глубокомысленно, хорошо согласуемо и могло бы так быть и на самом деле, если б Господь Бог при сотворении мира руководствовался философией достопочтенного *Боннета*; но чтоб было это так на самом деле — этому не верю, пока верю, что мудрость Господня далеко превосходит мудрость всех наших философов...»<sup>29</sup>.

Надо заметить, что *недовольство* Карамзина с не меньшим основанием могло бы быть отнесено и к системам, созидавшимся задолго до Бонне — и к «семенным логосам»

<sup>28</sup> *Savioz R.* La philosophie de Charles Bonnet de Genève. Paris, 1948. P. 369.

<sup>29</sup> ПРП. С. 476.

стойков, и к аналогичным мыслительным конструкциям раннехристианских писателей... Всякому гипотетическому схемотворчеству Карамзин хочет противопоставить *непосредственное, непредвзятое* созерцание природы: «Я думаю, что было бы лучше наблюдать великое мироздание, как оно есть, и насколько это доступно нашему глазу, всматриваться, как все там *происходит*»<sup>30</sup>.

Насколько любое созерцание опосредствовано предыдущим опытом, возникающей на его основе антиципацией и рефлексией, Карамзин, конечно, еще не задумывался. Значение кантовского критицизма предстояло понять следующим поколениям.

К беседе с Кантом в Кенигсберге Карамзин готовился не столь основательно, как ко встрече с Ш. Бонне.

«Вчера же после обеда был я у славного Канта, глубокомысленного, тонкого Метафизика, который опровергает и Малекбранша и Лейбница, и Юма и Боннета — Канта, которого Иудейской Сократ, покойный Мендельзон, иначе не называл, как *der alles zermalmende Kant*, т. е. *всесокрушающий Кант*»<sup>31</sup>.

Кант первым делом заметил своему русскому собеседнику, что «не многие любят метафизические тонкости», и повел с ним речь о путешествиях, о дальних странах, о Китае, видимо, полагая, что эта тематика для него занимательнее. Через полчаса Карамзин «не без скачка» перевел разговор «на природу и нравственность человека». Ответ кенигсбергского мудреца был им кратко законспектирован.

Суть его сводится к тому, что подлинную *радость жизни* Кант находил только в действиях, сообразных «с *законом нравственным*», начертанным в его сердце. Говоря о будущей жизни, мы «предполагаем уже бытие Всевечного Творческого разума», но далее сего наш человеческий разум проникнуть не может...

<sup>30</sup> ПРП. С. 476.

<sup>31</sup> ПРП. С. 20.

Кант записал Карамзину названия двух своих сочинений — «Критика практического разума» и «Метафизика нравов», которых русский путешественник не читал. «Домик у него маленькой, и внутри приборов не много. Все просто, кроме... его Метафизики»<sup>32</sup>.

Если Кант и ничего не изменил в умонастроении Карамзина, то, во всяком случае, укрепил его убеждение в непреходящем значении «закона, написанного в сердце», равно как и поддержал скептическое отношение к амбициозным метафизическим конструкциям.

Теперь Карамзин едет к самому Шарлю Бонне. Последний, кстати говоря, в последние годы жизни тоже изучал философию Канта и оставил несколько заметок, посвященных «Критике чистого разума»<sup>33</sup>.

Особый авторитет и притягательность Шарлю Бонне придавало то обстоятельство, что он был авторитетным биологом, экспериментально исследовавшим полипы (пограничье между минеральным и растительным миром!), и философом-метафизиком, обращавшим свой умственный взор на сверхчувственный мир.

В этом отчасти его сходство со Сведенборгом, и, возможно, отнюдь не случайно такой знаток мистической книжности XVIII века, как Шарль Нодье, ставит Бонне в одном ряду со шведским геологом-духовидцем, а также с Сен-Мартеном и Балланшем<sup>34</sup>. А в одном из частных писем, датированном 22 июня 1832 г., Нодье причисляет к мыслителям, оказавшим на него наиболее сильное и благотворное влияние, «мудрецов Индии», Пифагора, Шарля Бонне и Канта<sup>35</sup>. Таким образом, только имя Бонне неизменно присутствует в двух перечнях великих мыслителей, записанных Ш. Нодье в разные годы...

<sup>32</sup> ПРП. С. 21.

<sup>33</sup> *Savioz R.* Op. cit. P. 345.

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 153.

<sup>35</sup> *Ibid.*

То, что несколько смущало Карамзина у Бонне — термины вроде «седалища души» (*les sièges de l'âme*), «органическая машина» и т.п., было конечно, прежде всего, наследием картезианства. Но в его лексиконе полные права сохранялись и за аристотелевской Первопричиной, присутствовало знакомство с Лейбницем. Природу Бонне все-таки склонен был понимать как механизм, запущенный Первопричиной, и потому для свободы человека как «психоморальной машины» оставлял не много простора... А Карамзин, конечно, интуитивно догадывался, что без «метафизики свободы» философские конструкции оказываются пустой игрой ума...

Личные встречи с автором «Созерцания природы» были у Карамзина весьма теплыми и эмоциональными, но вряд ли многое прибавили для разумения его философии. Однажды за обедом Бонне назвал себя «пифагорейцем», с большой похвалой отозвался о поэме Галлера, посвященной происхождению зла...<sup>36</sup> Вот и все. Карамзин резюмировал: «Философ с чувством»... Перед ним и Кантом «Платон в рассуждении философии есть младенец»<sup>37</sup>. Ни больше, ни меньше...

Но что же все-таки оказалось значимым в *метафизическом* плане? По-видимому, идея *непрерывности* индивидуального бытия и *физиогномия народов*.

О том, что было для Карамзина особенно привлекательным в Бонне, мы узнаем из «Писем русского путешественника», по пространной цитате из... Гердера, где речь идет о *смерти*. Вот лилия «истлела в неутомимом служении Nature...», но она не погибла, «сила корня ее существует; она вновь пробудится от зимнего сна своего и восстанет в новой весенней красоте, подле милых дочерей бытия своего, которые стали ее подругами и сестрами. И так нет смерти в творении; или смерть есть не что иное, как *удаление того,*

<sup>36</sup> ПРП. С. 185.

<sup>37</sup> ПРП. С. 212.

что не может быть долее, т. е. действие вечноюной неутомимой силы, которая по своему свойству не может ни минуты быть праздною или покоиться»<sup>38</sup>.

Непрерывность жизненных форм, вечное возрождение, *палингенезия*, относящаяся не только к родам и видам, но и индивидам, — этими идеями Гердер, как и Гете, вдохновлялся, читая Бонне<sup>39</sup>.

И беседы с Гердером у Карамзина получились несколько более содержательными. Карамзин прямо нигде не пишет, что читал «Идеи к философии истории человечества». Но к моменту посещения им Веймара вышло уже три из четырех томов этого масштабного сочинения, и уж хотя бы по названию оно должно было быть Карамзину известно. Вот именно в этих «Идеях...» мы и встречаемся с достаточно мотивированным соприкосновением *метафизики* (в духе Бонне) и *историософии*.

На первый взгляд кажется, что Гердер здесь скорее *отмежевывается* от Бонне, чем следует ему. «И так называемая философия зародышей Бонне, — пишет он в связи с идеей бессмертия души, — не сможет повести нас за собою, потому что отчасти она относится к переходу человека в новое бытие, и в этой своей части не доказана, а отчасти она говорит совсем о другом. Никто еще не открывал в человеческом мозге мозг духовный — зародыш будущего человеческого существования; и хотя бы самый незначительный аналог ему нельзя увидеть в строении мозга»<sup>40</sup>.

Примерно такими же критическими замечаниями о Бонне делился Карамзин в письме к Лафатеру (1788), которое мы выше цитировали. Но не *механизм* перехода в высшее естественное состояние был привлекателен в со-

<sup>38</sup> ПРП. С. 72.

<sup>39</sup> *Savioz R.*, op. cit., p. 341; *Гете И. В.* Избранные философские произведения / Под ред. Г. А. Курсанова и А. В. Гулыги. М.: Наука, 1964. С. 273.

<sup>40</sup> *Гердер И.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 114.

чинениях Бонне и для Карамзина, и для Гердера. Представление об «органической силе», внутренней связи разных форм и уровней бытия, вот что их в самом деле завораживало.

«Кто бы подумал, — пишет Гердер в тех же «Идеях...», — что в облике гусеницы скрывается бабочка? Кто бы узнал, что гусеница и бабочка — это одно и то же существо, если бы это не доказывал опыт? А ведь эти две различные формы существования — это два возраста одного и того же существа, на одной и той же земле, где круг органического творения все время начинается заново, — сколь же прекрасные превращения скрывает лоно природы, если круг органического творения шире, а возрасты охватывают не один мир! Итак, надейся, человек, и не пророчествуй — вот твой венец, спорь о нем. Отбрось все нечеловеческое, стремись к истине, благу и богоподобной красоте, и ты достигнешь своей цели»<sup>41</sup>.

Это не повторение *палингенезии* Бонне, но несомненные вариации на его темы. Очень органично сюда включена и тема *бессознательного (сна) и сознания*. «Этой аналогией со *становящимися*, то есть переходящими от состояния к состоянию существами, природа показывает нам, почему и непробудный сон вплела она в жизнь своих существ. Сон — благодатное забвение, охватывающее живое существо, органические силы которого стремятся выйти наружу в новом облике. Само существо со своим малым сознанием недостаточно сильно, чтобы обозреть всю борьбу форм, чтобы управлять ею, — и вот оно засыпает, а просыпается уже в ином виде»<sup>42</sup>.

Вот здесь и берет начало *философия человеческой истории*. Гердер проникнут идеей положительного, поступательного развития человечества, осуществляемого по неисповедимым путям Провидения. И прогресс этот, согласно его

<sup>41</sup> Там же. С. 134.

<sup>42</sup> Там же.

представлениям, заключается в *развитии сознания*, которое потенциально способно *управлять* борьбой форм.

Суть подобной «философии истории», по скромной ремарке Гердера, мог бы изложить «второй Монтескье»: от него мы ждали бы «не отрывочных сведений, относящихся к разным народам, временам и странам, потому что даже Гений земли не построит целого из такого хаотического беспорядка, — но мы ждали бы философского и живого изложения гражданской истории»<sup>43</sup>.

Разве не была бы такая *философская история* шагом в развитии человеческого сознания и самопознания? И разве не хотел быть таким «вторым Монтескье» сам Карамзин?

В «Письмах русского путешественника», рассказывая о посещении Эрменонвиля, где жил на склоне лет Руссо, Карамзин описывает храм *новой Философии*, на колоннах которого одни оставляют записи о несовершенстве человеческого ума, а другие выражают надежду, «*что разум в школе веков возмужает*»<sup>44</sup>.

Хотя «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе тогда еще не был написан, но его идеи давно носились в воздухе — примером тому даже Кант! — и Карамзин не был к ним равнодушен. В их распространение внес вклад и Гердер, который в своих «Идеях...», между прочим, много внимания уделил значению *традиции* как таковой и особенно *религиозной*: «нельзя отрицать, — писал он, — что *только религия принесла народам науку и культуру и что культура и наука в первое время были просто особой религиозной традицией*»<sup>45</sup>.

До Огюста Конта отсюда — один шаг, но он все-таки еще не сделан. И сам Гердер не порывает с Провидением, и для Карамзина изучение «традиций» — не столько задача «объективной науки», сколько опыт познания себя — *в ином*.

<sup>43</sup> Там же. С. 251.

<sup>44</sup> ПРП. С. 308.

<sup>45</sup> Гердер И. Идеи... С. 253.



После первой беседы с Гердером Карамзин зашел в церковь св. Якова, чтобы «видеть там на стене барельеф покойного Профессора Музеуса, сочинителя *Физиогномического Путешествия* и *Немецких народных сказок*»<sup>46</sup>. Есть какой-то глубинный смысл в этом акте! Ведь гердеровская проблематика «философии истории» конкретизируется для Карамзина в немалой мере именно через изучение *физиогномических* особенностей европейских народов, впечатлевшихся в их быте, традициях, истории... Через их изучение актуализируются и вопросы *русской исторической психологии, истории русского самосознания*.

В «Письмах русского путешественника» немало сравнений с Россией и даже интенций использовать европейский исторический опыт в ее интересах. Но Карамзин нуждался и в более основательном погружении в отечественную историю, его все больше влечет к себе *историческая конкретность*.

Начало царствования Александра I знаменовалось для него принципиальным изменением некоторых оценок и общей ориентацией на *историческое самопознание*. В 1801 году он написал «Историческое похвальное слово Екатерине II» и задумал свою «Историю государства российского», к работе над которой приступил в 1803, получив звание «историографа» и денежную поддержку («пенсию»).

А в 1802 году Карамзин опубликовал статью «Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени». Она отчасти прообразует «философическое законоведение» александровской эпохи, реализовывать которое будет не в последнюю очередь М. М. Сперанский, — но не в духе идеалов Карамзина, который стоял за принцип *личной власти*, за «национального диктатора». И в этом плане его вполне устраивал «Бонапарте», но не его законотворческая деятельность.

Карамзин четко фиксирует необходимость уйти от подражательности в отношении к Западной Европе и сознательно встать на свой, исторически осмысленный путь: «Указы отца

<sup>46</sup> ПРП. С. 73.

отечества, императрицы Анны, Елисаветы, особливо Екатерины Великой решат все важнейшие вопросы о людях и вещах в порядке гражданском: нужна только философическая метода для расположения предметов; но совершение сего дела будет славно для монарха и государства. Метода и порядок заключают в себе какую-то особенную силу для разума, и судья, обнимая одним взором систему законов, удобнее впечатлевает их в душу свою. Тогда мы не позавидуем Фридрихову (вновь исправленному) кодексу; не позавидуем умному плану французского [кодекса] и пожалеем об англичанах, которых судилища беспрестанно запутываются в лабиринте несогласных установлений (*writs*), служащих им правилом. Великая Екатерина даровала нам систему политических уставов, определяющих права и отношения состояний к государству. Александр дарует нам систему гражданских законов, определяющих взаимные отношения граждан между собою. Тогда законоведение будет наукою всех россиян и войдет в систему общего воспитания»<sup>47</sup>.

Эта ориентация на *национальное достоинство*, по убеждению Карамзина, совершенно чужда попыткам бесосновательного самовосхваления и превознесения над другими нациями. Он как будто предвидит, что в среде будущих «славянофилов» и «москвофилов» могут появиться настроения, именуемые в аскетической книжности «преlestными». Патриотизм, — пишет Карамзин, — «не должен ослеплять нас; любовь к отечеству есть действие ясного рассудка, а не слепая страсть; и, жалея о тех людях, которые смотрят на вещи только с дурной стороны, не видят никогда хорошего и вечно жалуются, мы не хотим впасть и в другую крайность; не хотим уверять себя, что Россия находится уже на высочайшей степени блага и совершенства»<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Карамзин Н. М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени // Карамзин Н. М. Избранные сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Л.: Художественная литература, 1964. С. 273–274.

<sup>48</sup> Там же. С. 273.

Уже в этом тексте видно, однако, что Карамзин большого упования на законотворчество не возлагает: законы собственно нужны, чтобы «образовать сердце» россиян, да и сама история нужна только для «раскрытия великих способностей души человеческой»<sup>49</sup>.

Работа над «Историей государства Российского» постоянно подталкивала его к критическим суждениям, уяснению особенностей русской психологии и попыткам применить исторический опыт к современной ситуации.

Между тем, Александр I вел строительство «Новой России» совсем не в духе тех пожеланий, которые высказал Карамзин в статье «Приятные виды». В лице бывшего семинариста М. М. Сперанского молодой государь нашел интимного идейного союзника, энергического законотворца и мистического философа, ориентированного все-таки именно на французскую линию...

Автор прекрасной книги о М. М. Сперанском как религиозном метафизике был неправ, пожалуй, только в одном — в том, что он принципиально *отделил* государственную деятельность Сперанского от его мистических интересов<sup>50</sup>. Связь же здесь несомненно есть, но к ее выявлению глаз должен быть подготовлен.

Подобно Н. М. Карамзину прошедший увлечение Вольтером и Монтескье, даже одно время преподававший философию в Александро-Невской семинарии, М. М. Сперанский в начале XIX столетия испытывает глубокое влияние мистической книжности — и тоже преимущественно французской, регулярно читает «Сионский Вестник» А. Лабзина. Рекомендации по кругу чтения ему дает один из влиятельных членов новиковского кружка И. В. Лопухин — зодчий *Юнгова острова...*

<sup>49</sup> Там же. С. 176.

<sup>50</sup> *Катетов И.* Граф Михаил Михайлович Сперанский как религиозный мыслитель. Казань, 1889. С. 135.

И М. М. Сперанский в известном смысле становится «мартинистом», быть может, гораздо более убежденным и последовательным, чем был в свое время Н. М. Карамзин. В 1810 г. он был принят в масонскую ложу Фесслера, не имевшую «ни имени, ни состава, ни учреждения, свойственного ложам»<sup>51</sup>, что, впрочем, скорее настроило против него русских масонов старшего поколения: опала Сперанского (1812) и удаление Фесслера из Петербурга (1811) почти совпали по времени...

Принципиально важно то, что для М. М. Сперанского во всех случаях важнейшим ориентиром оставался «галльский ум», в область метафизики он входит с тем же мыслительными парадигмами, что и в сферу законотворчества. При всех издержках, Франция для него остается ориентиром в плане «прогресса ума», реализации разумного начала в обществе и рационального познания мира духовного. И он и его августейший покровитель были далеки как от мыслей о самобытном развитии российской государственности, так и от страхов, основанных на ощущении внутренней связи галльской ментальности с Французской революцией...

Справедливо было отмечено, что, оставив после опалы теоретическое изучение мистицизма, он стремился усвоить его сердцем, но «прежний теоретик сказывался еще в обилии рассуждений и в более рассудочном, чем сердечном, отношении к делу»<sup>52</sup>. И религию М. М. Сперанский понимает *номистически*, как «закон, установленный Богом для отделения добра от зла в духовном мире»<sup>53</sup>. Но при этом он до конца жизни пребывает в убеждении, что разум «не дан был человеку от Бога, человек сам себе его присвоил»<sup>54</sup>. Вот такой

<sup>51</sup> Пыпин А. Н. Исторические очерки. Общественное движение в России при Александре I. Изд. 4-е. СПб., 1908. С. 308.

<sup>52</sup> Катетов И. Цит. соч. С. 141.

<sup>53</sup> Катетов И. Цит. соч. С. 313.

<sup>54</sup> Там же. С. 304.

показательный *неоаполлинаризм* мистика-законоведа и государственного реформатора — и вопиющее противоречие с его реформаторской деятельностью, на этом «украденном разуме» и основанной...

Как подметил И. Катетов, читая в конце жизни курс юридических наук наследнику престола, Сперанский, «сам реформатор, возбудил ту же жажду к реформам и в своем царственном питомце»<sup>55</sup>. Разойдясь в свое время с Александром I, он много лет спустя нашел взаимопонимание с его внуком, будущим императором Александром II, царствование которого «было ознаменовано такими реформами, о каких Сперанский и не думал»<sup>56</sup>.

Для Александра I разрыв с М. М. Сперанским почти совпал с усилением мистических настроений, которые на еще неослабшей волне общественно-преобразовательного пафоса привели к провозглашению Священного Союза, а затем остудили внешний активизм — и вновь сблизили императора с его историографом. Но это произойдет лишь в последние семь лет жизни Карамзина... В эту эпоху у Александра I проявляются эсхатологические настроения. Сперанскому эсхатология и историософия не интересны. И с Карамзиным он не находит общих позиций. «Сперанский холоден со мною как лед: едва говорит, и то уже в случае необходимости; к нам не ходит, и я к нему не хожу. Отчего такая немилость, не знаю», — писал Карамзин И. И. Дмитриеву 15 августа 1821 года<sup>57</sup>.

Убеждения же *русского путешественника* после близкого знакомства с Европой постепенно укреплялись в направлении, совершенно противоположном какой-либо *галломании*. Карамзин, конечно, не отбросил своего опыта общения с европейской культурой, но Россия для него — прежде всего *самостоятельный организм*, привитие к которому чу-

<sup>55</sup> Там же. С. 303.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Письма Карамзина к Дмитриеву. С. 313.

жеродных начал представляется делом весьма опасным. Да и вообще любые решительные перемены в обществе ему кажутся предвестиями революционных бурь...

Материал для «Записки о Древней и Новой России» (1811)<sup>58</sup> подготавливался не только занятиями российской историей, но и некоторым образом «мысленным спором» с венценосным реформатором и его ближайшим сподвижником М. М. Сперанским.

Это сочинение Карамзина по своей дерзновенности и местами даже дерзости занимает исключительное место не только в его литературном наследии, но и вообще во всей русской литературе XVIII — первой половины XIX века. Читая его, невольно изумляешься, какой выдержки потребовало знакомство с ним у Александра I...

Вот характерные оценки русских самодержцев: «Петр, любя в воображении некоторую свободу ума человеческого, долженствовал прибегнуть ко всем ужасам самовластия для обуздания своих, впрочем, столь верных подданных. Тайная канцелярия день и ночь работала в Преображенском: пытки и казни служили средством нашего славного преобразования государственного». «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр».

Павел I «начал господствовать всеобщим ужасом, не следуя никаким Уставам, кроме своей прихоти; считал нас не подданными, а рабами; казнил без вины, награждал без заслуг»...

Но это — о *прошлом*. Главное же — оценка преобразовательных инициатив, получивших одобрение самого Александра I, отвечавших его идеальным устремлениям. Характеристики этой деятельности даются Карамзиным порой совершенно беспощадные и уничижительные...

---

<sup>58</sup> Цитируется далее по изданию: *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М. : Наука, 1991.

«Главная ошибка законодателей сего царствования состоит в излишнем уважении форм государственной деятельности: от того — изобретение различных министерств, учреждение Совета и проч. Дела не лучше производятся — только в местах и чиновниками другого названия. Последующим иному правилу и скажем, что не формы, а люди важны».

Советы, даваемые здесь императору, лишены придворных экивоков и дипломатичных умолчаний. Карамзин сознательно прямолинеен. Россия «благословит» Александра, если он «будет осторожнее в новых государственных творениях, стараясь всего более утвердить существующие и думая более о людях, нежели о формах, ежели благоразумною строгостью обратит вельмож, чиновников к ревностному исполнению должностей; если заключит мир с Турцией и спасет Россию от третьей, весьма опасной, войны с Наполеоном, хотя бы и с утратою многих выгод так называемой чести, которая есть только роскошь сильных государств и не равняется с первым их благом, или с целостью бытия; если он, не умножая денег бумажных, мудрою бережливостью уменьшит расходы казны и найдет способ прибавить жалованья бедным чиновникам воинским и гражданским; если таможенные Уставы, верно наблюдаемые, приведут в соразмерность ввоз и вывоз товаров» и т. д.<sup>59</sup>

Отнюдь не случайно Карамзин в конце записки резко высказывается о *французской системе* — он хорошо знает, что в ней в первую очередь находит вдохновение новое законотворчество. «Переменит ли Франция свою ужасную систему, или Бог переменит Францию, — неизвестно, но бури не вечны!». Галломания и «либеральный петринизм» кажутся ему очередной попыткой «привить» России западные формы организации государственной жизни.

Относительно войны с Наполеоном предупреждение Карамзина было как нельзя более своевременным, однако Александр I был связан и династическими узами, и по-

---

<sup>59</sup> Карамзин Н. М. Записка... С. 109–110

степенно вызревавшими мистическими настроениями, которые в конечном счете получают выражение в «Священном союзе». И император, и Карамзин в 1810-х годах каждый по-своему связывают высокое теоретизирование, «метафизику» и «историософию» в интересах блага Отечества. Но понять друг друга они не могли, и «Записка о древней и новой России» на время отдала историографа от царя...

В самом деле, эта попытка отразила некоторый социальный скептицизм Карамзина, мощный импульс которому дала Французская революция. Он не столько предлагает императору, *что сделать*, сколько говорит о том, *чего не делать*...

Да, «со времен Петровых упало духовенство в России». Но что может выправить положение? «Не предлагаю восстановить Патриаршество, — пишет Карамзин, — но желаю, чтоб Синод имел более важности в составе его и в действиях; чтобы в нем заседали, например, одни архиепископы; чтоб он, в случае новых коренных государственных постановлений, сходился вместе с Сенатом <...> Ныне стараются о размножении духовных училищ, но будет еще похвальнее закон, чтобы 18-летних учеников не ставить в священники и никого без строгого испытания, — закон, чтобы иереи более пеклись о нравственности прихожан, употребляя на то данные им от Синода благоразумные, действительные средства, о коих мыслил и государь Петр Великий. По характеру сих важных духовных сановников можете всегда судить о нравственном состоянии народа. Не довольно дать России хороших губернаторов — надобно дать и хороших священников; без прочего обойдемся и не будем никому завидовать в Европе»<sup>60</sup>.

В целом же задача Карамзина — сохранить социальную устойчивость, в том числе, привилегии дворянства.

«Не знаю, хорошо ли сделал Годунов, отняв у крестьян свободу (ибо тогдашние обстоятельства не совершенно известны), но знаю, что теперь им неудобно возвратить оную.

<sup>60</sup> Карамзин Н. М. Записка... С. 109.



Тогда они имели навык людей вольных — ныне имеют навык рабов»<sup>61</sup>...

Карамзин остался убежденным противником конституционалистских и либеральных идей Александра I и в дальнейшем. В этом плане его убеждения не изменялись. «Карамзин, — пишет В. А. Китаев, — оказался в ряду тех, кто решительно не согласился с политикой Александра I в польском вопросе. Не только дарование конституции Царству Польскому, но и намерение императора включить в его состав Литву и западные губернии, вызывали у него чувство протеста»<sup>62</sup>. Но отношение самого императора к историографу становится все более теплым, несмотря на отдельные расхождения во взглядах, и их взаимная близость усиливается по мере укрепления в Александре религиозного умонастроения.

\* \* \*

В письмах к И. И. Дмитриеву в последние годы жизни Карамзин предельно откровенно и точно расставляет акценты относительно своих умонастроений. Его и так уж не слишком глубокие *метафизические интересы* еще более отступают на второй план перед смиренной верой в *Провидение*.

Несколько загадочно звучат его слова в письме 1820 года: «Чувство к Природе еще живо в моем сердце, несмотря на чистый идеализм моей *Философии*»<sup>63</sup>. Их можно интерпретировать в том ключе, что Бонне полностью потерял для него привлекательность, к Шеллингу он не успел проникнуться доверием, а в центре внимания остались только проблемы *свободы* и *нравственной ответственности*.

Впрочем, мы имеем весьма любопытное свидетельство в его письме от 27 февраля 1822 года: «Я уже опять ленюсь

<sup>61</sup> Там же. С. 73.

<sup>62</sup> *Китаев В. А.* Николай Михайлович Карамзин // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия. Воронежский государственный университет, 2005. С.187.

<sup>63</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. С. 284.

дома, — пишет он И. И. Дмитриеву, — и читаю немецких метафизиков, за которых не поскупился заплатить Грефу двадцати рублей. Снова завожу библиотеку для себя и для детей...»<sup>64</sup>.

О ком идет речь? Какие авторы занимают теперь его внимание? Однозначного ответа нет. Но все же, с учетом других свидетельств, скорее всего Карамзин имеет в виду *метафизику нравов*...

Историк все больше приучает себя жить *сегодня*. «Правило жить день за день есть верх мудрости, до которого желаю достигнуть. Я очень, очень счастлив, когда умом и сердцем нейду вдаль; когда жена, дети и друзья здоровы, а пять блюд на столе готовы. Заглянуть в умную книгу, подумать, иногда поговорить не глупо: вот роскошь! К ней можно прибавить и работу, без всякого отношения к славолобию. А на том свете... то ли будет? Вот рецепт, который пишу для себя ежедневно, но которой не всегда вылечивает меня от меланхолических припадков»<sup>65</sup>.

В этом рецепте есть нечто сродное кантовской *метафизике нравов*, во всяком случае, в том ее кратком итоге, который зафиксирован в «Письмах русского путешественника»... Заметна у Карамзина, в частности, отрицательная настроенность к *внешней* мотивации нравственной деятельности, к так называемой *гетерономии*, проявляющейся, в частности, в этике *эвдемонизма*, в стремлении «заслужить счастье». В письме от 20 сентября 1824 года он замечает: «написал я некогда в Album своей ближней: “желаю тебе быть достойною счастья еще более, чем быть счастливою”»<sup>66</sup>.

Как это напоминает не только Канта, но и просто перипатетическую этику, усвоенную даже схоластикой: «не следует кому-либо желать самого прелатства, — писал в XIV веке Эгидий Римский, ученик Фомы Аквината, — но нуж-

<sup>64</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. С. 324.

<sup>65</sup> Там же. С. 256.

<sup>66</sup> Там же. С. 380.

но желать быть достойным прелатства»...<sup>67</sup> Несложно разглядеть здесь связь с мотивом *бескорыстия*, личной «незаинтересованности», идущим от Евангелия (1 Кор. 13:5) и в XVIII веке особенно рельефно раскрытым Фенелоном и Кантом<sup>68</sup>. Карамзин, конечно, всем сердцем с ними: «Вопреки Гельвецию, — пишет он 2 сентября 1825 г., — любовь бескорыстна»<sup>69</sup>.

Свою *нравственную метафизику* Карамзин иной раз готов даже именовать *мистикой*, что на самом деле не является большим произволом: *метафизическое* как относящееся к *сверхчувственному* всегда так или иначе облечено *таинственностью*. В 1823 г. он пишет И. И. Дмитриеву: «Я не люблю быть предметом зависти: это значит портить людей. Всего безгрешнее, надежнее и спокойнее наслаждаться внутренно, и там, где другие жалеют об нас почти с презрением. Вот моя Мистика!»<sup>70</sup>.

Чувство *внутренней христианской свободы*, наряду с историческими образами ее социального осуществления (новгородское вече, швейцарская республика) подчиняется у Карамзина сознанию необходимости *личного единодержавия*: «...по чувствам, — пишет он, — остаюсь республиканцем, и притом верным подданным Царя Русского: вот противоречие, но только мнимое»<sup>71</sup>.

Это чувство сближает его с самим Александром I! Он ведь тоже «по чувствам», из соображений «*христианской метафизики свободы*», был если не республиканцем, то *конституционалистом*, дал конституцию Польше и Финляндии...

*Провидение* теперь становится ведущим мотивом высказываний Карамзина. «Я стараюсь, — пишет он И. И. Дми-

<sup>67</sup> *Эгидий Римский*. Ошибки Петра Оливи, § 18. Цит. по: Гаврюшин Н. К. Непогрешимый богослов. Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII — начало XIV в). М.: Драккар, 2006. С. 313.

<sup>68</sup> См., в частности, в моей книге «Этюды о разумной вере» (Минск, 2010).

<sup>69</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. С. 402.

<sup>70</sup> Там же. С. 351.

<sup>71</sup> Там же. С. 249.

триеву, — ничего не желать, кроме добра Царю и Отечеству; не умничать, не предсказывать, не предвидеть, а все оставлять на волю Божию»<sup>72</sup>. 6 октября 1819 г., сообщая о семейных заботах и тревогах, Карамзин резюмирует: «Утешаюсь единственно мыслию о Провидении»<sup>73</sup>. А спустя два с половиной года, 4 мая 1822 г. он вновь повторяет: «мысль о Провидении дает спокойствие душе моей»<sup>74</sup>. 30 декабря 1824 г. Карамзин пишет Дмитриеву: «Я уверен, что Россия не погрязнет в невежестве, то есть уверен в милости Божией»<sup>75</sup>.

Вся *метафизика* и *историософия* Карамзина сосредоточились в конечном счете на *повседневном нравственном делании* во благо семьи, Царя и Отечества. И хотя в основном заботы ума Карамзин подчиняет благоусмотрению Высшего Разума, ему все же хочется довершить свою историческую деятельность «с некоторою полнотою духа, живостью сердца и воображения». «Близко, близко, — продолжает он, — но еще можно не доплыть до берега. Жаль, если захлебнусь с пером в руке до пункта или выпадет из руки от какого-нибудь паралича. Но да будет воля Божия!»<sup>76</sup>.

2012

<sup>72</sup> Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. С. 254.

<sup>73</sup> Там же. С. 273.

<sup>74</sup> Там же. С. 328.

<sup>75</sup> Там же. С. 388.

<sup>76</sup> Там же. С. 381

---

## У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером

*«О деле Феслера говорить неудобно, потому что начальство о сем ничего не объявило, и потому нельзя знать, не почитает ли начальство нужным молчание».*

Митрополит Филарет (Дроздов)<sup>1</sup>

Двести лет назад, 14 октября 1802 года, в Сергиевском Посаде произошло неслыханное событие, весьма смутившее обывателей, монастырскую братию и бурсаков, постигавших богословскую премудрость в Троицкой Лаврской Семинарии.

Один из воспитанников, звавшийся Васильем Дроздовым, так сообщил о нем папеньке и маменьке в родную Коломну:

«Четвертого надесять дня текущего месяца, во втором часу полудни, здесь было чувствуемо землетрясение. Все слыша-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Беляев А. Д.* Профессор Московской Духовной Академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном // *Богословский вестник*, 1903. Т. II. С. 505–506.

ли, как часовые колокола на здешней колокольне издали глухий и беспорядочный звук, чего ни ветер, ни другие причины не могли произвести <...> Подобно в Семинарии цветочные уборы, повешенные на сводах и железных связях палат, качались, столы колебались и скрипели, двери отворялись. В то же самое время в Вифании слышался звук, похожий на ружейный выстрел, и окна дрожали. Некоторые и поселяне здешние чувствовали столь же необыкновенное...»<sup>2</sup>.

Какие мысли это событие должно было тогда возбудить у прилежного семинариста, можно заключить из другого письма, направленного четверть века спустя все в ту же Коломну по поводу явления кометы:

«Из Сибири пишут, — сообщает он матушке 30 декабря 1826 года, — что там видят комету с тонким и долгим хвостом. Говорят, что и здесь видели: но ясных ночей мало. Как звезды сотворены, да будут в знамения, то надобно молиться, да не будут явления сии в знамения гнева Божия за грехи наши»<sup>3</sup>.

В самом деле, что бы там ни мудровали старые и новые перипатетики о различных *метеорах*, сиречь о «трусех» и «знамениях небесных» (даже *Кант* написал статью «О причинах землетрясений»), а благочестивой душе всякое напоминание о ее главном деле пойдет на пользу, особенно если при этом она не будет воображать Творца памятозловивым самодуром...

О *перипатетиках* будущий московский святитель в 1802 году имел, по-видимому, некоторое понятие, поскольку уже окончил *философский класс*. Азы любомудрия Василий Дроздов начал изучать еще в Коломенской Семинарии у на-

<sup>2</sup> *Филарет (Дроздов)*, м-т. Письма митрополита московского Филарета (в мире Василия Михайловича Дроздова) к родным. От 1800-го до 1866-го года. М., 1882. С.27.

<sup>3</sup> Там же. С. 277.

ставника, познания коего позднее аттестовал весьма неслестно: «такой человек, которого скудость мог постигнуть и ученик даровитый»<sup>4</sup>.

В философский класс Лаврской Семинарии его приняли после устного экзамена по логике и письменного сочинения на предложенный ректором вопрос: *an dantur ideae innatae?* Принимать существование врожденных идей или нет, любознательный юноша, согласно его собственным словам, уже определился в родной Коломне благодаря найденному в отцовской библиотеке учебнику Винклера<sup>5</sup>. Архимандрит Августин видимо держался того же авторитета, и все обошлось благополучно.

В Троицкой Лаврской Семинарии философию читал молодой иеромонах Евграф Музалевский-Платонов, который, однако, тоже «не показывал достоинств хорошего преподавателя»<sup>6</sup>. Так что Василию Дроздову оставалось углублять свои познания самостоятельным чтением, что он, надо полагать, и делал, но без особого увлечения. Во всяком случае, когда уже в сане иеродиакона его отправили *преподавать философию* в Санкт-Петербургскую Духовную Академию, он ощутил себя несколько неуютно:

«Вы знаете, думаю, — писал он отцу из Петербурга 14 февраля 1809 года, — что я люблю Богословию, ибо нахожу в ней утешение; но теперь должен заниматься холодною философиею. Имев к ней прежде мало внимания, теперь чувствую свои недостатки»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *Филарет (Дроздов), м-т.* Из воспоминаний // Православное обозрение, 1868, август. С. 507. По сообщению Н. В. Сушкова, это был «коломенский преподаватель грамматики Дмитрий Федулович Малинин». — *Сушков Н. В.* Записки о жизни и времени святителя Филарета. Митрополита Московского. М., 1868. С. 129.

<sup>5</sup> *Филарет (Дроздов), м-т.* Из воспоминаний. С. 508.

<sup>6</sup> Там же. С. 509.

<sup>7</sup> *Филарет (Дроздов), м-т.* Письма.... С. 116. 4 марта он сообщает, что «определен в Семинарию здешнюю на философский класс». — Там же. С. 117.

Восполнял он свои недочеты покупкою философских книг. Одним из первых приобретений были *сочинения Канта* в латинском переводе. Немецкого языка будущий святитель не знал.

«Я купил сочинения Канта; — сообщает он родителю 21 июня 1809 года — за четыре небольшие книги в осьмуху заплатил 25 р.<sup>8</sup> Таковы и наши товары. Не только дороги, но и очень их мало»<sup>9</sup>.

Когда он сел за изучение критической философии и какие конкретно сочинения смог прочитать, с точностью сказать трудно, ибо текст его воспоминаний не всегда легко согласуется с содержанием писем...

Согласно воспоминаниям, вскоре по приезде в Петербург он поехал с ректором Евграфом Музалевским-Платоновым (вот как вновь свела их философия!) к архиепископу Феофилакту (Русанову), и последний настоятельно советовал ему изучать французский язык, а для упражнения в нем читать *сочинения Шведенборга*...

«О Шведенборге до того, — вспоминал святитель Филарет, — я знал только из Кантовых сочинений, переведенных на латинский язык, которых перевод однакож крайне был неудовлетворителен. Прочитаешь несколько страниц, — и голова трещит. Там есть статья: *Somnia pneumatoptae*, и рассказаны здесь известные случаи, в которых Шведенборг показал свое знание сокровенного: открыл, где найти платежную записку должника, что-то сообщил одной княгине шведской, и объявил о пожаре, в то время происходившем где-то в дальнем городе. После рекомендации Феофилактовой читал и Шведенборговы чудеса на небе, в аде

<sup>8</sup> Имеется в виду лейпцигское издание 1796—1798 гг. в переводах Ф. Г. Борна.

<sup>9</sup> *Филарет (Дроздов), м-т. Письма...* С.120.



и на земле. Впрочем, немного имел терпения для знакомства с ними»<sup>10</sup>.

Следует ли отсюда, что кантовские «Грезы духовидца» Филарет читал в латинском переводе еще до приобретения четырехтомника и, стало быть, до беседы с Феофилактом, или же все-таки *после* того и другого, сказать трудно. И память могла подвести, и начавшийся вскоре между ними конфликт способен был отразиться на последующей интерпретации событий.

Но не приходится сомневаться, что с известным кантовским памфлетом, направленным против Сведенборга, Филарет познакомился, еще будучи иеромонахом. Правда, из текста его воспоминаний, записанных профессором А. В. Горским, отнюдь не следует, что он вполне вник в суть аргументации кенигсбергского мыслителя, но и подчеркнутое пренебрежение к шведскому мистику тоже не следует принимать за чистую монету. Вскоре нам предстоит убедиться, что и спустя двадцать лет московский митрополит не потерял интереса к *таинственному духоведению*.

Противостояние критической философии, отстаивавшей идеалы «разумной веры», и мистико-теософских спекуляций, представленных в первую очередь творениями Сведенборга, начавшееся в конце 1760-х годов, не потеряло своей актуальности и много позднее, в частности, что особенно примечательно, в родном городе Канта, давно уже представлявшем собой форпост пиетистских настроений на востоке Европы.

По наблюдениям Эрнста Бенца, уже через два десятилетия после появления кантовских «Грез», т.е. в конце 1780-х гг., «в Риге и Кенигсберге возобновились усиленные занятия Сведенборгом, и притом в равной мере среди таких друзей Канта как Шеффнер и Гаманн, и в кругу крупнейших издателей — Гартунга в Кенигсберге и Гарткноха

<sup>10</sup> Филарет (Дроздов), м-т. Из воспоминаний. С.511.

в Риге». Э. Бенц полагал, что «это возобновленное изучение Сведенборга связано с распространением масонства, которое при Фридрихе Вильгельме II развивало весьма интенсивную спиритуалистическую практику»<sup>11</sup>.

Если Кенигсберг лишь несколько лет был под русской короной, то Рига окончательно вошла в состав Российской Империи в 1721 году, и религиозно-мистические увлечения тамошней интеллигенции легко могли достигать Петербурга, хотя само собой понятно, что Сведенборг мог проложить сюда дорогу и без прибалтийских посредников.

Но и слава Канта достигла северной столицы еще до Французской революции, так что старым противникам неизбежно предстояло вступить в схватку за русские умы. На характере этой борьбы не могли отчасти не сказаться и церковно-политические интриги. В воспоминаниях Филарета о них повествуется не вполне беспристрастно, но совершенно очевидно, что кантовская тема в известной мере была катализатором полемики.

По рассказам Филарета, преподававший эстетику иеромонах Леонид Зарецкий, которому покровительствовал архиепископ Феофилакт, читал свои лекции по переводу из Бутервека, «но встречающиеся там понятия из Кантовой философии для него оказались непостижимы». Студенты выражали неудовольствие тем, что им не разъясняют непонятных выражений.

Когда же преподавать философию начал приглашенный М. М. Сперанским бывший кантианец Фесслер, «студенты через него познакомились с новой терминологией философскою; им стали понятны и лекции Бутервека, и они чаще стали ходить к Фесслеру»<sup>12</sup>. По этой будто бы причине и начал Феофилакт интриговать против Фесслера, а заодно и против поддерживавшего его Филарета...

<sup>11</sup> Benz E. Swedenborg in Deutschland. Frankfurt am Main, 1947. S.271.

<sup>12</sup> Филарет (Дроздов), м-т. *Из воспоминаний*. С.512.

В итоге, правда, из Петербурга удалили и Фесслера, и Феофилакта, а Филарет, при поддержке обер-прокурора Синода князя А. Н. Голицына, вскоре стал ректором Академии...

Не следует отсюда поспешно заключать, что в Петербурге Кант и его «разумная вера» восторжествовали над Шведенборгом и «таинственным духоведением». Нет даже уверенности, что Филарет вообще когда-либо возвращался к изучению критической философии<sup>13</sup>. В чем сомневаться не приходится, так это как раз в том, что в начале 1830-х гг. у него оживились интересы к спиритуалистической практике, как это было когда-то с друзьями Канта. Он заказал для себя перевод с немецкого книги о преворстской ясно-видящей:

«Было время «преворских видений», — замечает жизнеописатель Филарета, — о них много говорили. Пожелалось ему самому вникнуть в диковинные рассказы. Вот они переведены для него с немецкого на русский. Читал он и мне иное из рукописи...»<sup>14</sup>.

Речь идет скорее всего о «Ясновидящей из Преворста» Ю. Кернера, хотя книгу его друга К. Эшенмайера «Мистерии внутренней жизни» тоже не следует упускать из виду. Но существенно само по себе свидетельство того, что «таинственное духоведение» без видимых усилий отстояло свои интересы в конфликте с «разумной верой», от имени которой выступала критическая философия. Оно привлекло на свою сторону естествоиспытателей, а потом и самого заново прочитанного Канта, и таким образом «Сонник» получал гораздо

<sup>13</sup> По рассказу его биографа, Филарет «выучился французскому языку», чтобы прочитать добытую им «Критику чистого разума» во французском переводе. — Сушков Н. В. Записки.... С. 128. Но сам Филарет, как мы видели, скорее дает понять, что учил французский по «Шведенборгу»...

<sup>14</sup> Сушков Н. В. Записки.... С.258.

больше шансов стать настольной книгой православного архипастыря, чем «Критика чистого разума»...

Что же касается «разумной веры» в кантовской редакции, то в России она нашла решительного оппонента в лице профессора Казанского университета *Александра Семеновича Лубкина* (1770—1815). Он имел большой опыт преподавания в семинариях Костромы и Санкт-Петербурга и отстаивал точку зрения, которая могла уверенно рассчитывать на сочувствие немалой части русского духовенства.

А. С. Лубкин отверг и кантово учение о пространстве и времени, и антиномии разума<sup>15</sup>, но особенно энергично восстал против его этической теории, усматривая в ней прямую угрозу истинной религии. Можно сказать, что он занял позиции «разумного эгоизма», полагая, что «любовь к самим себе и склонность к благоощущению своего бытия составляет основание нашей воли»<sup>16</sup>.

По этой причине допустить *бескорыстную* мотивацию добродетели (а, следовательно, и *любви к Богу*) казанский профессор считает для человека невозможным. Такова уж, дескать, ограниченная и зависимая наша природа... В знаменитом споре вокруг духовно-аскетических творений Фенелона он явно был бы не на стороне И. В. Лопухина, а вместе с митрополитом Платоном и Боссюэ<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Впервые Лубкин выступил с этой критикой в 1805 г. «...Не видеть в Кантовой философии, — писал он тогда, — некоторых важных неясностей и произвольных и недоказанных положений, значило бы более, нежели философическое самоотречение; значило бы вольное порабощение своего ума мнениям подобного себе смертного». — *Лубкин <А. С.>*. Письма о критической философии. Письмо первое // Северный Вестник, ч. УП. СПб, 1805. С. 184.

<sup>16</sup> *Лубкин А. С.* Рассуждение о том, возможно ли Нравоучению дать твердое основание независимо от Религии, читанное при годичном собрании Императорского Казанского университета Июля 5 дня, 1815 года. Казань, 1815. С. 11—12.

<sup>17</sup> См. *Гаврюшин Н. К.* Юнгов остров. Религиозно-исторический этюд. М., 2001. С. 32, 80—82.

«Быть добродетельным для одной только добродетели, — говорит Лубкин, — прилично быть может только такому существу, которое ни отчего внешнего не завися, благоощущение своего бытия только в себе самом почерпать может»; «требовать от человека такой добродетели, значило бы требовать от него чего-либо прямо для него невозможного»<sup>18</sup>.

Профессор А. С. Лубкин безусловно *верил в Бога*, но *человеку* совершенно не доверял, и в этом отношении он был совершенно единомыслен с великим множеством архи- и просто пастырей<sup>19</sup>, а равно и государственных мужей, полагавших, вместе с блаженным Августином, что в *Царство Божие* можно и нужно *заставить войти, compellere intrare...* Иными словами, что *свободными* сынами Божиими можно стать *по принуждению...*

Силу нравственному закону с этой точки зрения придает именно *божественный авторитет*. «Закон без власти законодательной, — говорит А. С. Лубкин, — или без власти, к повиновению побуждающей, есть не более как благосмысленный совет, которому следовать или не следовать остается на произволе и рассуждении каждого»<sup>20</sup>.

Без *кнута* божественного авторитета и *пряника* бессмертия души божественный закон не сможет стать действенным.

«Если бы добродетель не должна была ожидать себе никакого вознаграждения, — рассуждает А. С. Лубкин, — то бы никакой не оставалось причины и заботиться об одной. — И потому оное учено-пышное выражение новых стоиков: *Будь добродетелен без всяких для себя видов, а иначе откажись от всякого права на добродетель!* — скрытно внушая невоз-

<sup>18</sup> Лубкин А. С., цит. соч. С.14–15.

<sup>19</sup> В том числе и со святителем Филаретом. «Неверие в человека, — верно замечает В. П. Зубов, — вот что отличало Филарета». — *Зубов В. П. Русские проповедники: Очерки по истории русской проповеди*. М.: УРСС, 2001. С. 148.

<sup>20</sup> Там же. С.15.

возможность и бесполезность добродетели, способно не для поощрения, а паче для совершенного охлаждения к ней нашего духа»<sup>21</sup>.

Итак, система Канта не годится для *реальных* людей. А. С. Лубкин говорит о ней почти теми же словами, какими митрополит Платон охарактеризовал нравственно-аскетические воззрения Камбрейского архиепископа («разве для Ангелов, а не для людей»):

«Почти подумать можно, что защитники сея системы, подкрепляя нравственность идеальными только подпорами, имели в виду и место ей предоставить в мире только идеальном, в людях не действительных, а философически-воображаемых»<sup>22</sup>.

Против *кого* и *чего* был направлен пафос самой критической философии, а равно где и какие были у нее сторонники и союзники, из речи профессора Лубкина заключить нельзя, и потому создавалось впечатление, что кенигсбергский мыслитель является просто страшным *нигилистом*:

«Итак, справедливо, — читаем мы у А. С. Лубкина, — что славному Канту, основателю сея системы, придано название *всесокрушающего*: не потому, что он все якобы разрушил, <...> но потому, что все разрушать хотел, сам ничего не создавая»<sup>23</sup>.

Здесь казанский профессор, по-видимому, хватил лишку...

Какие *действительные* религиозные мотивы и рассуждения оказали воздействие на философское творчество Канта, с чем он непреклонно вел борьбу и как повлияли его сочинения на его читателей, их отношение к «разумной вере» и «таинственному духоведению», в этом русским мыслителям все было недосуг разобраться...

А потому, когда зарождавшуюся духовно-академическую философию от толком еще непрочитанного Канта позвали

<sup>21</sup> *Зубов В. П.* Русские проповедники... С. 24.

<sup>22</sup> Там же. С. 31–32.

<sup>23</sup> Там же. С. 36.

«назад», к столь же неведомому Плотину, критерием для принятия решения могло быть только *расположение начальства*.

Первым проповедовать неоплатонизм в академии начал *Игнаций Аврелий Фесслер* (1756—1839).

Известный деятель немецкого масонства, оставивший весьма заметный след и в русской истории, он одно время очень увлекался философией Канта, стремясь увязать ее с идеалами античности.

Фесслер родился в благочестивой католической семье в Венгрии (по отцу его род происходит из Вайнгартена в окрестностях Бодензее), был назван в честь основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы и, усилиями матери, получил хорошее религиозное воспитание. В дальнейшем он испытал влияние *деизма*, зачитывался сочинениями *Гоббса* и *Тиндаля*, а 6 июня 1779 года, по его собственным словам, в качестве священника совершил в Церкви Капуцинов в Пресбурге (ныне — Братислава) свою первую литургию — «без религиозного озарения в душе, без веры в сердце»<sup>24</sup>.

Тем временем Фесслер делал большие успехи в изучении древних языков, библейской критике, позднее возглавил кафедру во Львовском университете. В 1784 г. его принимают в качестве *ученика* в ложу «Феникс к Круглому Столу» шведско-цинценндфской системы строгого наблюдения... Вскоре он становится *мастером*, а затем польский дворянин Корзицкий посвящает его в высшие степени шведской системы с правом самостоятельно повсеместно открывать и закрывать ученические и мастерские ложи, делится с ним своими обширными познаниями в области магии и теософии.

Хотя, как отмечает П. Бартон, «разочарование Фесслера по окончании всех этих посвящений было неописуемым»<sup>25</sup>, они послужили для него своеобразной психологической опорой в дерзновенном намерении *реформировать масон-*

<sup>24</sup> Barton P. Ignatius Aurelius Fessler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung. Wien-Köln-Graz, 1969, S. 60.

<sup>25</sup> Ibid., S. 146, Anm. 47.

ское движение. Осенью 1785 года он произносит сенсационную речь: «Масонские ложи, каковы они суть и какими они должны быть». Главные темы масонской деятельности Фесслера — осуществление идеи совершенного общества, нравственное возрастание каждого масона, непрестанная сосредоточенность на *самопознании*. Своих подлинных учителей он видит в поздних стоиках — *Сенеке* и *Марке Аврелии*...

С 1792 г. Фесслер попадает под сильнейшее влияние *критической философии* и становится буквально фанатическим кантианцем. Как раз в это время Бутервек проповедовал Канта в Гёттингене. Фесслер читает и перечитывает «Критику чистого разума» и «Критику способности суждения», укрепляясь в убеждении, что обеспечил себе такую надежную точку зрения на границы разумного знания, с которой на крыльях *разумной веры* (*eines vernunftigen Glaubens*) может приблизиться к Бесконечному и Вечному...

В лице Канта Фесслер не просто встретил мыслителя, близкого по духу Сенеке и Марку Аврелию. Он безоговорочно считает, что кёнигсбергский мудрец раскрывает *те же* истины, которые были хорошо известны стоикам, — подобно Бутервеку, связывавшему критическую философию с учением элевсинских жрецов. И в жанровом отношении его «Аристид и Фемистокл» (1792), в котором ярко отразилось увлечение автора кантовой этикой, представляет собой нечто вроде философского романа в диалогах, находящегося в близком родстве с «Павлом Септимием» Бутервека.

Образ Фемистокла персонифицирует понимание добродетели как *формы*, как деяния, как жертвы. А для «*кантианца*» Аристида она — *суть его жизни*, он не просто *поступает* праведно, а *есть* праведник. Уступающий Фемистоклу по яркости и психологической убедительности изображения, образ Аристида «прогнулся» под тяжестью своей идейной нагрузки: в нем Фесслер намеревался воплотить единство стоической нравственности, учения Канта и идеалов *пиетизма*...



С католическим *поповством* он незадолго перед тем расстался и перешел в *протестантизм* — но своего противоречивого отношения к «деспотизму добродетели» преодолеть до конца не смог.

Еще одна немаловажная деталь, существенная для уяснения идейной эволюции Фесслера, — точку зрения *автора* повествования вне всяких сомнений выражает *пифагореец* Динарх.

Роман «Аристид и Фемистокл» вышел в свет в тот момент, когда Фесслер завершал свою более чем десятилетнюю работу по подготовке трехтомного издания сочинений Сенеки, мировоззрение которого он намеревался интерпретировать в кантовском духе. В связи с этим он вступил с кенигсбергским философом в переписку, из которой сохранилось только письмо Фесслера (предположительно, первое) от 12 июля 1794 г.

В частной переписке по поводу Французской революции, относящейся к 1795 году, Фесслер решительно отмежевывается не только от каких бы то ни было революционных идей и республиканских симпатий, но и, опираясь на критическую философию, отвергает малейшие упования на *любую* социальную систему в деле осуществления идеала *свободы*. Рабы останутся рабами вследствие своей умственной лености и безнравственности и в республиках, и в монархиях, и при деспотическом правлении. Гражданские законы бессильны, если они не поддерживаются сознанием большинства.

Эта тема прозвучала уже в «Аристиде и Фемистокле». Она не просто антиутопична — в ней подтекстом настойчиво сквозит мотив *избранничества*, тот самый, который конституировал в Ветхом Завете *народ Божий*, позднее определил социальную активность *кальвинизма* и должен был удерживать — не формально, конечно, — единство *масонского братства*. Как психологическая доминанта сознания он двусмыслен, ибо, с одной стороны, *обязывает* (*noblesse oblige!*) и *связывает*, а с другой, — *надмевает*, и без духа любви — бесплоден...

В мае 1796 г. Фесслер впервые посещает в качестве гостя ложу «Королевский Йорк к Дружбе» в Берлине, вскоре становится ее почетным членом, а затем берется за ее внутреннюю реформу, которая касалась не только обрядовой стороны, но и религиозного сознания высших степеней.

Эта работа частично совпала по времени с начавшимся в 1799 г. увлечением Фесслера философией *Спинозы*. Недавнего стоика и кантианца восхищают «строго научные», т. е. квазиматематические методы рассуждения; он становится убежденным *пантеистом* и, по сути дела, предлагает *братьям* понимание личности и учения Христа в духе «Богословско-политического трактата». Тем самым он фактически возвращается к позициям одного из виднейших идеологов немецкого масонства Г. Э. Лессинга.

На эволюции философских симпатий Фесслера существенным образом сказалось личное знакомство с Гердером, который поселил в его душе сомнения относительно оснований кантовской системы. Автор свежее испеченной «Метакритики критики чистого разума» (1799) особенно настаивал на том, что Кант нечетко разделяет понятия *рассудка* и *разума*, скорее даже просто их отождествляет. Гердер пленил Фесслера своим религиозным настроением, своими рассуждениями о христианстве и Церкви, подарил ему свой окрашенный в пантеистические тона диалог «Бог».

Вскоре после этой встречи Фесслер окончательно осознает, что его опора на кантовскую философию была самообольщением, что он смешивал идеи разума с рассудочными понятиями и т. д. Возвращение от Канта к Спинозе совершилось бесповоротно...

Примерно в то же время Фесслер сближается с Фихте и живо проникается темами мыслителей-романтиков. На какое-то время ему удалось привлечь Фихте к работе над реформой масонского ритуала, но их совместный труд привел к крупной ссоре. Ее удалось погасить, но в «Королевском Йорке» все равно намечился раскол, и в 1802 г.

Фесслер покинул эту ложу, в частности, из-за юдофобских настроений некоторых ее членов<sup>26</sup>.

В философском отношении Фесслер теперь начинает склоняться к *платонизму* (об этой тенденции позволял догадываться уже образ пифагорейца Динарха), который им полностью отождествляется с евангельским учением. Об этом свидетельствует роман «Мистические ночи Бонавентуры» (1807), перекликающийся в названии с анонимным романтическим опусом 1804 г.<sup>27</sup>

Идейная миграция сопровождается довольно сложной политико-географической: 13 января 1810 г. Фесслер прибывает в Санкт-Петербург, куда по инициативе М. М. Сперанского его пригласили читать лекции в Духовной Академии по еврейскому языку, библейской экзегетике и, главное, *философии*.

Как мы помним, иеромонах Филарет Дроздов в это время только подступал к изучению кантовой системы; его сотоварищ по преподавательской корпорации Леонид Зарецкий держался Бутервека, а с критической философией не был знаком; вряд ли большими были познания и у его покровителя архиепископа Феофилакта... По этой причине авторитету Фесслера Санкт-Петербургская Духовная Академия не могла ничего противопоставить: ему оставалось только *внимать*.

И Фесслеру не понадобилось особых усилий, чтобы убедить своих слушателей и коллег в непререкаемых достоинствах *неоплатонической философии*, которая только одна и могла, в соединении с христианской верою, противостоять атеизму и рационализму. Проповедь Фесслера оказалась как нельзя кстати, ибо на повестке дня стояла задача разработки нового *Устава* духовных академий, окончательная редакция которого, утвержденная в 1814 г., осуществлялась *ректором Академии архимандритом Филаретом*

<sup>26</sup> Ibid., S. 299.

<sup>27</sup> См.: *Бонавентура*. Ночные бдения. М.: Наука, 1990.

Дроздовым, получившим в том же году «от Комиссии духовных училищ» степень *доктора православного богословия*...

Устав 1814 года и определил *платонизм* в качестве основного ориентира в преподавании философии: «Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писаниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения <...> Из новейших философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались»<sup>28</sup>.

*Из новейших* ближе *Фесслера* никого к Академии не было, и потому именно этот *ренегат кантианства* и ответственен за введение преподавания платонизма в русских духовных школах. До той поры о философии Платона и Плотина у нас имелись довольно отрывочные сведения, и мы с достаточным основанием можем констатировать, что почетный член петербургской ложи «Соединенных друзей» и лютеранский пастор является *отцом-основателем христианского платонизма в России*, идейным пращуром В. Н. Карпова, Ф. А. Голубинского, П. Д. Юркевича, Вл. С. Соловьева и П. А. Флоренского...

Правда, неизбежен мучительный вопрос: что, собственно, *христианского* было в *платонизме* Фесслера?

Резюмируя суть религиозного пафоса «Мистических ночей Бонавентуры», П. Бартон, используя термин Р. Отто, выделяет в них «главенствующий образ нуминозного (Leitbild des Numinösen), который разумеается в диапазоне от пантеизма до панэнтеизма, но не теизма, и во Христе и Платоне мыслится одинаковым»<sup>29</sup>. Следуя терминологии эпохи, мы с большим основанием остановились бы на понятии *Ahndung*, столь характерном для послекантовской религиозной мысли и, конечно, не предполагающем каких-либо догматических контуров. Но для окончательного вердикта подобной характеристики все-таки недостаточно.

<sup>28</sup> Проект Устава Духовных Академий. СПб., 1814. С. 55.

<sup>29</sup> Barton P., op. cit., S. 410.

Тем не менее, завершая свое блестяще документированное исследование, Бартон склоняется к убеждению, что вся деятельность Фесслера была гимном единой религии, в центре которой Бог как первоидея и первосубстанция, но не Бог-Отец и не милосердие Господа Иисуса Христа. Мистика с ее безобразным созерцанием и внепространственной глубиной стала исходным пунктом и конечной точкой религиозных исканий Фесслера<sup>30</sup>.

Однако со стороны святителя Филарета критическое отношение к Фесслеру сложилось далеко не сразу. Вот что он писал в недатированном письме к отцу вскоре после того, как противоположная партия добилась устранения масона-неоплатоника:

«Академия наша доселе не разбогатела еще учашими. Иностранец Фесслер, вызванный для обучения восточным языкам и около полугода обучавший также здесь философии, теперь отходит, потому что его философские начала показались сомнительны, несмотря на то, что его почитают одним из самых ученых Профессоров в Европе. Не видно, кто бы занял его место по тому и другому предмету»<sup>31</sup>.

Много позднее, цензуруя в рукописи биографию архиепископа Каменец-Подольского Кирилла, написанную профессором П. С. Казанским, московский святитель счел «неудобным» упоминать в ней о том, что будущий архипастырь был одним из преданных учеников Фесслера, но подозрения относительно тогдашних увлечений «ложным мистицизмом» отверг со всей решительностью:

«...удивительно, что сочинитель ставит рядом встречу с учением Фесслера и с другим ложным учением, мистицизмом. Как это рядом с Фесслером, то неужели сочинитель думает, что в академии учили ложному учению мистицизма? Или это он находит в тогдашнем духовенстве вне академии? Чем он это докажет? И понимает ли он дело? Были недора-

<sup>30</sup> Ibid., S. 550.

<sup>31</sup> *Филарет (Дроздов)*, м-т. Письма.... С. 138.

зумения, но их трудно было разобрать и видящему вблизи, а тем более издали...»<sup>32</sup>.

А в записанных на склоне лет воспоминаниях московский святитель говорит о Фесслере в еще более неприязненном тоне:

«Влияние Фесслера на своих учеников было обширно. Я помню, один студент вышел из академии без веры в Искупителя как Бога. Я ему при окончании курса не посоветовал идти в духовное звание, и он действительно вышел в светское; теперь уже и умер. Это был человек не без ума, но гордый!

Фесслер изгнан после того, как подал конспект по древностям Восточной Церкви, где, между прочим, поместил выражение, что богослужение наше слагается из двух элементов: лирического и драматического. Конспект этот, писанный на латинском языке, поручено было ректором Сергием (я жил тогда под его покоем, и он по милости своей кормил меня) перевести мне, тогда инспектору. Впоследствии, при постигшем тогда Сперанского несчастье (который и был причиною вызова Фесслера), нашли у него тетрадь руки Фесслеровой: *de transitu orientalis in occidentalismum*, где он доказывает, что Иисус Христос есть не более как величайший философ. Даже в предисловии к проповеди, говоренной им, когда уже он был суперинтендантом, раскрывал он мысль, что никогда не изменял он своего образа мысли о Иисусе Христе. Вот какого человека взяли для академии»<sup>33</sup>.

Вот *такой* человек и убедил в свое время Филарета в преимуществах неоплатонической философии...

2002

<sup>32</sup> *Беляев А. прот.* Цит. соч. С. 506.

<sup>33</sup> *Филарет (Дроздов)*, м-т. Из воспоминаний. С. 517–518.

---

## На границе философии и богословия: Шеллинг — Одоевский — митрополит Филарет (Дроздов)<sup>1</sup>

**В** «Русских ночах» князь В. Ф. Одоевский устами героя повести Фауста сравнивает Шеллинга с Колумбом, который, хотя и открыл «не то, чего искал», но дал «новое направление деятельности человека»<sup>2</sup>. А вскоре после выхода в свет «Русских ночей» Одоевский делает еще одну запись о Шеллинге, опубликованную лишь в 1975 г. Она свидетельствует о его убеждении, что в своем философском развитии Шеллинг, как и Баадер, находится на пути к православию.

«...Есть верные признаки стремления Запада к Северо-Востоку, — пишет Одоевский. — Это стремление невольное, но вырабатывается само собою Западом без сознания, против его убеждений. Сей признак вижу я в состоянии двух исповеданий, издавна разделенных. Запад: папизм клонится к протестантизму, протестантизм к папизму, т. е. каждое

---

<sup>1</sup> Доклад на Открытых Чтениях Диоцеза Вюртембург-Штутгарт «Православие и образованное общество в России в XIX веке». Вайнгартен, 27 марта 1993 г.

<sup>2</sup> *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л. : Наука, 1975. С. 16; срв. С. 215.

к своему отрицанию. Каждое из сих исповеданий на пути к другому старается дать формулу своим понятиям, и это формула есть *ни что иное, как приближение к нашей Церкви*. Один из весьма замечательных мыслителей Германии, Кениг, в своих изысканиях прочно попал на этот путь, не имея понятия о восточной Церкви и никак не предполагая к ней приблизиться. Знаменитый Баадер прямо выговорил эту мысль. *Шеллинг на том же пути*<sup>3</sup>.

На чем основывался Одоевский, делая этот вывод? И можно ли считать, что его собственное понимание «нашей», т. е. «восточной» Церкви, вполне совпадало с тем, которое предлагал «Катехизис» митрополита Филарета (Дроздова)? Стремясь дать формулу «своим» понятиям, не склонялись ли и православные богословы и религиозные философы то к «папизму», то к «протестантизму»? И в какой мере их важной работе в сфере вероисповедного самоопределения способствовала философия Шеллинга?

В дальнейшем мы надеемся показать, что Одоевский, как и многие его современники, опирался не на схоластические формулы академического богословия, а на свое *интуитивное* понимание православия (недаром он искал «науку инстинкта»), и что принципиальная прозорливость его позиции может быть подтверждена анализом позднейшего развития русской богословской мысли.

Как известно, Одоевский лично встречался с Шеллингом, основательно изучал его труды и проявлял особый интерес к последнему периоду творческой эволюции немецкого мыслителя. Этот интерес в значительной степени обусловлен сосредоточенностью Одоевского на двух взаимосвязанных проблемах: соединения философии и религии и исторического предназначения России. Решение их необходимо должно было подводить Одоевского к более общему, чисто богословскому вопросу: *что есть Церковь?* — но от такой прямой постановки он уклонялся, по-видимо-

<sup>3</sup> Там же. С. 242.



му, не ощущая себя достаточно подготовленным. И, однако, именно этот вопрос подспудно определяет ход его беседы с Шеллингом.

«Шеллинг стар, — вспоминая о ней, записывает Одоевский, — а то верно бы перешел в православную (ранее: «Греческую») Церковь»... «Чудное дело ваша Россия, — говорил он, — нельзя определить, на что она назначена и куда идет она? Но она к *чему-то важному назначена*. Мы опять перешли к богословским предметам. Он заметил, что молится Сыну, чтобы Он упросил Отца о ниспослании Духа Святого; но нет молитвы к Духу Святому. Я напомнил о замечательном выражении Апостола Павла: «Христос в нас». — Да! сказал Шеллинг; именно потому и надобно молиться, чтобы Христом, в нас находящимся, вызвать Христа ипостасного: без сего понятия молитва, *высочайший акт души человеческой*, невозможна: как скоро *не предполагают действительного непосредственного сношения между Богом и человеком, молитва делается невозможностию* (ранее: «нелепостию»)»<sup>4</sup>.

Из записи этой беседы следует, что для вывода о влечении Шеллинга к Православной Церкви имелось, по крайней мере, два ближайших основания: во-первых, Шеллинг очевидно выразил симпатию к русскому мессианизму, который в лице славянофилов теснейшим образом связал себя с православием; во-вторых, он очень высоко ставит молитву как акт внутреннего *делания* и богочеловеческого единения, что характерно для православной аскетической традиции («Иисусова молитва» как «*умное делание*» и т. п.), как, впрочем, и для ряда мистических течений.

Заметим, кстати, что оба собеседника в своей богословской дискуссии проявляют недостаточно активное знакомство с церковно-литургической традицией: сетование Шеллинга на отсутствие (!) молитвы к Святому Духу

<sup>4</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 386–387.

не подвигло Одоевского эту самую молитву («Царю Небесный, Утешителю, Душе истины...») процитировать...

У Одоевского были, конечно, и другие основания считать Шеллинга близким к православию — это и сходство их теоретических программ, и свидетельства об идейной эволюции близких к Шеллингу мыслителей. Так В. П. Титов, лично встречавшийся с Баадером, писал Одоевскому из Германии, что «любимая его (Баадера) идея — восстановление догматического, чистого католицизма, но без Папы, и он не сомневается, что это возможно»<sup>5</sup>. Конечно, «чистый» католицизм Одоевский охотно отождествлял с православием, что, разумеется, отнюдь не означает, что он вполне был удовлетворен состоянием Русской Православной Церкви и ее богословия.

Здесь необходимо напомнить, что учение о Церкви не получило сколь-нибудь развернутого выражения на семи Вселенских соборах, и попытки его систематизации предпринимались только в западной схоластической традиции с ее теократическим социологизмом. Вожди Реформации ничего не смогли противопоставить этой традиции. Для Лютера Церковь есть нечто «непонятное», и ее достаточно определить как «общину» («Gemeinde»).

Русское школьное богословие держалось той же схоластической (и тем самым «социологической») ориентации, время от времени обнаруживая отклонения то к «папизму», то к «протестантизму». В одних случаях, в духе крайнего августинизма, Церковью именуется объединение тех, кто «предопределен ко спасению»:

«Quando illi, qui secundum praedestinationis divinae decretum salutem perducendi sunt, eumque in finem, per verbum et sacramenta, fidei et gratiae divinae particeps fiunt, iunctum spectantur, oritur in dae ecclesia»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Сакулин П. Н. Цит. соч. С. 335.

<sup>6</sup> [О. Е. М.] *Orthodoxae Orientalis Ecclesiae Dogmata, seu Doctrina Christiana de Credendis*. Petropoli, 1818. P. 330.

В других случаях, как, например, у архимандрита Иринея Фальковского, последователя Феофана Прокоповича, Церковь просто есть «общество верующих»:

«...Definitur ergo Ecclesia ita: est coetus vere credentium, qui ex verbo Dei veram in Christum fidem perceptam, et certis dogmatibus definitam constanter profitentur»<sup>7</sup>.

Такого же определения держался и митрополит Платон (Левшин) в своих катехизических беседах с будущим императором Павлом I: «Собрание человек, во Иисуса Христа верующих, есть и называется Церковь»<sup>8</sup>.

«Пространный христианский катехизис» 1829 г. определяет Церковь как «соединенное множество верующих»<sup>9</sup>, а Катехизис митрополита Филарета (Дроздова), по которому в русских духовных школах учатся и в настоящее время, дает следующую формулу:

«Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и таинствами»<sup>10</sup>.

Схоластический социологизм филаретовой экклезиологии вполне отвечал сложившемуся в России под влиянием петровской церковной реформы, прямо подчинившей священноначалие государственной власти, пониманию Церкви как *государственно организованной формы внешнего благочестия*. Разумеется, такое понимание расходилось с духом православия и вызывало чувство протеста у религиозных мыслителей.

Тяжесть схоластического плена очень остро сознавал И. В. Киреевский. В письме к А. И. Кошелеву он, в частнос-

<sup>7</sup> *Falkowsky I. Christianae, Orthodoxae, Dogmatico-Polemicae Theologiae... Compendium. T. II. Petropoli, 1827. P. 165.*

<sup>8</sup> *Платон (Левшин), [митрополит]. Православное учение, или сокращенная христианская богословия. М., 1819. С. 28.*

<sup>9</sup> *Пространный христианский катехизис Православных Кафолических Восточных Греко-Российских Церквей. М., 1829. С. 52.*

<sup>10</sup> *Цит. по: Православный церковный календарь. 1991. М.: Московская патриархия, 1990. С. 92.*

ти, говорил: «если сказать правду, то удовлетворительного Богословия у нас нет... мне кажется, что в теперешнее время, когда так запутаны христианские понятия от западных искажений... всего ближе к цели было бы составить такое введение в Богословие, в котором бы объяснялось все различие православного учения от Римского не только в основных догматах, но и во всех выводах»<sup>11</sup>.

Эта задача достаточно удовлетворительно не разрешена и по сей день. В эпоху же Одоевского и Киреевского русские мыслители не могли дать правильную «формулу своим понятиям» еще и потому, что не чувствовали себя свободными в выражении своих идей. «Социологическому» пониманию Церкви отвечало государственно-контролируемое богословие...

Катехизисом Филарета было не особенно довольно духовенство: не раз высказывались мысли о его замене. Чувство неприятия и многочисленные возражения вызывал он и у Одоевского.

Несомненным тому свидетельством является написанный им в 1846 году отзыв на рукопись книги Филарета «Христианское православное учение, приспособленное к употреблению в первоначальном обучении». Направляя этот отзыв министру народного просвещения графу С. С. Уварову, Одоевский сознается, что «был остановлен вопросом: до какой степени я в сем деле могу не стесняться в выражениях, дабы сделать мое убеждение вполне ясным, а изложение к делу пригодным».

Против догматической ее стороны он прямо не высказывается, хотя и дает понять, что здесь тоже для него не все бесспорно. «Как сын православной Церкви, — пишет он, — я, по общему обычаю, ограничиваюсь убеждением, что эта книжка хороша, ибо согласна с христианским церковным учением, что сие не может быть иначе, ибо написана она одним из первейших наших архипастырей, и что если и пред-

<sup>11</sup> Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. М.: Путь, 1911. С. 258.

ставлялись бы мне какие-либо сомнения, то я их должен приписать не чему иному, как слабости собственного моего разума».

Однако общее заключение Одоевского о книге, а косвенно и о других синодальных изданиях, совершенно убийственно:

«Несмотря на свои достоинства, от начала до конца с весьма немногими исключениями сия рукопись ни по содержанию, ни по форме ничем не отличается от всех доныне изданных синодом для народного употребления книг... к преподаванию молодым крестьянам и вообще к житейскому быту несколько неприменима и для нравственности крестьян не только бесполезна, но и вредна, ибо простое нравственное христианское учение выражает в речах, имеющих монашеский условный смысл, но не только простому крестьянину, но и образованному мирянину неудобопонятный и, таким образом, оставляет читателя вне всякого и христианского и нравственного учения»<sup>12</sup>.

Несомненно одно: в тот момент, когда Одоевский высказывается о близости Шеллинга (русскому) православию, оно само еще только напряженно ищет собственных, адекватных его идее форм понятийного самоопределения. Но основную линию этой духовной работы Одоевский чувствует очень глубоко.

Первым вызовом богословской схоластики в России явилась книга известного русского масона Ивана Лопухина «Некоторые черты о внутренней Церкви» (1788)<sup>13</sup>. Со-

<sup>12</sup> *Одоевский В. Ф.* Избр. педагогические сочинения. М., 1955. С. 197–198. — Подробное исследование этой истории по архивным материалам см. в: *Сафронов Д., иерей.* Митрополит Филарет (Дроздов) и князь В. Ф. Одоевский // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 16. Нижний Новгород, 2018. С. 95–134.

<sup>13</sup> Во французском издании этой книги указано: «En 1803 et 1804 le Docteur *Ewald*, si respectable par ses oeuvres théologiques, après l'avoir traduit en allemand, l'imprima dans son ouvrage périodique connu sous le titre de *Christliche Monatschrift*. En 1809 cette traduction du Docteur *Ewald* fut

вершенно очевидно, что ее истоки в значительной степени связаны с православной аскетической традицией (к этому времени преп. Паисий Величковский закончил работу над славянским текстом «Добротолюбия») и творениями Иоанна Арндта, которыми зачитывался св. Тихон Задонский. Очевидно, что наметившееся у Лопухина противопоставление «внутренней» Церкви «внешней» нельзя просто списать на счет «масонских козней». Ощущение явного перекоса в сторону формального благочестия было и у православных подвижников, далеких от масонства, и компенсировали они его отчасти чтением немецких и французских мистиков. По иронии судьбы, именно масоны проявляли большой интерес к Иисусовой молитве — и по этой причине она оказалась под подозрением у синодальных властей.

В противовес пониманию Церкви как внешне организованного человеческого общества Лопухин предлагает видеть в ней прежде всего *внутреннее духовное делание*. Подобный подход, несомненно, должен был соответствовать идеалам «общества любомудров» и, в частности, Одоевского и Киреевского. Последний, кстати, уже в юные годы получил от бабушки брошюру Лопухина о «внутренней церкви», автор которой был его крестным отцом. Характерно, что именно о Киреевском Флоровский говорит: «он весь в пафосе *делания* и *созидания*, — и в духе цельности церковной»<sup>14</sup>.

В недрах общества любомудров берет свое начало новая православная экклезиология, развитая А. С. Хомяковым в известной работе «Церковь одна». Хомяков, как и Одоевский, внимательно изучал Шеллинга, мистических писателей, но гораздо больше — отцов Церкви. Это позволило ему создать учение о Церкви, которое в XX веке стало считаться едва ли не классическим для православного бо-

---

réimprimée a Nuremberg dans une brochure séparée». — [Lopoukhin I. V.]. Quelques traits de l'Eglise intérieure. Moscou, 1810. P VIII.

<sup>14</sup> Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Paris, 1937. С. 258.

гословия. Хомяков был предельно деликатен по отношению к сложившейся школьной традиции, но, тем не менее, устранил ее эkkлeзиологический социологизм, выдвинув на первый план принцип «единства благодати».

Такой поворот в учении о Церкви казался в ту пору просто революционным. Статья Хомякова «Церковь одна» появилась в свет только после смерти автора в 1864 году в «Православном обозрении»<sup>15</sup>. Государственно-организованное благочестие сохраняло робость перед ней еще несколько десятилетий.

Можем ли мы считать, что Шеллинг помог обрести самостоятельность русской религиозно-философской мысли и даже богословию? Славянофилы считали, что да.

«...Философия Немецкая, — писал И. В. Киреевский, — в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступень мышления от заимствованных систем к любознательности самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада целенному сознанию верующего разума»<sup>16</sup>.

Точно так же большие надежды на философию Шеллинга в деле духовного возрождения России возлагал и П. Я. Чаадаев. «При чтении Вас, — писал он Шеллингу, — у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия». И далее выражал свой восторг перед великой мыслью «о слиянии философии и религии»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> В том же году вышел английский перевод: *Chomyakoff A. The Orthodox Doctrine of the Church*. Brussels, 1864, 28 pp. Некоторые критические замечания об эkkлeзиологии Хомякова см. также в моей статье «Плоды разномыслия и оскудения любви» (Литературная учеба. 1991, май—июнь. С. 157—159) и в моей книге «Русское богословие. Очерки и портреты» (Нижний Новгород, 2011. С. 175—200).

<sup>16</sup> *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч. Т. 2. М.: Путь, 1911. С. 264.

<sup>17</sup> *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. М.: Наука. 1991. С. 76.

В другом письме от 20 мая 1842 года, побуждая Шеллинга к дальнейшему ниспровержению гегельянства, он рассматривает эту систему как развернутое теоретическое оправдание той государственно-бюрократической «ретроспективной утопии», которая, «быть может, лишила бы нас прекраснейшего наследия наших отцов, той целомудренности ума, той трезвости мысли, культ которой, сильно запечатленный созерцательностью и аскетизмом, проникал все их существо»<sup>18</sup>.

Итак, и В. Ф. Одоевский, и славянофилы, и П. Я. Чаадаев равно видели в философии Шеллинга союзника в борьбе с духом петровской государственной машины (gegen «petrinismus», по емкому выражению Освальда Шпенглера), извратившим строй церковной жизни и мысли.

Но что конкретно могут дать тексты самого Шеллинга? Чем приближает он построение православной экклезиологии?

Здесь я хотел бы заметить, что богословское значение наследия Шеллинга осмыслено еще очень мало. Совершенно справедливым был упрек Эрнста Бенца, выраженный им Карлу Барту по поводу высказанного последним мнения, будто Фихте и Шеллинг вполне могут быть обойдены молчанием в изложении богословия XIX века. «На самом деле, — пишет Э. Бенц, — Шеллинг принадлежит к той же горной цепи, что и Гегель, и Шлейермахер, и если его доселе обходили, то по той причине, что он в этом горном массиве является самой высокой, самой крутой и многообразной вершиной»<sup>19</sup>.

В системе Шеллинга взгляд на Церковь как некоторый внешний объект, как «упорядоченное множество» (wohlgeordnete Menge) верующих, невозможен. Для него само христианство есть делание, действие, и Церковь конституирует себя через действие:

<sup>18</sup> Там же. С. 145.

<sup>19</sup> Benz E. Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Rhein-Verlag, Zürich-Stuttgart, 1955. S. 65.



«Весь дух христианства есть дух действия. Бесконечное уже не *пробывает* в конечном; и конечное может только перейти в бесконечное; только в последнем оба могут составить единство. Итак, единство конечного и бесконечного в христианстве есть *действие*... Поскольку же церковь рассматривала себя как видимое тело Божие, в котором все единичные существа являлись как бы его членами, она конституировала себя через действие»<sup>20</sup>.

Совершенно очевидно, что понимание Церкви как действия совершенно несовместимо с принципом «*Sola fide*» и, на первый взгляд, с «религией в пределах только разума». Однако Кант на самом деле не противник, а предтеча шеллинговой религиозной философии.

«Истинное (моральное) служение Богу, — пишет Кант, — которое верующим как подданным Царства Божьего, но не в меньшей степени и как его гражданам (по законам свободы), надлежит совершать, — это служение невидимое (так же, как и само царство), т. е. *служение сердца* (в духе и истине)»<sup>21</sup>. И хотя далее он противопоставляет подлинную добродетель внешнему (обрядовому) действию, его отделяет от Шеллинга прежде всего трактовка объема понятий *Handlung*, *Handeln*. Впрочем, ученик Канта И. Г. Фихте сделал для подлинного религиозно-философского понимания «делания» исключительно много, и его вклад был в свое время оценен многими русскими мыслителями. В проекции на понятие Церкви учение Фихте тяготеет к идеалу единства богочеловеческого сознания и бытия в богочеловеческом делании...

Если здесь напомнить, что еще в XVI веке митрополит Даниил понимал философию, или любомудрие, как «умное делание»<sup>22</sup>, а для П. Я. Чаадаева и позднее С. Н. Трубец-

<sup>20</sup> Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М. : Наука, 1980. С. 267.

<sup>21</sup> Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 267.

<sup>22</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. Т. 41. Л. : Наука, 1988. С. 357–363.

кого она представляется выражением «соборного сознания» (Церкви)<sup>23</sup>, станет совершенно очевидным, что своей трактовкой христианства и Церкви как *делания* Фихте и Шеллинг затронули сокровенную интуицию русского религиозного сознания, которое в силу состояния духовной жизни и образования не получила еще в России адекватного выражения.

Но, конечно же, о Церкви как духовном делании и общественном служении думает опальный архимандрит Феодор (А. М. Бухарев), ее имеет в виду даже А. И. Герцен, мечтающий о «человеческом православии»... В молитве или делах человеколюбия Церковь для русского человека есть «делание о Христе». И в зависимости от того, акцентируется в этом делании внутренняя или внешняя сторона, изменяется сам образ Церкви. Внешнее делание влекло русских мыслителей к сильно организованному католицизму (П. Я. Чаадаев, Вл. Соловьев, которых, впрочем, во многом предварили преп. Иосиф Волоцкий и свт. Геннадий Новгородский), внутреннее — к монашескому аскетизму или мистицизму. Конечно же, и социализм был своего рода экклезиологической ересью («Что делать?» бывшего семинариста Чернышевского), но и в его основе лежит религиозная интуиция...

Идея *действия* является центральной и для соловьевской экклезиологии. «Соловьев твердо верил, — пишет Флоровский, — что только в историческом *действии* Церковь достигает своего исполнения и полноты. И, обратно, только в Церкви, т. е. в истине Богочеловечества, историческое творчество или *делание* впервые получает действительное оправдание и опору»<sup>24</sup>.

По-видимому, именно этим в значительной мере объясняется увлечение Соловьева «Философией общего дела»

<sup>23</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Предисловие к публикации: Трубецкой С. Н. Чему нам надо учиться у материализма // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 98–103.

<sup>24</sup> Флоровский Г. В. Цит. соч. С. 310.

Н. Ф. Федорова, которая, конечно, в гротескной, но зато предельно наглядной форме выражает идею Церкви как (внешнего) делания и совершенного художественного произведения («Коперниканская архитектура»). «Теургический» момент в построениях Соловьева и Федорова встретил определенное сочувствие не только у таких представителей «нового религиозного сознания», как символисты или Н. А. Бердяев, но и стремящего к ортодоксальности прот. В. В. Зеньковского.

В написанном незадолго до смерти и оставшемся неотправленным письме императору Александру II В. Ф. Одоевский признается, что слышит «из-за гроба» упреки В. А. Жуковского, который укоряет его за бездействие и «ободряет на делание»<sup>25</sup>. Только в духовном *делании* чувствовал себя Одоевский подлинным членом Церкви, и именно в этом основа его близости к Шеллингу.

Православное богословие в XIX века с трудом преодолевало элементы социологизма и юридизма в учении о Церкви, но в текущем столетии «евхаристическая экклезиология» прот. Николая Афанасьева в значительной мере ответила на запросы и упования Одоевского, Киреевского и Чаадаева, дав развернутое церковно-историческое, литургическое и богословское обоснование понимания Церкви как *делания*. Как и у Шеллинга, Церковь у прот. Николая Афанасьева конституируется деланием, действием, служением каждого ее члена: «делание» понимается им как «благодатное служение»<sup>26</sup>. Как и у Шеллинга, Церковь символически выявляет себя в «Трапезе Господней».

Близкую русской духовности мысль о преобразении всей твари, отразившуюся, в частности, в «метафизике всеединства», Шеллинг высказывал со всей определенностью в том же экклезиологическом контексте:

<sup>25</sup> Русский Архив. 1895. № 2. С. 36–40.

<sup>26</sup> Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. Париж, 1971.

«При великом, универсальном духе Церкви ничто не могло остаться для нее чуждым; она не оттолкнула от себя ничего, что пребывало в мире; она могла все сочетать с собой»<sup>27</sup>.

Хотя Шеллинг касался экклезиологической проблематики лишь фрагментарно, можно достаточно уверенно утверждать, что понимание Церкви только как «внутреннего делания», которое предлагал И. В. Лопухин, показалось бы ему односторонним, как чисто «мистическое». Связь и в то же время четкое различие «мистического» и «символического» он осуществлял весьма последовательно. Для него Церковь не только делание, но и «основное созерцание всякой символики», и ее «надлежит рассматривать как художественное произведение»<sup>28</sup>. Поэтому можно предполагать, что православное богословие таинств и понимание «Трапезы Господней» как символического выявления Церкви конгениальны его мышлению. Но встречи философии Шеллинга с православием все-таки не произошло, отчасти потому, что в поисках «формулы своим понятиям» русское богословие настраивалось в немалой мере по камертону митрополита Филарета (Дроздова).

Круг чтения одного из учений русских иерархов был в значительной мере тот же, что и у Шеллинга и Ивана Лопухина: Иоанн Арндт, Сведенборг, Беме, мадам Гюйон... Свои проповеди он печатал в «Сионском вестнике» известного масона А. Ф. Лабзина, участвовал в мистических собраниях у кн. А. Н. Голицина. Как и Шеллинг, святитель активно участвовал в деятельности Библейского общества, и именно борьбу Филарета за русскую Библию о. Георгий Флоровский излишне поспешно отождествил с борьбой «за свободу православной мысли и за свободу благочестивого любомудрия»<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Шеллинг. Цит. соч. С. 137.

<sup>28</sup> Там же. С. 158.

<sup>29</sup> Флоровский Г. [В]. Филарет, митрополит Московский // Путь. 1928. № 12. С. 30.

На деле, однако, Филарет заботился *только о русском переводе*; в остальном же в охранительном духе времени держался убеждения, что интеллектуальная свобода может представлять опасность для Церкви. По воспоминаниям профессора А. Л. Катанского, на собрании наставников Московской Духовной Академии протоиерей А. В. Горский выступал против того, чтобы предлагать студентам темы о Вселенских соборах (!), ссылаясь на позицию Филарета: «владыка — против такого рода тем, он находит, что молодым людям они не по силам; мало ли чего не бывало на Вселенских соборах»<sup>30</sup>.

Высказывался Филарет и против критического разбора книги Э. Ренана, считая, что изложение его взглядов может произвести «смущение умов». Когда А. В. Горский предложил открыть доступ исследователям к древним рукописям Синодальной библиотеки, Филарет также возражал, опасаясь, что неверное или неосмотрительное употребление древних рукописей... может произвести соблазн и дать пищу лжеучениям<sup>31</sup>; изучение развития догматов литургической традиции также не вызывало его одобрения<sup>32</sup>. Как вспоминает С. И. Смирнов, академик Е. Е. Голубинский говаривал: «Если бы послать Филарету на тот свет мою «Историю русской Церкви», то он пришел бы в истинную ярость»<sup>33</sup>.

В условиях такой жесткой опеки богословской мысли русскому православию, конечно, очень трудно было дать правильную «формулу своим понятиям», и известная история с диссертацией Е. Аквилонова, который в конце XIX века взялся отстаивать апостольское учение о Церкви как Теле Христовом, — лучшее тому доказательство<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. СПб., 1914. С. 191.

<sup>31</sup> Памяти почивших наставников. Сергиев-Посад, 1914. С. 81.

<sup>32</sup> Там же. С. 72.

<sup>33</sup> Там же. С. 291.

<sup>34</sup> Диссертацию Е. Аквилонова высоко оценили проф. А. Л. Катанский и епископ Костромской Виссарион (Нечаев), но охранительная группировка, возглавляемая К. П. Победоносцевым, взяла верх. Катанский

Несомненно одно: русскому сердцу и уму пиетизм и философия немецкого романтизма, в атмосфере которых возрастал гений Шеллинга, были гораздо более сродни, чем латинская схоластика, приспособленная к идеологии контрреформации. Однако то обстоятельство, что именно последняя была освящена церковно-государственной бюрократией, создавало для русского религиозного сознания атмосферу томительной напряженности, охранительной подозрительности и клерикально-монархической жесточности, не преодоленной и по сей день.

1993

---

особо отметил, что автору удалось доказать несостоятельность «обычного», т. е. приводимого в «Катехизисе» м-та Филарета определения Церкви как «общества человек». Однако авторитет святителя был еще очень велик, и даже о. Г. Флоровский, явно сочувствующий Е. Аквилонову, пытается избежать их противопоставления, выдвигая очень сомнительный тезис: по его убеждению, «из русских авторов» Аквилонов «всего ближе к Филарету (по его проповедям) и к Хомякову». Если уж и Флоровский не смог освободиться от гипнотического воздействия личности Филарета, что же сетовать на Победоносцева, самого последовательного хранителя заветов московского митрополита... Что бы только они сказали о «Путиях русского богословия»?

---

## Метафизика, историософия и религиозный идеал князя В. Ф. Одоевского

Осенью 1844-го г., в первом томе «Сочинений» князя В. Ф. Одоевского, впервые увидели свет его «Русские ночи», отдельные главки которых начали появляться в печати десятилетием раньше. Это одно из самых необычных произведений русской словесности. Глубоко философское по содержанию, по форме оно выполнено в виде светских диалогов, возможно, неявно противопоставленных знаменитым «Петербургским вечерам» католического писателя Жозефа де Местра<sup>1</sup>. И там, и здесь — мистические судьбы народов и отдельных гениев, Провидение, предназначение России...

Впрочем, название «Русские ночи» пришло не сразу, лишь к середине 1830-х. Одоевский начинал с отдельных этюдов, рассказов. Сама мысль о подчинении творческого порыва

---

<sup>1</sup> В библиотеке Одоевского этой книги нет, но есть целый ряд публикаций из архива Ж. де Местра, свидетельствующих о том, что князь сохранял интерес к этому писателю и в последние годы жизни. — См.: Каталог библиотеки В. Ф. Одоевского. М., 1988. С. 35–351. — Могло, конечно, сказаться и влияние «Немецких вечеров» Грима. — *Grimm. Les veillées allemandes. Chez Mme Huzard. Paris, 1838.* Нем. издание 1816 г.

ва некоей предвзятой схеме ему была принципиально чужда... Именно от схем он стремился избавиться, провозглашая свою «науку инстинкта», хотя это ему не всегда удавалось...

В свое время «Русские ночи» нашли очень немного читателей. В идейном плане они не попадали ни в какую «партийную линию». Характерны слова Одоевского в письме к А. С. Хомякову от 20 августа 1845 г.: «Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга — отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине»<sup>2</sup>.

Но равнодушие читателей к «Русским ночам» объяснялось не только этим. По жанру своему они так же были явлением одиноким — не роман, не драма, не философский трактат... А интеллектуальный багаж для заинтересованного чтения этого сочинения требовался немалый, и в особенности в плане «идей к философии истории человечества», философской антропологии, гносеологии и метафизики. Кого «Русские ночи», наверное, не оставили бы безразличным, так это Н. И. Надеждина, но он к моменту их появления был уже поглощен государственной службой...

На тот же путь встал и сам Одоевский. «У нас можно просидеть несколько лет над книгою, — резюмировал он однажды, — и напечатать ее в полной уверенности, что ее прочтут человек десять, из которых поймут только трое»<sup>3</sup>. По этой-то причине автор «Русских ночей» расстался с литературной деятельностью, посвятив себя общественному служению в качестве чиновника и библиотекаря...

<sup>2</sup> Цит. по: *Маймин Е. А.* Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1976. С. 276. — И в поздние годы сознание двойственной оценки обществом его бескорыстного служения не покидало Одоевского. 21 апреля 1862 г. он записывает в дневнике: «Псевдолибералы называют меня царедворцем, монархистом и проч., а остальные считают меня в числе *красных*». — Цит.: *Голубева О. Д.* В. Ф. Одоевский. С. 95.

<sup>3</sup> Цит. по: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Т. 1. Ч. 2. М., 1913. С. 408.



## «Метафизика»

Уже в пору председательства в «Обществе любомудрия», которое собиралось на его московской квартире, Одоевский был увлечен раскрытием представления о мире как органическом целом и стремлением сконструировать некую итоговую, всеобъемлющую философскую систему. Те, кто вспомнит при этом «Мир как целое» Н. Н. Страхова и «Мир как органическое целое» Н. О. Лосского, имеют повод задуматься о романтических корнях подобных идей.

«Продолжительное чтение Платона, — признается Одоевский впоследствии, — привело меня к мысли, что если задача жизни еще не решена человечеством, то потому только, что люди не вполне понимают друг друга, что язык наш не передает вполне наших идей, так что слушающий никогда не слышит всего того, что ему говорят, а или больше, или меньше, или влево, или вправо. Отсюда вытекало убеждение в необходимости и даже в возможности (!) привести все философские мнения к одному знаменателю.

Юношеской самонадеянности представлялось доступным исследовать каждую философскую систему порознь (в виде философского словаря), выразить ее строгими, однажды навсегда принятыми, как в математике, формулами — и потом все эти системы свести в огромную драму, где бы действующими лицами были все философы мира от элеатов до Шеллинга, — или, лучше сказать, их учения, — а предметом, или вернее основным анекдотом<sup>4</sup>, была бы ни более ни менее как задача человеческой жизни<sup>5</sup>.

Здесь выразилась характерная для эпохи тяга к «научности», идеалом которой представлялась математика.

<sup>4</sup> Здесь — «смысловой канвой». Слово «анекдот» в ту пору вообще не обязательно предполагало курьезные коннотации.

<sup>5</sup> *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 191.

Впрочем, не только для этой эпохи. Так было и во времена Прокла, ориентировавшегося на Эвклида, Спинозы или Лапласа, который мечтал описать все мироздание одной математической формулой. Так было и с Гуссерлем, который шел к своей феноменологии «как строгой науке» через философию математики.

Одоевский — не без поддержки Шеллинга — от этого идеала отойдет, но далеко не сразу.

Что бесспорно характеризовало его юность, так это веяния романтизма. «Общая программа немецкого идеализма», над которой в 90-х работали Гегель, Гёльдерлин и Шеллинг, должна была быть переосмыслена на русской почве. А эта романтическая программа имела, как известно, глубокие мистически-окультурные корни<sup>6</sup>. Именно отсюда интерес Одоевского к представителям древней «герметической» традиции, луллианству — Парацельсу, Джордано Бруно, Сен-Мартену.

П. Н. Сакулин отмечает, что кн. В. Ф. Одоевский неоднократно говорит о Дж. Бруно, начиная с альманаха «Мнемозина» (1824), и приписывает ему «огромное значение в истории философии, а XVI столетие вообще считает отправным пунктом всей общеевропейской жизни»<sup>7</sup>. Весьма вероятно, что здесь сказалось и влияние диалога Шеллинга «Бруно», в котором автор по сути отождествляет себя с главным героем.

В 1925 г. Одоевский задумал целый исторический роман «Иордан Бруно и Петр Аретино», над которым урывками работал почти десять лет, но так и не завершил его. В этом сочинении Бруно выступает и как метафизик, и как мистик, владеющий натуральной магией, и как идеолог христианского антропоцентризма в его ренессансной редакции.

<sup>6</sup> См: *Viatte A.* Les sources occultes du romantisme. Illuminisme — Theosophie. 1770–1820. Т. 1–2. Paris, 1979; *Benz E.* Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande. P., 1968.

<sup>7</sup> *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Т. 1. Часть вторая. М., 1913. С. 6.

Ноланец развивает перед Аретино учение о том, что каждая стихия (земля, вода, воздух) управляется особым духом, «которого единственная цель — размножить существование», тогда как огонь уничтожает все существующее<sup>8</sup>. Здесь ощутимы отголоски стоической традиции, но есть и прямая ссылка на Сен-Мартена. Аналогичные мотивы пронизывают и повесть «Сильфида», написанную Одоевским в 1837 г.

П. Н. Сакулин не вполне убедительно противопоставляет шеллингианство Одоевского и его мистическую настроенность. Дело в том, что неоспоримо *внутреннее* родство между Шеллингом и мистической традицией, в том числе и ренессансной, представителем которой был Джордано Бруно<sup>9</sup>, а творчество Ф. Баадера, сочетавшего увлечение философией Шеллинга и учением Сен-Мартена, лишает подобное противопоставление всякого смысла... Можно даже сказать, что Одоевский нашел у Шеллинга более взвешенное, философски выраженное изложение мировоззрения, которое неровными, грубоватыми штрихами наметил Сен-Мартен.

К этому своеобразному мыслителю Одоевский испытывал особые чувства. В 1842 г. он писал: «С какою горькою улыбкою я заметил, что родился в тот самый год, когда умер С[ен] М[артен]. — Когда-то какое широкое было бы поле для моей гордости! а теперь какое грустное чувство! Какое неизмеримое расстояние между мною и этим чудным человеком, которому все, все было ясно! — Не уж ли крест мой — жить в вечном вопросе!»<sup>10</sup>.

О Луи Клоде де Сен-Мартене (1743–1803) надо сказать чуть подробнее. Убежденный христианский апологет, стремившийся противостоять атеистическим веяниям эпохи Просвеще-

<sup>8</sup> Там же. С. 10.

<sup>9</sup> См. *Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago, 1964.

<sup>10</sup> Цит. по: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Т. 1. Ч. 1. М., 1913. С. 459.

ния, он был проникнут идеями хилиазма, мистическими образами Якова Бёме. Сен-Мартен отчасти напоминает Раймунда Луллия, который в свое время намеревался обратить в христианство мусульман, приоткрывая им тайны якобы только христианам ведомой «Великой Науки», *Arx Magna*.

В то же время прообразовательно в построениях Сен-Мартена можно увидеть черты соловьевской «метафизики Всеединства», многим обязанной Шеллингу. Хотя Сен-Мартен порой излишне догматично движется по линии христианизированного неопифагореизма с опорой на мистику чисел. При этом он искренне воодушевлен религиозным пафосом, который — если искать аналогии в эзотерической среде той эпохи, масонских ложах — по своей напряженности созвучен знаменитому «Пастырскому посланию» графа Гаугвица...

От слишком жестких конструкций и однозначных утверждений «Неизвестного философа» Одоевский со временем отошел, но общему направлению его деятельности неизменно чувствовал себя обязанным. Уже в начале «Русских ночей» Фауст вдохновенно пересказывает мысли Сен-Мартена о заложенном в самом естестве стремлении всех тварей к совершенству, человека — к духовной жизни: «желание жизни полной свидетельствует о возможности такой жизни, свидетельствует, что лишь в ней душа человека может найти упокоение»<sup>11</sup>.

Здесь же в примечании Одоевский вспоминает, что в личной беседе с Шеллингом рассказал ему некоторые детали из жизни Сен-Мартена, которые немецкому философу не были известны. А в другом месте «Русских ночей», излагая взгляды самого Шеллинга, Одоевский поясняет их мистическими аналогиями из сочинений Сен-Мартена<sup>12</sup>.

Одоевского, несомненно, очень занимала и та связь эмпирического естествознания и христианской метафизики,

<sup>11</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 17.

<sup>12</sup> Там же. С. 138.

которую намечал в своих сочинениях Ш. Бонне — точь-в-точь как это было с Карамзиным. Двухтомник «Философской палингенезии» (1769) находился в личной библиотеке Одоевского и сохранил следы его внимательного чтения<sup>13</sup>. Не прошел князь и мимо «социальной палингенезии» П. Балланша, имя которого упомянуто в «Русских ночах»...

Можно без преувеличения сказать, что почти вся библиотека И. В. Лопухина была в сфере читательского внимания Одоевского — и книга Иоанна Арндта «Об истинном христианстве», и «Ключ к таинствам природы» Эккартсгаузена, и аскетические творения отцов Церкви. В этом отношении автор «Русских ночей» очень близок как к своему современнику, профессору МДА Ф. А. Голубинскому, так и к старшему поколению русских интеллектуалов — Н. М. Карамзину или М. М. Сперанскому.

К философии Шеллинга Одоевский потянулся не в малой мере благодаря влиянию университетских профессоров — И. И. Давыдова и М. Г. Павлова. Последний особенно заманчиво связывал метафизику Шеллинга с эмпирическим естествознанием. «В его философском сознании, — пишет П. Н. Сакулин, — и Шеллинг, и Окен преломляются весьма своеобразно», «он существенно упрощает и рационализирует их учение, вследствие чего его лекции и статьи и производили всегда впечатление необычайной ясности и простоты»<sup>14</sup>.

Эта установка М. Г. Павлова, созвучная, впрочем, духу эпохи, вполне могла укрепить кн. В. Ф. Одоевского в его широких интересах в области естествознания и техники. Между прочим, и свое общение с Д. М. Велланским кн. Одоевский начинает с того, что просит прислать ему ла-

<sup>13</sup> Каталог библиотеки В. Ф. Одоевского. М., 1988. С. 184, № 1543: *Bonnet, Charles*. La palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans. Genève, 1769.

<sup>14</sup> Там же. С. 116.

тинскую диссертацию по теории медицины и «Пролузии к медицине»... В интерпретации Д. М. Велланского связь учения Шеллинга с естествознанием становится для Одоевского еще более убедительной, и о своем старшем коллеге он скажет незадолго до смерти, что это был «может быть единственный Русский Философ»<sup>15</sup>.

\* \* \*

Сам термин «метафизика» и производные от него встречаются в «Русских ночах» всего десять раз, и, похоже, что это не случайно: Одоевский все-таки видит различие между *истинной метафизикой*, каковая в его понимании связана прежде всего с именами Сен-Мартена, Шеллинга, Баадера, и «метафизикой» школьной. Первая достаточно динамична, открыта для научного эксперимента, допускает изменения в своем языке. Вторая — более догматична и консервативна. Одоевский устами своего героя дает понять, что пределал заметную эволюцию в этом вопросе.

«Моя юность, — говорит его герой, — протекла в ту эпоху, когда метафизика была такою же общею атмосферою, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить (мы говорили — конструировать) все явления природы, точно так, как теперь верят возможности такой социальной формы, которая бы вполне удовлетворяла всем потребностям человека»<sup>16</sup>.

При этом «смятение умов» было достаточно ясно сознаваемым. «Мысли и чувства, — признается один из героев, — теснились в душе моей, перебегали от предмета к предмету, мешали размышлению с безотчетностию, веру с сомнением, метафизику с эпиграммой»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Цит. по: Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель и писатель. Т. 1. Часть 1. М., 1913. С. 131.

<sup>16</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. М., 1975. С. 187.

<sup>17</sup> Там же. С. 39.

Но просветительская критика метафизики встречает в «Русских ночах» решительный отпор. Дискуссия по поводу басни Хемницера «Метафизик» завершается не в пользу ее автора.

«Хемницер, — замечает один из персонажей «Русских ночей» по имени Ростислав, — несмотря на свой талант, был в этой басне рабским отголоском нахальной философии своего времени. Он, вероятно, сам не предвидел, до какой меры это прославление холодного эгоизма подействует на молодые головы; в этой басне лицо, заслуживающее уважения, есть именно Метафизик, который не видал ямы под своими ногами»<sup>18</sup>.

Но это время прошло и для самого Одоевского, и для его современников. Теперь стал предметом дискуссии даже язык метафизики... «Неопределенность выражений существует в метафизике, — говорит один из собеседников, — но кто в этом виноват? отчего этой неопределенности не существует в точных науках? здесь каждое слово определено, потому что предмет его определен, осязаем»<sup>19</sup>.

Спор о выразительных средствах переходит и на сферу теории познания, поскольку стала очевидной необходимость соотносить метафизические положения со все умножающимися открытиями опытного естествознания. Конечно, этим занимались и Декарт, и Бонне, но теперь вопрос приобрел неизмеримо большую социальную значимость.

Если один из героев «Русских ночей» не видит ничего общего «между открытием той или другой кислоты и теми или другими метафизическими идеями», то другой, напротив, убежден в наличии «явного параллелизма между самыми отвлеченными метафизическими положениями века и движением прикладных наук»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Там же. С. 14.

<sup>19</sup> Там же. С. 141.

<sup>20</sup> Там же. С. 161.

Последние даже могут уточнять и прояснять конструкции метафизики: «...многие места в Шеллинге (особенно в его *Weltseele*) были темны без естественных знаний; вот каким образом гордые метафизики, даже для того, чтобы остаться верными своему званию, были приведены к необходимости завестись колбами, реципиентами и тому подобными снадобьями»<sup>21</sup>.

Но в конечном счете опытное естествознание — лишь предварительная ступень, импульс к познанию глубинному, фундаментальному.

В философии Шеллинга Одоевскому открылись подлинные истоки «новой науки» — не внешней, экспериментальной, не формально-математической, а подлинно внутренней, — той, которую пытался найти Декарт в своих поисках очевидности, а много позднее будут открывать для себя Бергсон в «Опыте о непосредственных данных сознания» или Гуссерль в своей феноменологии.

Шеллинг, по словам Одоевского, «отличил безусловное, самобытное, свободное самовоззрение души — от того воззрения души, которое подчиняется, например, математическим, уже построенным фигурам; он признал основу всей философии — во внутреннем чувстве, он назвал первым знанием — знание того акта нашей души, когда она обращается на самую себя и есть вместе и предмет и зритель; словом, он укрепил первый, самый трудный шаг науки на самом неопровержимом, на самом явном явлении и тем, как бы по предчувствию, положил вечную преграду для всех искусственных систем»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. С. 187.

<sup>22</sup> Там же. С. 136. Надо заметить, что в критическом отношении к математике и предвзятым отвлеченностям В. Ф. Одоевского предварил И. М. Муравьев-Апостол: «Боже! упаси меня и племя мое от таковой истины, буде можно назвать истиною не науку (в таком смысле математика не есть наука), а одну лишь методу умствования в отвлеченных понятиях о величинах. В живых мертвый, я бы видел во всей природе одно грубое вещество и не сознавал бы в себе *нравственного чувства*, это-



Итак, подлинное знание — не *внешнее*, которого на свою беду возжелал первозданный Адам, — а *внутреннее*, т.е. *самопознание*. — Евангелие отнюдь не отменяет «естественное откровение» древней мудрости — Γνωθι σεαυτόν, *Nosce te ipsum*, познай самого себя. Одоевский вместе с Шеллингом выделяет важнейшие черты этого знания: оно прежде всего свободно, непредвзято, беспредпосылочно.

Тут нельзя не обратить внимания на идейное сродство подобной установки с кантовским учением о «незаинтересованности», беспристрастности эстетического суждения и созерцания. Это учение только существенно расширяется, становится своего рода универсальным гносеологическим императивом, — кстати говоря, вспоминая о кантовской же «трансцендентальной эстетике», — предполагает и «снятие» или «трансцендирование» априорных форм внешнего восприятия.

Еще глубже, в неявных корнях кантовской философии, — учение о бескорыстной любви к Богу, развивавшееся камбрейским архиепископом Фенелоном, — любви, которая несомненно предполагает бескорыстную *деятельность* по образу и подобию Божию...

И Гегель здесь на самом деле тоже не лишний. Ведь именно он говорит, что «иметь о своем пределе знание, значит знать свою неограниченность», иными словами, осознание априорных предпосылок, условий своего знания, и есть путь к истинной свободе. — Свободу извне ничто не определяет, она сама определяет себя — и делает это совершенно непредсказуемо, вопреки обычному «чину» событий — беспричинно, — «зане бует Божие премудрее человек есть, и немощное Божие крепчае человек есть» (1 Кор. 1, 25).

---

го внутреннего сокровища, принадлежности духовного моего бытия, которое *видит* и ощущает прелесть мира сего и познает *истину, наилучшую с добродетелью и красотой*. — *Муравьев-Апостол И. М.* Письма из Москвы в Нижний Новгород. СПб.: Наука, 2002. С. 39.

Эту тему Одоевский очень подробно развивает в ряде этюдов, которые первоначально хотел издать под общим названием «Дом сумасшедших», но в конечном счете включил в состав «Русских ночей». В них речь идет о разных ипостасях творческой деятельности, которая сама полагает свои законы, а в глазах «мира» выглядит как *безумие*. Тут и Бетховен, и Пиранези, и Бах, к ним сопричислены Гарвей, Франклин, Фультон...

Тема «странного человека» занимала Одоевского постоянно, потому что и сам он, следуя максиме Ж.-Ж. Руссо, предпочитал быть «человеком парадоксов», нежели «человеком предрассудков»<sup>23</sup>.

Итак, свободное «самовозрание души» есть начало творческой деятельности. Никакая метафизика, никакие числа и фигуры, уже прежде-ставшие, оформившиеся, не должны ее обременять. Тут имеет раскрыться глубинное внутреннее чувство, сохраняющее искру первоизданной свободы. Это и есть «наука инстинкта».

Позднее «интуитивизм» А. Бергсона и Н. О. Лосского оживит эту тему, но без видимой связи с рассуждениями Шеллинга и тем паче забытого автора «Русских ночей»...

Надо еще добавить, что «наука инстинкта» естественным образом ориентирована на «непредсказуемость» действий того, кто встал на ее путь. Эти действия нельзя ни «планировать», ни предугадать. И евангельские слова «не прежде печьетесь, что возглаголете, ни поучайтесь: но еже аще дастся вам в той час, се глаголите» (Мк. 13, 11), предполагающие даже отрешение от собственного сознательного «я», указывают на ту же самую глубинную «науку инстинкта», которую отодвинуло в тень рационалистическое и чувственно-эмпирическое знание<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> См. подробнее: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Т. 1. Часть 1. М., 1913. С. 194–195.

<sup>24</sup> Тема рефлексии и спонтанности в широком историко-философском контексте содержательно трактуется в книге: *Spaemann, R.* Re-

Метафизика, трактуемая преимущественно в духе Сен-Мартена, является в свою очередь своего рода ключом к уразумению путей Провидения, к мыслям о котором в последние годы жизни часто обращался другой мартинист — русский историограф и автор «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзин<sup>25</sup>.

Был ли Одоевский основательно знаком с этим сочинением, судить трудно. В его библиотеке оно не представлено, там есть только «История государства Российского» издания 1836 года. Но ранние сочинения Карамзина автор «Русских ночей» несомненно читал, берет себе за образец его созерцательные прогулки, вспоминает одного из карамзинских персонажей<sup>26</sup>. А труд Карамзина-историографа представлялся ему настолько важным, что незадолго до своей кончины он написал письмо Александру II, испрашивая разрешения на его продолжение, а для этой цели — открытого входа в архивы, «как это было дозволено Карамзину»<sup>27</sup>.

Как же сам Одоевский трактует понятие *Провидение*?

---

flexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

<sup>25</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Метафизика и историософия в творчестве Н. М. Карамзина // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. М. : Изд-во Московского университета, 2013. С. 174–194.

<sup>26</sup> «Имя Карамзина, — пишет П. Н. Сакулин, — цитируется (sic! — Н. Г.) в самом начале «Дней досад» («№ 9, стр. 38): «Я вознамерился целый день бродить по городу и от скуки, или для скуки, как говорит Карамзин, делать наблюдения». Тут же встречаем и карамзинское имя Агатона». — Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Т. I. Ч. 1. М. : Издание М. и С. Сабашниковых, 1913. С. 230–231, прим. 2. Впрочем, что касается Агатона, то это имя прежде всего «виландовское», хотя посредство Карамзина исключать нельзя.

<sup>27</sup> Турьян М. А. «Странная моя судьба...». О жизни Владимира Федоровича Одоевского. М. : Книга, 1991. С. 374.

## «Провидение»

Провидение, по Одоевскому, определяет *цели*, дает *дары*, ставит *задачи*, устанавливает законы, порой вмешивается и в *направления* жизни человечества. Но оно никоим образом не есть пред-определение. История — это прежде всего поиск путей, адекватных целям Провидения... В этом отношении Одоевский глубоко чужд Жозефу де Местру.

Взгляды Одоевского на историю человечества религиозны, можно сказать, христоцентричны, но эсхатологические мотивы в них преломлены весьма своеобразно. Провидение закрывает целые цивилизационные программы, но в то же время дает место новым: отрезает засыхающие ветви, чтобы росли молодые побеги... Почти по Шиллеру: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

Судьбу цивилизации Одоевский был склонен рассматривать прежде всего через творческую биографию отдельного гения. Его интересовали типы творческого освоения мира, воплощенные в конкретных исторических личностях.

В «Русских ночах» слово *провидение* встречается около 20 раз. Оттенки значения, которое оно получает в устах различных персонажей, весьма любопытны и небезразличны для понимания трактовки этого понятия самим В. Ф. Одоевским.

*Провидение*, во-первых, наделяет людей различными дарами, которые должны быть использованы в его целях. Это вполне в русле евангельских притч о таланте, зарытом в землю (Мф. 25, 24–25), о светильнике, который подобает ставить на свещницу (Мф. 5, 15) и т. д.

Так, Иоганн Себастьян Бах ясно сознавал источник своего таланта и хотел сосредоточить всю свою жизнь на искусстве: «ему, — говорит герой, — я принес в жертву все дарования, данные мне провидением, отдал все семейные радости».

Особо подчеркивается, что провидение выдвигает перед человеком и вполне конкретные *исторические* задачи.

Так, в одном месте герои думали «встретиться в разрешении тех задач, которые провидение предоставило труду человека»; в другом даже конкретные технические достижения (паровые машины, железные дороги) отнесены к числу «славных побед», одержанных человеком «над противоборствующей ему природой», — и в этом усматривается «задача, заданная ему провидением!».

Однако те же самые опытные знания и индустриальные успехи крайне опасны, если достигаются человеком «неполным», иссушенным до голого рационализма, лишенным теплоты веры. Один из эпизодов «Русских ночей» показывает, «до чего могут довести простые опытные знания, не согретые верою в провидение и в совершенствование человека; как растлеваются все силы ума, когда инстинкт сердца оставлен в забвении и не орошается живительною росою откровения»<sup>28</sup>.

Это тема *полноты* полученных от провидения даров. Они должны быть использованы без изъятия. «Хорошо, если человек может увериться в истине всеми теми органами, которые ему для сего даны провидением, — даже рукою. Весь вопрос в том: все ли эти органы мы употребляем?»<sup>29</sup>.

Небрежение дарами провидения, отказ от решения его задач осознаются как подлежащие осуждению, предмет стыда, угрызений совести. «Я видел одно: посрамленные мною дары провидения!»<sup>30</sup>.

При этом оказывается, что решая *частные* задачи, человек может обольщаться относительно полноты своего ведения и своих возможностей, а потому благое провидение «лишило людей способности вполне приводить в исполнение свои мысли», и «для счастья самого человечества» каждая мысль «была останавливаема в своем развитии другою — ложною или истинною, все равно»...

Отсюда появлялся «ропот на провидение».

<sup>28</sup> Турьян М. А. «Странная моя судьба...». С. 53.

<sup>29</sup> Там же. С. 176.

<sup>30</sup> Там же. С. 44.

Одоевский прямо дает понять, что некоторые тенденции западноевропейской цивилизации являются аномальными и грозят ей гибелью, поскольку они противоречат Провидению: «внутри общества — превращение [в смысле *искажение* — *Н. Г.*] всех законов провидения, холодный порок, холодное искусство, горячее, живое лицемерие и бесстыдное безверие во все, даже в совершенствование человечества»<sup>31</sup>.

Один из ярких симптомов такой болезни — появление теории Мальтуса, циничные рассуждения которого Одоевский излагает как бы от лица самого ее автора, опирающегося на две аксиомы: «первая: человек должен есть; вторая: люди множатся».

Аргументация Мальтуса перед лицом власть имущих звучит следующим образом: «Вы не спорите?.. Вы согласны со мною?.. Так слушайте же: вы думаете о благоденствии ваших подданных; вы думаете о соблюдении между ними законов провидения, об умножении сил вашего государства, о возвышении человеческой силы? Вы ошибаетесь, как ошиблась природа».

Мальтус призывает не обольщаться «мечтами о мудрости провидения, о добродетели, о любви к человечеству, о благотворительности». Согласно его выкладкам, «кто опоздал родиться, для того нет места на пиру природы».

Подобный циничный ход рассуждений, — замечает Одоевский через одного из своих героев, — когда-то был совершенно невозможен: «скептицизм почитался самой ужасною мыслию, которую когда-либо изобретала душа человека; эта мысль убила все в своем веке: и веру, и науку, и искусство; она возмутила народы, как пески морские; она увенчала кипарисным венцом клеветников провидения вместе с светителями (! — *Н. Г.*) мира»<sup>32</sup>.

Кажется, именно В. Ф. Одоевский впервые пустил в ход меткое выражение «денежный феодализм», как нельзя луч-

<sup>31</sup> Турьян М. А. «Странная моя судьба...». С. 21.

<sup>32</sup> Там же. С. 146.

ше объясняющее многие процессы в общественной жизни. Сказать, что оно широко прижилось, правда, нельзя: на эту тему не принято говорить...

Между тем, В. Ф. Одоевский без обиняков устами одного из своих персонажей дает понять, что такими понятиями как *свобода торговли* «льстили самым низким страстям человека», что благодаря Адаму Смиуту и его последователям «*основательностью, делом* — называется лишь то, что может способствовать купеческим оборотам; человеком основательным, дельным называется лишь тот, кто умеет увеличивать свои барыши», а областью почти сакральной, не подлежащей внешнему контролю и вторжению, считаются «банкирские операции, денежный феодализм, ажиотерство, биржевая игра и прочие тому подобные вещи»<sup>33</sup>.

Одоевский обращает внимание на это явление как на характерную черту цивилизации, которая при своем одностороннем развитии неизбежно должна завести ее в тупик...

Тема *тупикового* развития цивилизации подробно развита в «Ночи пятой», получившей название «Город без имени».

«У этой страны нет имени — она недостойна его; некогда она носила имя — имя громкое, славное, но она втоптала его в землю; годы засыпали его прахом; мне не позволено снимать завесу с этого таинства», — рассказывает последний ее житель...

На фоне явного противоборства Запада целям Провидения рельефно выступает в «Русских ночах» *славянский мессианизм* — вполне в духе современных Одоевскому концепций Хёне-Вронского<sup>34</sup>, Адама Мицкевича<sup>35</sup>, А. С. Хомякова. Иной раз даже может показаться, что мы читаем

<sup>33</sup> Там же. С. 76.

<sup>34</sup> Ср. мой этюд «Игумен из Пинска о польском мессианизме»: *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 610–621.

<sup>35</sup> Одоевский с ним был хорошо знаком. См., напр.: *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. I. 1. С. 589.

фрагменты «Записок о всемирной истории» отца славянофильства.

«Иногда, в счастливые мгновения, кажется, само провидение возбуждает в человеке уснувшее чувство веры и любви к науке и искусству; иногда долго, вдалеке от бурь мира, хранит оно народ, долженствующий доказать снова путь, с которого совратилось человечество, и занять первое место между народами»<sup>36</sup>.

Есть, правда, небольшой нюанс. Самоуверенность, гордыня, мессианское самопревозношение уводят от трезвеного служения своему идеалу. «Новому Израилю» нужны не льстецы, а пророки-обличители:

«Где же ныне шестая часть света, определенная провидением на великий подвиг? Где ныне народ, хранящий в себе тайну спасения мира? Где сей призванный... где он? Куда увлекло нас высокое чувство народной гордости?»<sup>37</sup>.

Впрочем, временные заблуждения, прельщения, Провидение тоже может использовать в назидательных целях: «Нет, недаром провидение водит нас на эти сатурналии, как некогда спартанцы водили своих юношей смотреть на опьянелых варваров! Велико наше звание и труден подвиг! Все должны оживить мы! Наш дух вписать в историю ума человеческого, как имя наше вписано на скрижалях победы. Другая, высшая победа — победа науки, искусства и веры — ожидает нас на развалинах дряхлой Европы»<sup>38</sup>.

По убеждению кн. Одоевского, кризис западной цивилизации — системный. В ней увядает религиозное чувство, а с ним и она сама. «Религиозное чувство на Западе? — оно было бы давно уже забыто, если б его внешний язык еще не остался для украшения, как готическая архитектура, или иероглифы на мебелиях, или для корыстных видов людей, которые пользуются этим языком, как новизною. За-

<sup>36</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. I. 1. С. 147.

<sup>37</sup> Там же. С. 148.

<sup>38</sup> Там же.



падный храм — политическая арена; его религиозное чувство — условный знак мелких партий. Религиозное чувство погибает!

Погибают три главные деятели общественной жизни! Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным и через несколько времени — слишком простым: *Запад гибнет!*<sup>39</sup>.

Надежды остаются на Россию. «Наука инстинкта должна родиться у русских. Природа севера заставляет жителей его обращаться в самих себя и тем побеждать природу»<sup>40</sup>.

По мнению прот. В. В. Зеньковского, «формула Одоевского: “надо возвести ум до инстинкта” — близка и к тому церковному учению, которое ставит духовной жизни задачу “возвести ум в сердце”»<sup>41</sup>.

\* \* \*

Фантастический роман «4338-ой год. Петербургские письма» В. Ф. Одоевский начал писать в 1837 г. и возвращался к нему на протяжении всей жизни, так и не успев завершить свой замысел. Его мотивы очень близки к «Русским ночам», и по сути мы имеем здесь дело с одним из оптимистических вариантов развития цивилизации, над которой, однако, висит дамоклов меч неизбежного столкновения Земли с кометой, т. е. *конца света...* В то же время это сочинение создавалось в неявном полемическом противостоянии «Философическому письму» П. Я. Чаадаева, создававшего мрачную перспективу развития «русского мира».

В своем письме С. П. Шевыреву от 17 ноября 1836 г. Одоевский так объясняет пафос завершенного к этому моменту эпилога к «Русским ночам»: «я написал эпилог <...> как будто совершенно противоположный статье Ч[аадаева]; то, что

<sup>39</sup> Там же. С. 147.

<sup>40</sup> Там же. С. 200.

<sup>41</sup> *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. I. Париж, 1989. С. 150.

он говорит об России, я говорю о Европе, и наоборот»<sup>42</sup>. Финальная фраза этого эпилога — «Девятнадцатый век принадлежит России!» — получает в фантастическом романе Одоевского детальное пояснение.

Здесь Одоевский, прежде всего, разворачивает одну из своих любимых антропологических идей: сомнабулическое или магнетическое состояние позволяет душе подниматься над временным потоком, предсказывать будущее, ясно видеть прошедшее. Эта тема в ту пору занимала умы многих, в частности, архим. Феофана (Авсенева), св. Филарета (Дроздова), Ф. А. Голубинского...

И вот перед читателем опыт такого провозвестия о грядущей России, записанный находившимся в сомнабулическом сне *китайцем*. Как оказалось, русские раскрыли свои технические дарования и превзошли весь остальной мир, в том числе и Китай.

Русские, — пишет китайский визионер своему другу, — настолько «верят в силу науки и в собственную бодрость духа, что для них летать по воздуху то же, что нам ездить по железной дороге. Впрочем, русские имеют право смеяться над нами; каждым гальваностатом управляет особый профессор; весьма тонкие многосложные снаряды показывают перемену в слоях воздуха и предупреждают направление ветра. Весьма немногие из русских подвержены воздушной болезни; при крепости их сложения они в самых верхних слоях атмосферы почти не чувствуют ни стеснения в груди, ни напора крови — может быть, тут многое значит привычка»<sup>43</sup>.

Китайский провозвестник будущего нашел в России «системы теплохранилищ, которые отсюда тянутся почти по всему северному полушарию <...> непрерывно огромные машины вгоняют горячий воздух в трубы, соединяющиеся

<sup>42</sup> Русский Архив. 1878. № 5. С. 57.

<sup>43</sup> Здесь и ниже цитаты из романа даются по электронной версии издания: *Одоевский В. Ф.* 4338-й год. Фантастический роман. М., 1926.

с главными резервуарами; а с этими резервуарами соединены все теплохранилища, особо устроенные в каждом городе сего обширного государства».

Далеко продвинулись и технологии в области связи: «между знакомыми домами устроены магнетические телеграфы, посредством которых живущие на далёком расстоянии общаются друг с другом».

Мы не будем далее продолжать этот перечень, поскольку он парадигмально вполне укладывается в характерную для «философии тождества» мысль о том, что искусство опережает научные достижения<sup>44</sup>, а в мифологическом универсуме все возможности непосредственно действительны<sup>45</sup>.

Существенно другое: технические достижения providentially избранного народа для Одоевского — только одно из ярких свидетельств того, как много этот народ сумел достичь, обретя *внутри себя* древнюю «науку инстинкта», ту божественную *силу* или *царство*, которые *силою берутся*...

## Религиозный идеал В. Ф. Одоевского

Религиозный идеал В. Ф. Одоевского и его метафизика находятся в теснейшем единстве. И первообраз этого единства он нашел для себя, как уже говорилось, в творениях Сен-Мартена. Здесь же и корень внутренней связи его метафизики и историософии.

Прежде всего, обращает на себя внимание мысль о безусловном превосходстве древнего человека над новым.

<sup>44</sup> «...Наука лишь поспешает за тем, что уже оказалось доступным искусству». — Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. М., 1936. С. 387.

<sup>45</sup> «...В пределах этого мира [фантазии — Н. Г.] все возможное непосредственно действительно». — Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966. С. 99.

Первый находился в единении с Богом, это наделяло его громадной силой, второй в значительной мере утратил способность богообщения, потерял целостность, разделил свои способности. В этом плане Одоевский мало чем отличается и от Сен-Мартена, и от протоиерея Ф. А. Голубинского...

В первобытном состоянии человека, — поясняет П. Н. Сакулин, объединяя различные архивные заметки Одоевского, — «вдохновение, (беседа с Божеством в Библии — 1-ый период, пророчество — 2-ой период), нынешний сомнамбулизм были возможнее»<sup>46</sup>.

«Человек первобытный должен был более нашего знать природу *чувством*, бессознательно, как животные чувуют грозу, пчелы понимаю выгоды пятиугольника». Нельзя тут не вспомнить строки Е. А. Боратынского (он, кстати, хорошо был знаком с книгой Сен-Мартена «О заблуждениях и истине»)<sup>47</sup>:

Предрассудок! он обломок  
Давней правды. Храм упал;  
А руин его потомок  
Языка не разгадал.

Но непосредственная, «инстинктуальная сила» в человеке все более приходила в упадок и вытеснялась рациональной.

«К концу древнего мира, т.е. перед рождением И. Христа, инстинкт, постепенно ослабевая, «исчез совершенно», и «рассудок, оставленный самому себе, мог произвести лишь *синкретизм*; дальше сего он не мог идти. При этих условиях род человеческий погиб бы, но И. Христос возбу-

<sup>46</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Т. I. Ч. I. С. 470.

<sup>47</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Когда Боратынский был в Савинском? // К 200-летию Боратынского. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 240–247.

дил в человеке «новый инстинкт», более возвышенный, чем прежний: тогда инстинкт был привит к грубому произведению природы, теперь — к человеку, развившемуся во внешность силою собственной воли; тогда к сомнамбулу, ныне к бодрствующему»<sup>48</sup>.

Ни у Н. М. Карамзина, ни позднее у Н. Н. Стрехова мы не найдем предпосылок для подобного подхода к историософской проблематике. Одоевский, пожалуй, единственный из русских мистиков XIX столетия, кто намечал связную систему метафизических, натурфилософских, историософских и религиозных взглядов... И только Одоевскому могло прийти в голову создать *теософскую физику*, в которой немалую роль играла система Джона Пордеджа, называя ее при этом — по-французски! — *русской системой* — *système russe*<sup>49</sup>.

При этом он не только последовательно отстаивает и пропагандирует христианские ценности, но и, опять же в духе мартинистов, подчеркивает важность *молитвенного делания*.

Обращаясь к графине Е. П. Ростопчиной, он напоминает ей о том, что сущность веры выражается в простых словах Евангелия о любви к Богу и ближнему и рекомендует ей «Добротолубие», напечатанное «церковной печатью», в котором найдется «много высокого, отрадного, поетического — много такого, пред чем исчезнут все ребяческие лепетания английских и французских так называемых философов»<sup>50</sup>.

Он не раз в своих заметках возвращается к теме *внутренней молитвы*. «Помни страдалец, — в каком бы ты бедствии не был, — что у тебя есть благо, над которым никто не властен, которого никто у тебя отнять не может, и которое может *вполне* заменить все другие блага, за коими гоняется

<sup>48</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Т. I. Ч. I. С. 471.

<sup>49</sup> Там же. С. 462–469.

<sup>50</sup> Там же. С. 458.

по слабости своей душа наша — это благо: *внутренняя молитва*»<sup>51</sup>.

При этом никакого принципиального барьера между восточно-православным «умным деланием» и метафизикой Шеллинга для Одоевского не существует. В «Русских ночах» устами Фауста он сравнивает Шеллинга с Колумбом, который, хотя и открыл «не то, чего искал», но дал «новое направление деятельности человека»<sup>52</sup>. А вскоре после выхода в свет «Русских ночей» Одоевский делает еще одну запись о Шеллинге, опубликованную лишь в 1975 году. Она свидетельствует о его убеждении, что в своем философском развитии Шеллинг, как и Баадер, находится на пути к православию<sup>53</sup>.

Надо признать, что отношение Одоевского к Шеллингу очень близко позиции другого участника «Общества любомудрия» — И. В. Киреевского. «...Я думаю, — писал он в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии», — что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»<sup>54</sup>.

\* \* \*

Любопытнейшая коллизия по вопросам религиозного просвещения имела место у кн. Одоевского с митрополи-

<sup>51</sup> Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Т. I. Ч. I. С. 458. Если «внимание развлечено», дается совет сосредоточиться на одном слове — на имени *Иисуса*.

<sup>52</sup> Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 15.

<sup>53</sup> Подробнее см. выше в статье «На границе философии и богословия».

<sup>54</sup> Киреевский И. В. Критика и эстетика. М. : Искусство, 1998. С. 355.

том Филаретом Дроздовым. Последний подготовил к изданию свою книжку катехизического характера для сельских детей, и она попала на рецензию к Одоевскому, который был в это время чиновником Министерства государственных имуществ. Демократически настроенный князь, много писавший для детей (его «Городок в табакерке», как известно, относится к классике детской литературы), нашел, что книга эта написана тяжелым, «монашеским» языком, и никакого света «духовного просвещения» детям донести не сможет.

Филарет же отнюдь не был склонен приспособлять свое изложение к возможностям аудитории. В личной беседе с архиеп. Никанором (Бровковичем) он высказался однажды достаточно определенно: «...Недоставало того, чтобы мы — духовные стали подделываться к народу и заговорили площадным его языком»<sup>55</sup>.

Одоевский, выразив должное почтение к московскому архипастырю, оставил на полях его рукописи более трехсот замечаний, касающихся мест, которые, по его мнению, могли быть не поняты или неверно истолкованы сельскими ребятами. Вследствие этого отзыва кн. Одоевского работа Филарета в свет не вышла<sup>56</sup>.

Правда, в том, что касается вопросов церковного пения, вкусы кн. Одоевского и митрополита Филарета оказались очень близкими. И по знаменательному стечению обстоятельств В. Ф. Одоевского перед его кончиной исповедал и причастил известный церковный историк музыки — протоиерей Д. В. Разумовский...

2016

<sup>55</sup> Цит. по: *Никанор (Бровкович), архиепископ*. Биографические матерьялы. Одесса, 1900. С. 306.

<sup>56</sup> См. подробнее: *Сафронов Дмитрий, иерей*. Митрополит Филарет (Дроздов) и князь В. Ф. Одоевский // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 16. Нижний Новгород, 2016. С. 95—134.

---

## «Признак настоящей веры...»: А. С. Хомяков и Е. П. Ростопчина

«...Странно наше, так сказать, островное положение в русском обществе. Чувствуешь, что мы более всех других люди русские и в то же время, что общество русское нисколько нам не сочувствует», — писал А. С. Хомяков на исходе 1859 года И. С. Аксакову<sup>1</sup>.

Задумывался об этом он отнюдь не впервые. Еще в 1845-м жаловался Ю. Ф. Самарину: «Досадно, когда видишь, что Загоскин (хоть он и славный человек) за нас, а Грановский против нас: чувствуешь, что с нами за одно только инстинкт (ибо Загоскин выражение инстинкта), а ум и мысль с нами мириться не хотят. Еще досаднее, когда видишь, что пробужденное в нас сознание нисколько не останавливает бессмыслицу»<sup>2</sup>.

Подобное ощущение *отчужденности* не покидало славянофилов годами. Его обостряли внешние обстоятельства: то им запрещали печататься, то принуждали сбривать бороды, то разносили о них по салонам разные невероятные

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII., М., 1900. С. 383.

<sup>2</sup> Там же. С. 256.



слухи... «Глинко-Коптевская фаланга меня так огласила безбожником, — рассказывал Хомяков, — что одна девица, встретившая меня случайно на вечере, говорила, уходя, хозяйке: Mais il n'a rien dit de si horrible<sup>3</sup>. Она воображала меня апокалипсическим драконом, разевающим пасть только для хулы. В Туле я прослыл развратником...»<sup>4</sup>.

Одним из самых резких выпадов против А. С. Хомякова, которому, надо сразу признать, он дал заметный повод, явилось письмо графини Е. П. Ростопчиной к известному литературному критику А. В. Дружинину (1854). Оно стало своего рода кульминацией заочного противостояния двух поэтов, в мотивах и деталях которого небезынтересно разбраться.

Графиня Евдокия Петровна Ростопчина (1811—1858) была племянницей литератора Николая Васильевича Сушкова (1796—1871) — конфидента и биографа московского святителя Филарета (Дроздова); незадолго до своей кончины она через дядю испросила для себя у митрополита наперсный образок, прижимая который ко груди, отошла ко Господу. Ф. И. Тютчев, приходившийся Сушкову деверем, посвятил Ростопчиной два стихотворения. Искренняя дружба связывала ее с В. А. Жуковским, который подарил ей пушкинский альбом для стихов.

К Хомякову Жуковский относился с неменьшей теплотой и участием; что же касается святителя Филарета, то хотя первоначально Алексей Степанович, по его словам, встретил в нем «особенное сочувствие»<sup>5</sup>, тот, однако, смотрел на труды светского богослова с известной настороженностью, упомянув в одном из писем к лаврскому архимандриту Антонию о его «суемудрии»<sup>6</sup>. Ф. И. Тютчев даже полагал,

<sup>3</sup> Но он же не говорил ничего такого ужасного (фр.).

<sup>4</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII., М., 1900. С. 248.

<sup>5</sup> Там же. С. 432.

<sup>6</sup> Филарет (Дроздов), м-т. Письма к лаврскому архимандриту Антонию. Т. IV. М., 1883. С. 41.

что именно Филарет препятствовал изданию богословских сочинений Хомякова в России<sup>7</sup>.

Таким образом, у двух поэтов было немало общих друзей и знакомых в литературных и церковных кругах, и их противостояние — как двух ярких носителей «русской стихии» — на этом фоне представляется особенно контрастным. Взаимная враждебность их усиливалась, скорее всего, и некоторым сходством характеров.

Графиня считала Алексея Степановича Хомякова своим «личным врагом», а потому не упустила случая отплатить ему «зараз за все его глупости и наказать его, поймав на деле вражды и ненависти к отечеству».

Как хорошо известно, в 1854 г., во время Крымской кампании, в которой во главе дружины московского ополчения участвовал и брат Е. П. Ростопчиной, Сергей Петрович Сушков (1816—1893)<sup>8</sup>, Хомяков написал и распространил стихотворение «России», содержащее такие строки:

В судах черна неправдой черной  
И игом рабства клеймена;  
Безбожной лести, лжи тлетворной,  
И лени мертвой и позорной,  
И всякой мерзости полна<sup>9</sup>!

Реакция на эти стихи была весьма разнообразной. Они были приняты «на ура» в стане либерально-демократиче-

<sup>7</sup> См.: *Тютчев Ф. И.* Письмо Ю. Ф. Самарину от 24.XI.1867 // Литературное наследство. Т.97 (1). М.: Наука, 1988. С. 426.

<sup>8</sup> Позднее в Париже он участвовал в издании журнала «L'Union Chrétienne». Хомяков в письме к С. М. Сухотину от 16 июля 1860 г. критиковал его за недостаточно решительный отпор князю Гагарину, перешедшему в католицизм (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. VIII., М., 1900. С. 444—445).

<sup>9</sup> *Хомяков А. С.* Стихотворения и драмы. Л.: Советский писатель, 1969. С. 136.

ском, но большая часть интеллигенции была ими возмущена.

Хомяков признавался К. С. Аксакову: «Меня заваливают по городской почте безымянными пасквилями (даже с онёрами извозчичьей речи), а в клубе называли даже изменником, подкупленным англичанами»<sup>10</sup>.

Князь П. А. Вяземский писал по поводу этих стихов: «Последний стих решительно неуместный и лишний. Таким укорительным и грозным языком могли говорить боговдохновенные пророки. Но в наше время, простому смертному, хотя бы и поэту, подобает быть почтительнее и вежливее с матерью своею; добрый сын Ноя прикрыл плащом слабость и стыд своего отца»<sup>11</sup>. Согласно свидетельству О. М. Бодянского, большинству эти стихи показались *неуместными*: «...Словом, — писал он, — *певец сплошал: Россия не Невекия, а Хомяков не Еремия*, — как-то пришлось мне выразиться в одном доме на вечере, когда зашла речь об этом: *хоть и родился в день Еремии*, — кто-то заметил мне тут из слушающих»<sup>12</sup>; П. И. Бартенев также отмечал, что стихотворение «пробудило негодование не только петербургских властей (в особенности наследника престола), но и многих москвичей»<sup>13</sup>.

Надежда Васильевна Арсеньева, близкая знакомая Ростопчиной, написала к Хомякову послание, начинав-

<sup>10</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 346.

<sup>11</sup> Вяземский П. А. Полн. собр. сочинений. Т. VIII. СПб., 1883. С. 486.

<sup>12</sup> Цит. по: Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. XIII. СПб., 1899. С. 45. Тему своего дня рождения Хомяков обыграл в письме к графине А. Д. Блудовой от 2 апреля 1850 г.: «Хоть я и родился в день пророка Иеремии, все-таки не считаю приличным напоминать о себе плачем, или слезы свои выставлять напоказ; да и вообще они не идут к моему слогу и составили бы странную дисгармонию с шуткою, без которой нельзя, по моему мнению, ни говорить, ни писать» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 394).

<sup>13</sup> Цит. по: Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. XIII. СПб., 1899. С. 47.

шеесея словами: «Стыдись, о сын неблагодарный, отчизну-матерь порицать»<sup>14</sup>. А сама Евдокия Петровна опубликовала в «Современнике» стихотворную отповедь ему:

Сам Бог сказал: «Чти мать свою!»  
И грех тебе, о сын лукавый,  
Когда, враг материнской славы,  
Позоришь бранию неправой  
Ты мать родимую твою!  
Когда, в лжеумудрости надменной  
И честь, и совесть погубя,  
Разишь рукою дерзновенной  
Грудь, воскормившую тебя!»<sup>15</sup>

В связи с этой публикацией Ростопчина обратилась к М. П. Погодину: «А читали ли вы мой ответ на *Иеремиевское проклятие* всей святой Руси вашего постника и славянофила Хомякова... Неужели вы разделяете мнение нового Иеремии и довольны его гнусными клеветами против России и ее народа»<sup>16</sup>.

Не прошло и десяти дней, как под мощным общественным давлением А. С. Хомяков вдруг почувствовал, что Россия *уже раскаялась* и ей уместно будет посвятить новое стихотворение, которое несколько смягчит впечатление от первого. Уже 4 апреля он посылает А. Н. Попову вместе

<sup>14</sup> *Евсеева М. К.* Арсеньева Надежда Васильевна // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. Т. 1. М., 1989. С. 109.

<sup>15</sup> Цит. по: *Ростопчина Е.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1890. С. 150–151. Здесь под названием «Ответ некоторым безыменным стихотворениям»; датируется апрелем 1854 г. Место и время первой публикации не указаны. В сборнике «Письма к А. В. Дружинину» (М., 1948. С. 272) сообщается, что стихотворение было напечатано в «Современнике» (1853. № 11. С. 150), однако это недоразумение.

<sup>16</sup> Цит. по: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. XIII. СПб., 1899. С. 44.

с письмом<sup>17</sup> завершённую накануне пьесе под названием «Раскайавшейся России»:

Не в пьянстве похвальбы безумной,  
Не в пьянстве гордости слепой,  
Не в буйстве смеха, песни шумной,  
Не с звоном чаши круговой;  
Но в силе трезвенной смиренья  
И обновленной чистоты  
На дело грозного служенья  
В кровавый бой предстанешь ты  
.....  
Иди! светла твоя дорога:  
В душе любовь, в деснице гром,  
Грозна, прекрасна, — Ангел Бога  
С огнесверкающим челом<sup>18</sup>!

Ростопчина тотчас отреагировала на это событие еще одним обращением к М. П. Погодину:

«Дошли ли до Вас вторые стихи Хомякова, написанные под влиянием *трусости*? Хорош патриотизм!.. Долой маски, человек высказался весь. Прощайте, все это так гадко, что и говорить-то тошно. Христос с Вами»<sup>19</sup>.

Но самым пространственным и эмоциональным выражением ее негодования явилось письмо к А. В. Дружинину от 23 апреля 1854 г.:

<sup>17</sup> «Мне вдруг стало как-то жаль, — сетует в нем поэт, — что я нашей Руси наговорил столько горьких истин, хоть и в духе любви; стало как-то тяжело» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 406).

<sup>18</sup> Хомяков А. С. Стихотворения и драмы. Л.: Советский писатель, 1969. С. 137–138.

<sup>19</sup> Цит. по: Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. XIII. СПб., 1899. С. 46–47.

«Вы уж, верно, знаете, — пишет здесь она, — что есть на свете знаменитый сикофант, фарисей, лицемер и славянофил — Хомяков, ходящий 25-ть лет в одной и той же грязной мурмолке, нечёсанный, немытый, как Мальбрук в старом русском переводе, гордый и таинственно резкий, как мавританский дервиш среди фанатиков-мусульман, играющий издавна в Москве роль какого-то пророка, мистика, блюстителя веры, православия, заступника небывалой старины, порицателя всего современного, одним словом — любящего Россию лишь времен Рюрика и Игоря, как человек, который из вящей семейственности выкопал бы скелет своего прадеда, возился б с ним и нянчился, а для него пренебрегал бы, ненавидел бы и презирал бы отца, мать, братьев, жену, детей и прочее. — Этот-то славянофил и руссофоб целые 15-ть лет проповедует о восстаньи Востока, о его возрожденьи, о гниении Запада, о унижении Альбиона (а он страшный англоман в пище и питье!)<sup>20</sup>, наконец, о каких-то неисповедимых путях России; а теперь, когда пришла пора народно-религиозной битвы, когда Восток отстаивает себя от Запада, а Россия с удивительным единодушием любви и веры защищает православных братьев, не щадя ни крови, ни земли, — теперь этому господину не по-шерстке пришлось общее увлечение, и он почел на нужное выступить на ходулях своей ячности, чтобы разругать Россию на повал и объявить ей, что он находит ее слишком преступною, чтоб воевать за дело бога и креста. — Стихи его возбудили взрыв негодованья в образованной части общества, и я отвечала на них опровер-

<sup>20</sup> Хомяков, который, по его словам, был «горд Москвою», чувствовал в ней «какое-то родство с Лондоном и Англиею» (письмо к протоиерею Е. И. Попову от 29 марта 1848 г. — *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 248). Ему «непрерменно хочется иметь при детях Англичанку», причем, если она «уже и пожила в России, это не беда; но новоприезжая лучше» (письмо к А. В. Веневитинову от 21 мая 1845 г. — Там же. С. 80). Надо, впрочем, заметить, что и Е. А. Боратынский в стихотворении «Дядьке-итальянцу» писал о благодати «нерусского надзора»....

женьем, вынужденным тем, что другая пиеса, в том же духе отрицанья, приписывалась мне и ходила под моим именем не только здесь и в столице, но даже и по губерниям и навлекла мне несколько упреков от безымянных, но приятных и приличных, впрочем, корреспондентов. — Кроме того, г-н Хомяков, личный враг мой (потому что я некогда не захотела принять его немытой руки), давным-давно разглашает о мне разные небылицы, называет меня в рагом Руси и православия, западницей, Жорж-Зандисткой, приписывает мне низкие речи, мною никогда не говоренные. Стало быть, я имела полное женское право отплатить заразу за все его глупости и наказать его, поймав на деле в ражды и ненависти к отечеству, столь нежно им прежде воспеваемого, имела право уличить лицемера и выставить его на справедливый суд общества, им долго обморочиваемого <...> — К вам <...> обращаюсь я, как к джентльмену, скажите — можно ли воздержаться от негодованья при таких двулличневых поступках и можно ли подавить в себе голос правды, громко вопиющей против мнимого пророка и святителя целой шайки безмозглых восхвалителей какой-то небывалой старины, каких-то нравов, преданий, прав, которые существовали только в их нездравом, непросвещенном уме?... <...> Они сочинили нам какую-то мнимую древнюю Русь, к которой они хотят возвратить нас, не смотря на ход времени и просвещения; они проповедуют напыщенно вздоры, от которых портятся и глупеют целые поколения полу воспитанных и бессознательных мыслителей, которые, вместо того чтоб выполнять долг человека и трудиться, идя вперед к настоящему развитию и улучшению человека, озираются назад и жалеют о бараньей шкуре и пьяной браге предков-дикарей. И изобличает себя эта партия уже тем, что ее наружная неопрятность и запущенность служит как бы вывеской ее внутреннему грязному застою?... Наконец, эти люди убили нам Языкова во цвете лет, удушили его талант под изуверством; эти же люди уходили Гоголя, окормя его лампадным маслом, стеснив его в пу-

тах суеверных обрядов запоздалого фанатизма, который для них заменяет широкую *благодать настоящей веры, коей признак есть терпимость и любовь, а не хула и анафема!* (курсив мой — Н. Г.). Вот за что я спорю с этою шайкою московских мудрецов и постников, вот за что я презираю их лже-добродетель, как личину, скрывающую алчность, эгоизм, гордость, честолюбие и вражду к человечеству из любви к могилам и скелетам»<sup>21</sup>.

Столь резкие и эмоциональные высказывания графини в гротескной форме отражают реальное восприятие Хомякова и славянофилов немалой частью русской интеллигенции того времени. Один из ярких тому примеров — М. А. Дмитриев. У него не было ровным счетом никакого повода испытывать к поэту чувство *личной* обиды. Даже не затрагивая «антипатриотических» стихов Хомякова, он судил о нем весьма строго, противопоставляя ему И. В. Киреевского (который «всех скромнее и воздержаннее в речах, всех основательнее и рассудительнее в этом кружке»)<sup>22</sup>:

«Лучшее в нем было то, что он имел несомненный талант к поэзии. Он знал много иностранных языков и мог бы быть одним из просвещеннейших людей, если бы захотел употребить на дело свои сведения, которых у него было много. Но он нахватал их самоучкой, без всякой системы, и не был привязан основательно ни к одной части знания, а хотел быть всё: и поэт, и антикварий, и богослов, и гомеопат, и механик, и живописец, и философ, и агроном, и поли-

<sup>21</sup> Письма к А. В. Дружинину (1850—1863). М., 1948. С. 267—271.

<sup>22</sup> В этой оценке М. А. Дмитриев сходилась с кн. П. А. Вяземским. Киреевский, по словам князя, «какими-то волнами был закинут на антиевропейский берег, но и тут явил какую-то девственную чистоту и целомудрие новых своих убеждений» (*Вяземский П. А.* Эстетика и литературная критика. М.: Искусство. 1984. С. 346).



тик, и великий постник, и даже собачий охотник; говорил и спорил обо всем и со всеми и не успел сделать и написать почти ничего, а имение оставил в расстройстве. За беспрепятственным движением языка ему некогда было остановиться, помолчать и подумать: легкомысленная погоня за эфемерною известностью не давала ему покоя и поглощала все его способности. Вся его цель была, кажется, прославление имени своего чем бы то ни было, одним словом, шарлатанство, которым всего скорее получишь у нас славу и уважение. Но этот второй способ дешевой известности допускается у нас, однако, под условием взаимного восхваления. Хомяков понимал это мастерски: он поддерживал своими неистощимыми спорами партию славянофилов, Аксакова с братиею, которые и не замечали в своей невинности, что они же становятся его орудием, и превозносили в нем универсального гения, маленького Pico della Mirandola!»<sup>23</sup>.

С оценкой так же критической, но выраженной в иной тональности, мы встречаемся у Александра Васильевича Никитенко. В его «Дневнике» под 20 января 1856 года читается следующая запись:

«Познакомился на вечере у министра с одним из конюхов московских славянофилов, <А. С.> Хомяковым. Он явился в зало министра в армяке, без галстука, в красной рубашке с косым воротником и с шапкой-мурмулкой подмышкой. Говорил неумолкно и большей частью по-французски — как и следует представителю русской народности. Встреча его со мной была несколько натянута, ибо он не без основания подозревает во мне западника. Но я поспешил бросить себе и ему под ноги доску, на которой мы могли легко сойтись. Он приехал сюда хлопотать о разрешении ему издавать славянофильский журнал, и я обратился прямо к этому предмету, сказав, что ничего не может быть же-

<sup>23</sup> Дмитриев М. А. Главы из воспоминаний моей жизни. М. : НЛЮ, 1998. С. 441.

лательнее, как чтобы каждый имел возможность высказывать свои убеждения. Это тотчас развязало нам языки, и мы пустились рассуждать, не опасаясь где-нибудь столкнуться лбами. Он умен, но, кажется, не без того, что называется себе на уме»<sup>24</sup>.

Слегка ироничный, эскиз Никитенко заставляет все же думать, что резкие высказывания гр. Е. П. Ростопчиной и М. А. Дмитриева были не совсем беспочвенны, что в поведении Хомякова действительно наличествовали элементы эксцентричности, нарочитого *фрондерства*, а его мысли и формы их выражения не всегда были образцом голубиной простоты.

Сам Хомяков косвенно подтверждает это предположение.

В письме к графине Блудовой он признается: «...Разумеется, если б можно было думать о печати, я сказал бы, что слова «И игом рабства клеймена» (слишком резко определяющие крепостное состояние) можно заменить «И двоедушьем клеймена». Также поставить другое — на место «всякой мерзости полна» <...> Во всяком случае надеюсь, что вы признаете, что я говорю не по духу эгоистического фрондерства»<sup>25</sup>.

Что именно *духом эгоистического фрондерства* веет от его стихов, Хомяков, очевидно, догадывался. От Блудовой он ожидал слов, успокаивающих его встревоженную совесть...

Аналогичной поддержки ждала и Ростопчина от А. В. Дружинина («Скажите, скажите, ошибаюсь ли я?.. Дайте мне

---

<sup>24</sup> Никитенко А. В. Дневник. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1955. С. 429. Хомяков, в свою очередь, в письме к Ю. Ф. Самарину (30 мая 1847 г.), упрекает его «в излишнем уважении к одному из противников, к Никитенке», отчасти, правда, тут же оправдывая адресата («но вы его, кажется, несколько любите, и кроме того, бесстрашие и даже снисходительность, может быть, необходимы» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 268).

<sup>25</sup> Там же. С. 405—406.

голос правды в этой тревоге ума и сердца, слишком сильной для женской слабости!»).

Эксцентричность, фрондерство и эпатаж на самом деле были не совсем чужды обоим поэтам.

О хомяковской мурмолке и «грязной руке» уже было говорено<sup>26</sup>. Различные письма Хомякова, в которых он разносит в пух и прах историков, филологов, медиков, дает советы в области политики и военной тактики, возможно, верные и бескорыстные, в своей совокупности способны оставить ощущение некоторого самолюбования<sup>27</sup>. Не приходится забывать и о его не лишенной амбициозности мистификации — намерении выдать свою статью «Церковь одна» за древний памятник, переведенный с греческого, едва ли не святоотеческое сочинение...

«Покойный Д. А. Валуев, — пишет он Ю. Ф. Самарину, — нашел греческую рукопись (кем писанную, греком или другим каким православным, неизвестно) содержащую в себе изложение Православного учения, и вез ее в чужие края

<sup>26</sup> Но нелишним будет и свидетельство М. А. Дмитриева: «Хомяков <...> сшил себе тоже какой-то особого покроя кафтан, названный им свято-славкою, и носил уродливую шапку названную мурмолка! До такой степени шутовства дошло их направление!» (*Дмитриев М. А.* Главы из воспоминаний моей жизни. М.: НЛО, 1998. С. 440).

<sup>27</sup> Вот несколько примеров: «Г-н Буслаев, преподаватель сравнительной филологии в России, не подозревает даже свойств своего родного языка и народа, который в этом языке высказывается <...> Я бы многое мог объяснить г-ну Буслаеву...» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. Приложение. С. 39); «Едва ли не я один в русской армии был на Шумлинской горе; но дорога, мною найденная, осталась никому неизвестной... (Там же, Приложение. С. 45); «Делаю нынешнею зимою опыт ружья моего изобретения» (Там же. С. 220); «Разбираю шведские древности, выдумал сеяльницу (просто чудо), улучшаю жатвенную машину и спорю с И. С. Аксаковым об устройстве и внутреннем смысле третейского суда» (Там же. С. 212); «Два портрета я сделал: один уже кончил, и оба очень хорошие и очень похожие» (Там же. С. 211); «Я бью теперь холеру налету: не только у себя, но и у соседей я ее совершенно прекращаю в два-три дня» (Там же. С. 181).

с намерением напечатать, находя ее весьма замечательною. К ней приделал он маленькое предисловие по-латыни, и вся рукопись составила бы около двух печатных листов. Мы, то есть здешние друзья Валуева, желали бы исполнить его намерение и напечатать рукопись, которая в России может встретить цензурные затруднения, а в Германии может или принести пользу, или по крайней мере обратить на себя внимание»<sup>28</sup>.

Втянут был в эту мистификацию, сам того не ведая, и В. А. Жуковский<sup>29</sup>, писавший Хомякову в 1847 году из Баден-Бадена:

«Я только вчера получил от Вяземского, а он от Попова, рукопись, еще не принялся за чтение, начну его после Нового года. Но что же Вы будете с нею делать? Я все стою на том, что надо ее перевести на немецкий (а не на французский) язык и напечатать в Германии. Теперь именно та минута, в которую она здесь произведет великое действие»<sup>30</sup>.

Нет сомнений, что задуманная А. С. Хомяковым мистификация, вскоре, разумеется, раскрывшаяся, явилась бы для А. В. Никитенко еще одним доводом в пользу мнения, что он *себе на уме*... А если присмотреться к его *богословским* утверждениям, то можно заметить, что по отдельным принципиальным вопросам они порой не вполне согласуются между собой.

Что же касается графини, то при ее жизни Н. В. Сушков однажды посетовал на *раздражительность и ожесточение* своей племянницы, но позднее говорил совсем о другом: «В ней не было лукавства; откровенна и доверчива, как

<sup>28</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 264–265.

<sup>29</sup> «На днях пишу к Жуковскому и посылаю ему предисловие и введение к вещице (не моей), которую он хочет перевести и издать в Германии» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 440).

<sup>30</sup> Цит. по: Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. Приложение. С. 28.

дителя, она не только прощала, но совершенно забывала обиды, которые в первую минуту сильно волновали женщину-поэта»<sup>31</sup>.

Тем не менее, графиня тоже не была чужда тяги к эксцентричности, хотя и безо всякой идеологической подоплёки, так сказать, из любви к искусству. Вот что пишет в своих воспоминаниях Николай Васильевич Берг (1823–1884), посетивший ее в подмосковном Вороново:

«В первый же день, как все обитатели дома и граф сошлись в обеденную залу и сели за стол, гостей поразило следующее зрелище: со двора, по широким каменным ступеням лестницы, поднимались две лошади, без всякой сбруи и уздечек, осторожно вошли в комнату и стали рядом позади графини, как бы два ее лакея. Несмотря на то, что все комнаты в доме были громадны, большие лошади, на полной свободе разгуливавшие там, не казались... собачками. Каждого, не привыкшего к таким явлениям, к таким затеям русских бар, брал невольный страх, как бы эти странные «лакеи» не разыгрались, не вздумали скакать, бегать, не поломали бы мебели, пола и еще чего-нибудь. Графиня давала им хлеба, трепала и гладила их по голове и шее. После обеда, когда все встали, лошадям было поставлено на двух стульях какое-то кушанье в тарелках. Одна ухватила нечаянно за край, и он отлетел. Потом лошади стали ходить по всему дому и, воротившись в обеденную залу, точно так же осторожно спустились с лестницы, как взошли. Только одна не выдержала характера: когда осталось всего две-три ступеньки, — прыгнула на двор и при этом вышибла задней ногой из лестницы половицу»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Сушков С. Биографический очерк // Сочинения графини Ростопчиной. Т. 1. СПб., 1890. С. XLIII.

<sup>32</sup> Берг Н. В. Графиня Ростопчина в Москве (Отрывок из воспоминаний) // Ростопчина Е. П. Счастливая женщина. Литературные сочинения. М.: Изд-во «Правда», 1991. С. 400.

О другой затее графини, уже не столь невинной, рассказывает А. Д. Галахов со слов Н. Ф. Щербины, посещавшего ее литературные вечера:

«Скука одолевала присутствующих, но не дожидаться конца чтению было невежливо. Щербина решил прибегнуть к хитрости: он начал садиться у двери, ближайшей к выходу, чтобы, улучив добрый момент, скрыться незаметно. Раза три стратагема удавалась, но потом хозяйка заметила ее и приняла свои меры: она клала бульдогов у обеих половин выходной двери. Как только Щербина привставал, намереваясь дать тягу, так бульдоги начинали глухо рычать и усаживали его снова в кресло...»<sup>33</sup>.

Таким образом, «кафтан-святославку» и «шапку-мурмулку» Хомякова есть с чем сопоставить в арсенале графини Ростопчиной...

В своем отношении к Западу оба поэта тоже обнаруживают общие черты, одинаково склоняясь к резкому осуждению догматических новаций Рима. Хомяков не раз высказывался по поводу догмата о «непорочном зачатии» Девы Марии<sup>34</sup>, а графиня Ростопчина посвятила ему стихотворение «С Востока на Запад! По поводу нового Латинского догмата: Dell' Immacolata Concezione» (1857):

...Рим святотатственной рукою  
Евангельских коснулся слов...  
В разладе с истиной святою  
Рим новый смысл ей дать готов.  
Рим с дерзновением без меры  
Апостолам перечить стал,  
И символ христианской веры  
Нововведением запятнал!

<sup>33</sup> Галахов А. Д. Записки человека. М.: НЛО, 1999. С. 231.

<sup>34</sup> В одном из писем к И. С. Аксакову он упоминает «безумное мнение, недавно возведенное в догмат папою, о полной безгрешности Божией Матери» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII., М., 1900. С. 362).

Ему уж мало откровенья  
И догматов Отцов Святых, —  
Он к страшной тайне воплошенья  
Привил воззренье дум своих!  
Благоговенье забывая,  
Пытливым оком и умом  
Дознался он, где грань прямая  
Чудес Господних с естеством!..

Из царской правнуки Давида,  
Из земнородной девы дев, —  
Святым Писаниям в обиду  
И слово Божие презрев, —  
Рим призрак сотворил нетленный...  
В нем отрицает плоть и кровь...  
Убил в Мадонне искаженной  
Смиренность, женственность, любовь!

В Марии, «без греха зачатой»,  
След человечества пропал;  
В ней горний гость, в ней дух крылатый  
Лик Всескорбящая приял!..  
Не может Римская Мария  
Бесплотной грудию рыдать,  
Как у Распятого Мессии  
Рыдала Стратотерпца мать<sup>35</sup>!

В том, что касалось политики России по отношению к католической Польше, у Хомякова и Ростопчиной также, как это на первый взгляд ни странно, можно заметить общие позиции. Во время своего пребывания в Италии Ростопчина написала балладу, в которой аллегорически отображено политическое угнетение Польши. Баллада была напечатана в «Северной Пчеле», в результате чего Ростопчины были

---

<sup>35</sup> Сочинения графини Ростопчиной. Т. 1. СПб., 1890. С. 229.

лишены доступа ко двору, а с 1849 г. вынуждены были переселиться в Москву...

Хомяков же в 1848 г. развивал свой мирный план решения Польского вопроса, предполагавший проведение референдума и восстановление независимости Польши. Он обосновывал его в оставшейся ненапечатанной статье и в письме к А. О. Смирновой-Россет (1848)<sup>36</sup>. Примечательно, что в своем понимании соотношения *христианства* и *Империи* Хомяков явно расходится с Ф. И. Тютчевым<sup>37</sup> и по сути близок к Ростопчиной...

Таким образом, основой их личного противостояния была все-таки *не идеология*... Даже то, что Ростопчина писала о смерти Гоголя, во многом совпадает с пониманием его драмы самим Хомяковым:

«...Он был в каком-то нервном расстройстве, — писал Хомяков в феврале 1852 г. А. Н. Попову, — которое приняло характер религиозного помешательства. Он говел и стал морить себя голодом, попрекая себя в обжорстве! <...> Ночью с Понедельника на Вторник первой недели он сжег в минуту безумия все что написал. Ничего не осталось, даже ни одного черного лоскута. Очевидно, судьба. Я бы мог написать об этом психологическую студию; да кто поймет, или кто захочет понять? А сверх того и печатать будет нельзя»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 288, 411–414.

<sup>37</sup> Признавая, что статья Тютчева в “Revue des deux Mondes” (1850) есть «вещь превосходная», он в то же время просит А. Н. Попова: «Заодно попеняйте ему за нападение на *souveraineté du peuple*. В нем действительно *souveraineté suprême*. Иначе что же 1612 год? И что же делать Мадегасам, если волею Божию холера унесет короля Раваны? Я имею право это говорить, потому именно, что я анти-республиканец, анти-конституционалист и проч. Самое повиновение народа есть *un acte de souveraineté!*» (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 200–201). «Христианство по сущности своей чуждо насилию; оно не составляет государства», — отмечает он в письме к А. Ф. Гильфердингу (Там же. С. 316).

<sup>38</sup> Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. VIII. М., 1900. С. 208–209.



Графиня осуждала Хомякова, опираясь на *признак настоящей веры*, который, по ее словам, есть «терпимость и любовь, а не хула и анафема!». Хомяков, как видно и по его знаменитому сочинению «Церковь одна», держался теоретически такого же понимания *признака истинной веры* — «Выше всего любовь и единение»<sup>39</sup>.

Но во взаимных отношениях оба поэта, очевидно, об этом признаке порой забывали...

2004

---

<sup>39</sup> Хомяков А. С. Сочинения. Т. 2. М., 1994. С.21.

---

За кулисами философской драмы:  
метафизика и историософия  
Н. Н. Страхова

«Боратынским нашей философии» называл Николая Николаевича Страхова (1828—1896) его именитый биограф<sup>1</sup>. Удивительно меткое определение: та же созерцательность, неформальная религиозность, переживание мистической глубины бытия, поразительное чувство языка...

Можно было бы еще добавить, что Т. И. Райнов считал страховский «Мир как целое» «лучшей русской книгой по философии», но надо иметь уверенность, что сам Райнов достаточно известен за пределами узкого круга историков науки...

Есть, впрочем, в отношении Н. Н. Страхова совершенно другие, куда менее лестные суждения и эпитеты, главным образом принадлежащие кругу поклонников В. С. Соловьева...

Не затевая дискуссию о месте Страхова в истории русской мысли и не ставя своей задачей дать анализ всего его творческого пути, мы хотим поведать о той «буре помышлений сумнительных», которая реально происходила *по ту сторо-*

---

<sup>1</sup> Розанов В. В. Литературные изгнанники. М. : АГРАФ, 2000. С. 330.

ну его убежденно построенных публичных выступлений, и, опираясь, главным образом, на эпистолярное наследие, заглянуть в мир его мысли *изнутри*.

\* \* \*

В 1878 году Н. Н. Страхов писал Льву Толстому: «Христианство все в себе совместило — и буддизм, и иудейство, и язычество; оно отозвалось на все вопросы сердца, — зато понимать его уже вовсе невозможно. Как мне горько иногда, что воспитанный на евангелии, я теперь не могу читать его с ясной мыслью. Буддизм или магометанство понятнее — Вы сами это знаете»<sup>2</sup>.

Страхов был уже не молод — в том году ему исполнилось пятьдесят лет. Он был известным философом, литературным критиком, одним из идеологов почвенничества — консервативного направления в русской историософской и социально-политической мысли, принявшего эстафету у славянофилов. И — что отнюдь немаловажно — выпускником Костромской духовной семинарии... Выходит, что бурса не помогла ему в *понимании веры*, не привела в *разум истины*? И как с такими неустоявшимися религиозными воззрениями мог он строить национальную идеологию?

А может быть, он ее вовсе и не строил?

Сотрудник и собеседник двух величайших русских писателей — Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, Страхов как религиозный мыслитель отнюдь не является сателлитом того или другого. Он открывает свой, адогматический путь критической созерцательности, который ошибочно был принят многими его противниками как односторонне-консервативный...

Страхов глубоко переживал это упорное непонимание. В 1890 г. он писал Л. Н. Толстому: «Когда я говорю против Дарвина, то думают, что я стою за катихизис; когда против

<sup>2</sup> Толстовский Музей. Т. II. Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым. 1870–1894. СПб., 1914. С. 148.

нигилизма, то считают меня защитником государства и существующего в нем порядка; если я говорю против вредного влияния Европы, то думают, что я сторонник цензуры и всякого обскурантизма и т. д. О, Боже мой, как это тяжело!»<sup>3</sup>.

Но ведь и в самом деле, однозначно трактовать позицию Страхова было очень непросто. Вчитаемся теперь в его текст, опубликованный в 1894 г. и посвященный защите книги Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»:

«Бог и его святая *церковь*, — пишет здесь Страхов, — вот что *выше* всего для человека, твердо держашегося православия. Если мы обобщим, то должны будем сказать, что *религиозная и нравственная область стоит для всякого человека выше истории, культуры и всякой политики. История есть дело земное, временное; а мы всегда носим в себе позывы к небесному, вечному...* Для человека, ищущего спасения своей души, для того, кто глубоко погружен в вопросы нравственности, *история исчезает* или является не в том виде, как обыкновенно... В той или иной степени мы всегда *отрекаемся от мира*, когда начинаем искать Бога»<sup>4</sup>.

Вот, кажется, позиция убежденного религиозного мыслителя, давно преодолевшего многообразные сомнения и недоумения, который вплотную подошел к последним вопросам мессианства и личностной сотериологии, следования за «историческим Христом» и встречи Духа Утешителя...

Но ведь тот же Страхов в 1890 году, рассказывая Толстому о читательской реакции на свою «Поездку на Афон», недоумевает, «как из церковно-верующих никто <...> не заметил, что *Поездку* писал не верующий»<sup>5</sup>.

Можно ли все это согласить?

<sup>3</sup> Там же. С. 404.

<sup>4</sup> *Страхов Н. Н.* Взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского // Русский Вестник. 1894. Октябрь. С. 136–138. Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. М.: АГРАФ, 2000. С. 84–85.

<sup>5</sup> Толстовский Музей. Т. II. Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым. 1870–1894. СПб., 1914. С. 405.

Заметим, что характер отношений Страхова с Толстым дает основания придавать особое значение их переписке: она глубоко искренняя, интимно-доверительная. Страхов однажды написал Толстому: «перед вами я всегда как перед исповедником!»<sup>6</sup>. К теоретическим и критико-публицистическим статьям идеолога почвенничества его признания, сделанные в письмах к Толстому, дают чрезвычайно ценные, порой весьма контрастные дополнения и уточнения.

В чем же специфика *православия* «неверующего» Страхова, возможна ли вообще *историософия* у мыслителя, по сути дела ставящего историю ни во что, есть ли и какая за всем этим *метафизика*?

Как «неверие», так и «православие» Страхова весьма неоднозначные, и разобраться в характере его религиозного мира — задача отнюдь не простая, но без ее решения хотя бы в общих чертах все прочие суждения об этом интереснейшем мыслителе буквально повисают в воздухе...

## Религиозный мир Страхова

Уже одно то обстоятельство, что окончив семинарию Страхов отправился продолжать образование в светские учебные заведения по естественнонаучной проблематике, говорит о многом. В области *религии* ничто не подвигло его дальнейшим изысканиям. Она ему была преподнесена в бурсе так, что его ум в основном остался *невостребованным*. Тем не менее, семинария дала Страхову достаточно много в плане общего духовного настроения, привычки самонаблюдения.

В своем стилизованном панегирике Н. М. Карамзину Страхов вспоминает: «О моя семинария! Когда-нибудь я напишу о тебе «особую поэму», разумеется в прозе, но —

---

<sup>6</sup> Там же. С. 236

никогда я не помяну тебя лихом. Ты запечатлелась в моем воображении картиною светлою, идиллическою»<sup>7</sup>.

В его памяти сохранились высокие религиозные переживания, нравственные максимы, молитвы. Вот характерное начало его письма к Л. Н. Толстому от 17-го ноября 1879 г.: «Сердце чисто созижди во мне, Боже, и дух прав обнови во утробе моей. Эту молитву я часто вспоминал в последние двадцать или тридцать лет, когда случалось мне мучиться совестью. Теперь я вспомнил ее, задумавши писать о своей жизни; нужно писать в хорошем духе, т. е., ясно понимая, что я делаю, и спокойно и твердо соблюдая истину, — а это мне очень трудно»<sup>8</sup>.

Итак, с семинарской скамьи *молитва* — всегда со Страховым. Но догматика и метафизика не были раскрыты перед ним как историческая *драма идей*. Они были совокупностью готовых, свалившихся с неба «откровенных» формул, значение которых он начинает порой осмыслять лишь многие годы спустя. При более углубленной философской подготовке Страхов, скорее всего, должен был озаботиться вопросами теории познания, *критики чистого разума*. Но он сначала, подобно молодому Канту, отправился в ту сферу, в которой разум уже демонстрировал казалось бы очевидные внешние успехи, т. е. в область естественных наук, и оттуда, вполне закономерно, вплотную подошел проблематике *критической философии*.

Даже мистическими писателями Страхов заинтересовался лишь в поздние годы жизни, что резко отличает его от старшего представителя русских Любомудров кн. В. Ф. Одоевского.

Так, в письме от 20 января 1878 г. Страхов сообщает Л. Н. Толстому о том, что читает мадам Гюйон, «на которую

<sup>7</sup> Косица Н. (Страхов Н. Н.). Вздых на гробе Карамзина // Заря. 1870. Кн. 10. Отд. II. С. 203.

<sup>8</sup> Толстовский музей. II. С. 238.

ссылается Шопенгауэр»<sup>9</sup>. Много позднее в их переписке появится и имя апологета мадам Гюйон, архиепископа Фенелона, от которого Страхов был в восторге («это чудесно, и весь Боссюэт не стоит одной страницы этой книжки»)<sup>10</sup>. Как тут вновь не вспомнить о русском «брате Рамсее» — Н. М. Карамзине, тезоименитый идейный патрон которого (по линии вольных каменщиков) был воспитан на Фенелоне!

Толстой восторга творениями камбрейского архиепископа не разделил<sup>11</sup> (скорее всего, он не нашел в них того, чего в тот момент искал), и Страхов продолжил тему: «Ваше мнение о Фенелоне, — пишет он, — очень меня заинтересовало. Вы уже не раз помогли мне вернее понимать писателей, например, Макса Миллера<sup>12</sup>, Ренана. Послушаю Вас и об Фенелоне. «Невидимой брани» — не знаю и постараюсь добыть. Исаак и Ефрем у меня давно есть и в Исаака я не раз старался вникнуть — не могу сказать, чтобы особенно успешно»<sup>13</sup>.

Обсуждают Страхов с Толстым в этот период и других мистических писателей, в значительной мере восстанавливая круг чтения мартинистов конца XVIII — начала XX в. и близких им мыслителей, отчасти пользуясь и советами оптинских старцев, т. е. пытаюсь найти опору в устном предании. Но результат был скорее отрицательным.

«В Оптиной пустыни, — пишет Страхов, — о. Амвросий дал мне Исаака Сирина. Я принялся читать, — представьте, что книга переведена на *несуществующий* язык, подобие славянского. Я бросил, так как не мог добраться до смысла. Достал другой перевод, на русский язык. Читаю и чувствую, что переводчик не понимал половины того, что переводил, а очень старался о пышности выражений. Досада

<sup>9</sup> Там же. С. 143.

<sup>10</sup> Там же. С. 430.

<sup>11</sup> Там же. С. 432.

<sup>12</sup> Так Страхов, учитывая специфику немецкой фонетики, передает фамилию известного философа-религиоведа Макса Мюллера.

<sup>13</sup> Толстовский музей. С. 434.

меня берет ужасная. Все ведь это сделки; — для верующих всякая бессмыслица хороша, лишь бы пахло благочестием. Они в бессмыслицах плавают, как рыба в воде, и скорее им противно все ясное и определенное»<sup>14</sup>.

О «верующих» Страхов судил, конечно, не понаслышке. Но парадокс заключается в том, что и сам он в немалой мере был настроен против «ясности» и «определенности» — как своего рода догматической навязчивости и рационалистической амбициозности. Апофатизм и религиозное чувство ему были гораздо ближе...

Так, в одном из писем Страхов осуждает Толстого за забвение прошлой его жизни, за выхолащивающее описание *религиозного опыта*. «Мне помнятся, — пишет он, — мои детские и зрелые чувства с такою живостию, что в последних Ваших писаниях я иногда нахожу странную неполноту и, кажется, мог бы Вам доказать ее на основании Ваших прежних произведений. Я помню и то благоговение, с которым стоял в церкви, когда был мальчишкой»<sup>15</sup>.

Тем не менее, относительно смысловых неувязок и умственной лени в церковной среде Страхов высказывался неоднократно.

В письме от 3 августа 1893 г. Страхов выражает Толстому свой восторг по поводу его «Критики догматического богословия», в которой нашел «удивительные вещи»: «Во-первых, — пишет Страхов, — я понял направление, — истинно философские требования, обращенные к Макарию, жалкому и типическому представителю нашей богословской премудрости. Во-вторых, есть отдельные места и выражения — несравненные. Одно из них прямо из моего сердца: «я залез, — пишете Вы, — в какое-то смрадное болото, вызывающее во мне только те самые чувства, *которых я боюсь более всего*: отвращения, злобы и негодования». Как сильно и ясно сказано!»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Толстовский музей. С. 143.

<sup>15</sup> Толстовский музей. Т. II. С. 405.

<sup>16</sup> Там же. С. 446.



В другом письме, в ответ на сообщение Толстого о его беседах с епископом Алексием (Лавровым-Платоновым), митрополитом Макарием (Булгаковым) и архимандритом Леонидом (Кавелиным)<sup>17</sup>, Страхов пишет:

«Архиереи не помогли — вот вы увидели это жалкое умственное состояние. Они люди верующие, но эта вера подавляет их ум и обращает их рассуждения в презреннейшую софистику и ретику. Они не признают за собою права решать вопросы, а умеют только все путать, все сглаживать, ничему не давать ясной и отчетливой формы, много говорить и ничего определенного не сказать. Я ненавижу все эти приемы, хотя знаю, что при них может существовать дух действительного смирения и действительной любви. История нашей церкви в этом отношении очень жалка. Великих богословов, великих учителей — нет, нет никакой истории, ни борьбы, ни развития, ни расцвета, ни падения. Я думаю только в Индии можно найти что-нибудь подобное этой неподвижности мысли»<sup>18</sup>.

В то же время Страхову было очень приятно узнать о положительном отклике на его статью ректора МДА архим. Антония (Храповицкого): «Ректор Моск. Дух. Академии Антоний, — сообщает он В. В. Розанову 29 сентября 1891 г., — пишет Гроту, что он *в восторге* от моей статьи. Он прислал мне свою брошюру об Л. Н. Толстом»<sup>19</sup>. И Страхов в другом месте охотно цитирует «прекрасное» выражение арх. Антония «священное волшебство», обобщая с его помощью свои критические суждения о К. Н. Леонтьеве<sup>20</sup>.

Таким образом, однозначно и непротиворечиво позицию Страхова по религиозным и церковным вопросам описать довольно сложно. Тем не менее, его высказывания дают,

<sup>17</sup> «...все трое прекрасные люди и умные, но я больше еще укрепился в своем убеждении», — писал Толстой. — Там же. С. 234.

<sup>18</sup> Там же. С. 234–235.

<sup>19</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 201.

<sup>20</sup> Там же. С. 210.

на наш взгляд, возможность кратко резюмировать его религиозное credo, исповедание веры.

Страхов, во-первых, *монотеист*, и любовь к Богу считает, вполне по-евангельски, первой и важнейшей божественной заповедью.

Так, в письме к В. В. Розанову из Эмса от 4 июля 1893 г., похвалив стиль проповеди служившего здесь обедню русского священника, Страхов выражает неудовольствие его «ересью»: «он напомнил две заповеди: 1) возлюби Бога и 2) возлюби ближнего, и говорил, что вторая *особенно* полезна для души. А ведь Христос сказал, что первая есть большая, и, конечно, она главная, а не вторая»<sup>21</sup>.

Но значимость заповеди о любви к ближнему Страхов также отстаивает совершенно бескомпромиссно. В письме к Л. Н. Толстому от 1 ноября 1884 г. он говорит о «жалких» понятиях немецкого христианского социалиста и придворного проповедника Штёккера, у которого «*любовь к ближнему* «оказалась на третьем месте!»<sup>22</sup>.

Для уточнения *христологических* воззрений Страхова чрезвычайно важно его письмо к В. В. Розанову от 22 января 1893 г. Здесь он, в частности, пишет: «Семиты поставили Бога так далеко от мира, что потом все усилия греческих мудрецов и подвижников не могли наполнить этой бездны, и наши религиозные взгляды составляют компромисс между пантеизмом арийцев и семитическим представлением Бога. Помните — *неслиянно и нераздельно*, — «*две природы*», «*две воли*», «*три ипостаси*»<sup>23</sup>.

И именно в этом христологическом контексте очень показательно критическое высказывание по поводу литературного наследия К. Н. Леонтьева: «Есть вещи дорогие, которыми поступаться никогда нельзя. Грехи К. Н. Леонтьева его личное дело и не в них важность. Кто же свят, кто мо-

<sup>21</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 236.

<sup>22</sup> Толстовский музей. II. С. 316.

<sup>23</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 224.

жет бросать камни в других? Но важно развращение мысли, грех против Духа Святого»<sup>24</sup>.

Итак, догмат о Св. Троице, халкидонский орос, дифелитство — это те черты христианского вероучения, которыми Страхов несомненно дорожил, несмотря на все свои сомнения и интересы к другим учениям.

Но эта *догматическая* сторона долгое время не была для него по- настоящему подкреплена *внутренним* пониманием христианства. Таким пониманием, по собственному признанию Страхова, он обязан своему будущему оппоненту Вл. С. Соловьеву!

Откроем письмо, датированное 24 июня 1884 года. Страхов обращается к Толстому с вопросом: «Читали ли вы последнюю книжку Вл. Соловьева, *Религиозные основы жизни*? Она занимала меня в последнее время. Это почти полная параллель Вашему истолкованию Евангелия и книге *В чем моя вера*. Его понимание Христа и Церкви есть лучшее изо всего, что мне случалось читать у чистых церковников. Он мне открыл самую внутреннюю сторону Церкви, и хотя я не признаю этой постановки дела, но начал понимать, в чем состоит великая привлекательность этого учения и какими силами создалось то историческое явление, которое называется церковью»<sup>25</sup>.

Вот поистине эпохальное признание бывшего семинариста! Только тридцатилетний Вл.Соловьев, с которым они схлестнутся вскоре вокруг книг Н. Я. Данилевского, открыл ему *внутреннюю сторону Церкви*! За что же тогда, в самом деле, винили Толстого, в бурсе не учившегося? А сколько позднее достанется Соловьеву и от Страхова, и от Толстого, и от Розанова...

Но исходя из собственных свидетельств Страхова в других его работах и письмах, мы можем все же заключить,

<sup>24</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 212.

<sup>25</sup> Толстовский музей. С. 314.

что роль Вл. С. Соловьева в своем «воцерковлении» он под влиянием свежего впечатления несколько преувеличил<sup>26</sup>.

Более того, спустя всего четыре года Страхов решительно заявит о своем неприятии соловьевского понимания Церкви как сильной внешней организации. По поводу брошюры «L'idée Russe» Страхов пишет Л. Н. Толстому 13 сентября 1888-го года:

«Важно, что он прямо объявил, что нужно подчиниться папе, и даже исповедал его непогрешимость: *chef infail-lible du sacerdoce*. Все рассуждения идут по методу аналогии и симметрии, и красота формулы составляет главное доказательство верности ее содержания.

По-моему, все это наводит на одну мысль, на то, что христианство уже стало покидать форму церкви (как это Вы не раз высказывали), и вот где причина этих горячих забот о церкви, и создания новых догматов, и провозглашения непогрешимости. Напрасные усилия! Церковь возникла во времена падения древнего мира. Тогда она образовала крепкое общество среди разлагавшегося государства и создала свою догматику как противовес тогдашней языческой мудрости. Монахи сначала даже называли себя философами и жизнь свою философскою жизнью. Но в настоящее время ни догматы, ни церковь не могут иметь такого значения и напрасно пытаются удержать прежнюю главную роль»<sup>27</sup>.

Вероятно, к этой точке зрения Страхов склонялся много раньше, но Соловьев подтолкнул его к четкой формулировке неприятия Церкви как внешней организации. Однако когда Страхов описывает свой *религиозный идеал* как «дущ

<sup>26</sup> Характерна резкая критика эклектизма и пантеизма Вл. Соловьева в письме от 9 апреля 1878 г. — Там же. С. 160. Ср. в письме от 28 марта 1878 г.: «об мертвом предмете мертвым языком говорит мертвый человек». — Там же. С. 157. В гностических корнях софиологии и христологии Соловьева Страхов разобрался довольно быстро. — Там же. С. 154–155.

<sup>27</sup> Толстовский музей. II. С. 375.

действительного смирения и действительной любви»<sup>28</sup>, когда высшим критерием деятельности им ставится «религиозное отношение к предмету»<sup>29</sup>, когда им исповедуется смиренномудрие и «соблюдение себя» от суеты и корыстных помыслов<sup>30</sup>, когда он думает «лишь о том, как бы кончить жизнь с ясным и спокойным духом, не волнуясь ни самолюбием, ни всякою другою мелочностью»<sup>31</sup>, он, несомненно, воспроизводит то *благоговейное настроение*, с которым вышел из Костромской духовной семинарии...<sup>32</sup>

Кстати, именно это *настроение* очень обогатило его как литературного критика, умевшего дать ненавязчивую, свободную от клерикальных штампов, но по сути дела проникновенную, сердечно-религиозную оценку многим значительным явлениям русской словесности.

Для характеристики религиозных симпатий Страхова немаловажен его отзыв о книге православного публициста Н. П. Аксакова «Духа не угашайте»:

«*Духа не угашайте* прочитал я до конца и был очень доволен. Поучительная и отлично написанная книга. Жаль, что ее никто не будет читать», — писал он В. В. Розанову за несколько месяцев до своей кончины, 13 сентября 1895 г.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Там же. С. 234.

<sup>29</sup> Там же. С. 171.

<sup>30</sup> «Я *берегся*, я старался ничего не искать, а только избежать тех зол, которые со всех окружают человека. И особенно я берегся нравственно — совесть у меня слабая, беспокойная; сделать подлость или несправедливость для меня несносно». — Там же. С. 165.

<sup>31</sup> Там же. С. 187. Сравни еще: «Спаси душу — вот единое счастье. Добродетель — сама себе награда». — Там же. С. 327.

<sup>32</sup> В письме от 8-го января 1880 г. Страхов признается: «*Иго мое благо и бремя мое легко* — мне кажется, я это понял! И не дай только Боже забыть, не дай Боже поддаться злу, чтобы потерять из виду узкий путь спасения. *Любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас*. И это я понимаю». — Там же. С. 244. За разъяснение этих евангельских слов Страхов здесь же благодарит — Л. Н. Толстого...

<sup>33</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 254.

Религия была предметом глубоких размышлений Страхова на протяжении многих лет, и, конечно, он испытывал различные колебания и настроения, в чем признавался с полной откровенностью.

«Вы знаете, — писал он Толстому в мае 1878 г., что я постоянно занят вопросом о религии. — Что из этого будет, не знаю; вероятно доведется умереть в том же грустном раздумьи. А может быть перед смертью поглупею и отупею — и пропадет для меня мой великий интерес. Но, пока дело идет как теперь, я довольно спокоен; отчасти мое самолюбие удовлетворено, но главное — поверьте — в том, что я сознаю свою добросовестность, свои искренние усилия, свое религиозное отношение к предмету»<sup>34</sup>.

Между тем, Лев Толстой по поводу одной из статей Н. Н. Страхова писал жене: «Так понимать сущность христианства может только христианин или, лучше — ученик Христа»<sup>35</sup>.

Что Страхов писал в 1878, то он думал уже в бурсе, почему и отправился изучать «науку», которая и привела его к натурфилософии, методологии и метафизике, к выявлению и критике умозрительных тенденций, которые были враждебны его идеалу «цельного» мировоззрения, еще не построенного, но предчувствуемого, сблизившего его с Данилевским и Вл. Соловьевым и восходящего к романтическому органицизму, ранее ярко проявившемуся у кн. В. Ф. Одоевского, И. В. Киреевского, А. С. Хомякова...

### «Органические категории» и метафизика

К проблемам метафизическим Страхов шел преимущественно путями критическими, последовательно и остроумно свергая разных популярных идолов, олицетворявших «научное мировоззрение» середины XIX века.

<sup>34</sup> Толстовский музей. С. 171.

<sup>35</sup> Там же. С. 428. Прим. 3

В письме к Толстому от 16 августа 1877 г. Страхов сообщает о том, что задумал статью под названием «Мысли об истории физических наук». «Я буду стараться, — поясняет он, — на фактах указать начало, от которого зависит движение этих наук, и следовательно характеризовать самую их сущность»<sup>36</sup>.

К решению этой задачи он продвигался на протяжении многих лет. Защитив магистерскую диссертацию «О костях запястья млекопитающих» (1857), Страхов переходит в область изучения *методов* науки, демонстрируя необходимую связь научных понятий и установок с вненаучными формами мышления, с метафизикой, искусством и т. д.<sup>37</sup> Он стремится установить *границы науки*, изучить реальный генезис *научных понятий*, отстоять права *субъективного метода*<sup>38</sup>, показать значение *органических категорий*.

Вопросы метафизические приобретают для Страхова актуальность только в результате критики научных понятий и методов. Подобный ход развития философской мысли для России XIX столетия, пожалуй, беспрецедентен. Впрочем, А. И. Герцен, прошедший школу гегелевской диалектики на полтора десятилетия раньше Страхова, двигался в том же направлении, хотя и не столь систематично.

<sup>36</sup> Там же. С. 127.

<sup>37</sup> «О методе естественных наук и их значении в общем образовании» (1865), «Мир как целое» (1872) и др. Флорилегий его высказываний на эти темы был собран автором этих строк в середине 1970-х гг. и, после длительных борений в редакции, нашел место на страницах журнала «Природа» (*Гаврюшин Н. К.* Мир как целое. Н. Н. Страхов о развитии естествознания // *Природа*. 1982. № 7. С. 100–107).

<sup>38</sup> «На знаменитый вопрос: как отделить субъективное в нашем познании от его объективного содержания, — пишет Страхов, — нужно отвечать, что никакое отделение здесь невозможно, что определенная точка зрения (т. е. субъективный элемент) есть необходимое условие познания, условие, которое не только не лишает его объективности, а одно лишь и делает его объективным, так как только с определенной точки может получиться определенный образ». — *Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1894. С. 105.

Субъективный аспект науки, или ее точка зрения, выявляется в основных понятиях и принципах, под которые она подводит действительность. Страхов рассматривает их как «новые органы, которые в течение столетий выращивает у себя человеческий ум» и ставит перед собой задачу изучения наук «в их историческом развитии»<sup>39</sup>.

Его симпатии к Гегелю совершенно нескрываемы. В письме к В. В. Розанову Страхов подчеркивает: «категории, по Гегелю, растут одна из другой; все их разветвления как-будто выходят из одного семени, и он показал процесс этого выхождения»<sup>40</sup>.

В другом письме Страхов отмечает, что *органические категории* «сознательно употреблять стал Шеллинг», хотя у Гегеля «это дело взято всего глубже»<sup>41</sup>. Наконец, особенного внимания заслуживает следующее признание нашего мыслителя: «Философия *немецкого идеализма* вообще чужда догматичности, дает свободу и вполне развязывает ум»<sup>42</sup>.

Вот чего недоставало Страхову в Костромской семинарии!

Именно опираясь на школу немецкого идеализма, Страхову удалось наглядно показать внутреннюю связь таких расхожих «метафизических» представлений как *атомизм* и «жители планет»<sup>43</sup>. Он в самом деле осуществил критику

<sup>39</sup> Там же. С. 106. Он не раз подчеркивает, что «история наук... есть история путей, по которым идет ум человеческий, и изучая ее, мы изучаем вместе и основываем приемы ума» (*Страхов Н. Н.* Мир как целое. СПб., 1892. С. 322) и выражает сожаление, что люди, вновь посвящающие себя науке, прямо хватаются за последние вышедшие книги, хлопочут только о том, чтобы узнать последнее слово науки, в котором и видят всю науку» (*Страхов Н. Н.* Об основных понятиях... С. 252).

<sup>40</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 106.

<sup>41</sup> Там же. С. 188.

<sup>42</sup> Там же. С. 95.

<sup>43</sup> Подробнее см.: *Гаврюшин Н. К.* Критика космизма Н. Н. Страховым // Из истории авиации и космонавтики. Вып. 30. М.: ИИЕТ АН СССР. 1976. С. 46–54.



*метафизики* — не *jeden künftigen* и не «всякой возможной», а вполне конкретной, занимавшей множество умов в середине XIX столетия — метафизики атомов и пустоты, «существ выше человека»...

Страхова можно считать последовательным сторонником принципа *ἐποχή*, метафизической воздержанности, но все же не скептицизма. Его положительные метафизические утверждения весьма немногочисленны и даже скупы, ибо их смиряет сознание ограниченности чисто рассудочного пути миропознания и неявное предпочтение метафизических *предчувствий* и *настроений*, лейтмотивы которых — антропоцентризм и органицизм.

Но в гораздо большей мере Страхов сосредоточен на методологии, на выявлении основных понятий научного мышления. Его любимая проблематика по сути дела ближе всего к аристотелевским категориям, трансцендентальной эстетике Канта, логике Гегеля.

В письме к Розанову от 16 октября 1890 г. он сообщает о работе над статьей «О законе сохранения энергии» — «все на тему *о времени, числе и пространстве*»...<sup>44</sup> Эта проблематика занимала его многие годы.

В русле своих категориальных штудий Страхов приходит к любопытным выводам относительно соотношения мышления и созерцания, которые сближают его с когда-то оставленными в стороне средневековыми мистиками, скажем, с Сен-Викторской школой.

«Идеал мышления, — пишет он, — бытие непреходящее, занимающее всю линию времени, т. е. вечное в обыкновенном, мыслительном значении этого слова. В сущности только такое бытие признается мышлением за истинно существующее. Так, физик признаёт вечные неизменные частицы-атомы, богослов — неизменное, вечное Божество. Вечность созерцательная и вечность мыслительная суть два различные

<sup>44</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 168. См. также С. 171.

представления. Одна есть всегдашнее настоящее и составляет как бы остановку течения времени; другая состоит из бесконечного прошедшего и бесконечного будущего, и представляет непрерывное и беспредельное течение времени. Мышление приходит к полному отрицанию созерцания, когда истинно существующим признаёт лишь свое вечное, продолжающееся без конца. Созерцание приходит к полному отрицанию мышления, когда истинно существующим признаёт лишь настоящее, существующее налицо»<sup>45</sup>.

«Вечность созерцательная» и «вечность мыслительная» — это попытка Страхова выявить краугольные дилеммы «метафизики всеединства», которая его так или иначе не могла не занимать. И этот его шаг очень напоминает движение мысли Л. П. Карсавина, который именно подобную метафизику попытался положить в основу своей историософии. Но Страхов явно так далеко не заглядывал... Скорее он готовился к ответу на вопрос: «когда времени больше не будет?». И вполне был готов сказать: именно тогда, когда мы сможем жить *созерцанием*, вести *vita contemplativa*...

От своих размышлений о *времени* Страхов вполне логично перешел к вопросу о *смерти*, который в христианском миропонимании неразрывно связывает *метафизику* и *исповедание веры*: «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»... И вот здесь, рассуждая как *натуралист* и *метафизик*, Страхов почему-то обходит *нравственную* сторону понимания смерти в христианстве».

«...Организмы, — пишет он, — должны быть понимаемы, как предметы существенно временные, то есть не как тела, но скорее как процессы. Притом, они суть процессы изменяющиеся, и, по тому самому, они ограничены во времени, имея начало и конец»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> *Страхов Н. Н.* Философские очерки. 2-е изд. Киев, 1906. С. 414. — [hrono.ru/proekty/metafizik/fk308.html](http://hrono.ru/proekty/metafizik/fk308.html).

<sup>46</sup> Цит. по: [hrono.ru/proekty/metafizik/fk308.html](http://hrono.ru/proekty/metafizik/fk308.html).

В этом Страхов видит их «преимущество» перед телами *неорганическими*. — «Смерть — финал оперы, последняя сцена драмы; как художественное произведение не может тянуться без конца, но само собою обособляется и находит свои границы, так и жизнь организмов имеет пределы. В этом выражается их глубокая сущность, гармония и красота, свойственная их жизни».

Невольно вспоминается «гимн смерти» Е. А. Боратынского:

О дочь верховного Эфира!  
О светозарная краса!  
В руке твоей олива мира,  
А не губящая коса.

Однако в метафизике Боратынского важную роль играет *будущий век*, в котором есть место для *неизменного* начала личности.

У Страхова же нет речи о будущем веке, о неподвластной времени *нравственной сущности*. У него человек в этой статье рассматривается просто как *совершенный организм*:

«Человек, как высший организм, представляет высший образец жизненного развития; у него эпоха зрелости обнаруживается ясно и определенно <...> Очевидно, организм достиг полного своего раскрытия; он не изменяется, он держится на этой высоте именно потому, что выше подняться уже не может. Так что, когда начинаются изменения, когда не останавливающееся движение жизни производит в организме новые явления, то эти новые явления уже не могут быть ходом вперед; они необходимо ведут к дряхлости и смерти».

Смерть — просто необходимый предел совершенствования организма... Но и сами организмы, понимаемые «скорее как процессы», по сути «бессубъектны», никакого *мета-физического*, сверхприродного начала не несут, не продуцируют, не способны *стяжать*... «В терпении вашем стя-

жите души ваша» (Лк. 21, 19) с этими рассуждениями никак не вяжется...

И никакого лейбницианства, никаких «семенных логосов» или «самости», которая в аналогичном контексте появится у Т. И. Райнова...

Но то, что Страхов опубликовал из своих размышлений о значении смерти, выражает далеко не полностью то, что он думал. А думал он постоянно, и не только головной была его мысль, а *экзистенциальной*, переживаемой всем существом. И об этом он писал Толстому: «О смерти часто думаю; давно уже живу как-будто в тени какого-то огромного крыла»<sup>47</sup>. «Каждый день думаю о смерти, и так ясно мне, как она подходит все ближе и ближе. Хотелось бы еще написать о естественных науках и о том неведомом Боге, который всегда к нам близок»<sup>48</sup>.

Смерть — *предел самоопределения*, и Страхов надеется его достичь пером, вербально, высказавшись окончательно относительно *естественного Богопознания*. Только так и можно понять его слова.

Кстати, в письме от 22 августа 1886 г. Страхов прямо говорит о своих планах: «Я был бы совершенно доволен, если бы удалось мне написать еще книгу, последнюю, о том, как искать Бога, как все делать во славу Божию и всякое познание направлять к познанию Бога»<sup>49</sup>. Характерно, что это намерение высказано спустя месяц после знакомства Страхова с архивными отрывками Данилевского, которые представляли собой «нечто вроде *естественного богословия*, но без сомнения очень остроумное, блестящее строгостью и определенностью мысли»<sup>50</sup>.

Однако самое замечательное — предшествующее этим высказываниям свидетельство Страхова о своих личных

<sup>47</sup> Толстовский музей. II. С. 406.

<sup>48</sup> Там же. С. 311.

<sup>49</sup> Там же. С. 335. Как это сродни исканиям архим. Феодора (Бухарева)!

<sup>50</sup> Там же. С. 333.

переживаниях в связи с кончиной Н. Я. Данилевского, в которых он осознал значимость давно ему, конечно, известной максимы: *memento mori*.

«Ужасно меня поразила смерть Н. Я. Данилевского, — пишет Страхов Толстому 8 декабря 1885 г. — Я был тогда болен, и с удивительной ясностью почувствовал ничтожество жизни. Если не половина, то треть этой жизни для меня исчезла. Мои привычки, книги, мои планы и надежды — мне опротивели, как чистая глупость; на несколько дней я получил способность плакать и ничем не волноваться. Сошло на меня спокойствие, которое стало наконец открывать мне новый, лучший взгляд на вещи. И пожелал я, чтобы оно навсегда у меня осталось, и с горем чувствую, что уходит оно по мере возвращения здоровья и беспамятства, в котором мы всегда живем. Могила подходила ко мне близко, была у самых ног; а теперь я опять вижу ее далеко в тумане. Нет, напрасно люди жалуется на горести, когда так легко забывают уроки этих горестей и возвращаются к своим пакостям. Дай Бог мне еще пожить и потерпеть; может быть, не останусь я до конца таким гадким, как теперь»<sup>51</sup>.

Здесь Страхов существенно ближе к евангельскому «в терпении вашем стяжите души ваша», нежели в предложенной им широкой публике статье о значении смерти...

И именно в *письмах* он откровеннее указывает на важнейшую задачу обдумываемой им *метафизики* — уловить связь *органического, естественного с нравственным, сверхприродным*.

«Наша душевная жизнь, — пишет он Толстому 11 декабря 1886 г. — очевидно вполне сливается с органической. И та, и другая состоят в каком-то непрерывном изменении. Как наши мысли и чувства непременно преходящи, не могут остановиться неподвижно, а, по самой своей природе, текут и обновляются, так точно происходит и органическое развитие. Нет сомнения, что одно составляет условие другого. Как-будто кто-то стремится создать самые подвижные су-

<sup>51</sup> Там же. С. 328.

щества, такие, что их подвижность равнялась бы течению мышления. Но, в то же время, мысль есть ведь [нечто единое и] то, что изо всего существующего, обладает наибольшим единством и не изменяющимся от времени тожеством. Так и организм — есть нечто сосредоточенное и сохраняющее в себе все прошлое. Правы Шеллинг и Гегель, когда говорят, что в нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором корень всего бытия. Я готов сказать, что всякая жизнь происходит непосредственно от Бога, что Бог одинаково растит (!) и мелкую травку и душу величайшего человека. В этом росте и во всякой жизни соблюдаются известные законы, как соблюдаются неизменно и все законы физические; но это не есть стеснение, а наоборот, пособие и необходимое удобство. Так человек не может подняться до 5-го этажа иначе, как шагая по лестнице, но это не значит, что лестница его стесняет, и нелепо воображать (как думают материалисты), что сама лестница есть причина, подымающая на высоту.

Конец же и цель всякого развития есть Бог, то самое, что есть и его источник. Все это у меня еще не совсем ясно, хотя крайние точки уже стали для меня совершенно незыблемыми. Все из Бога исходит и все к Богу ведет и в Боге завершается. Мы в нем живем и движемся и существуем.

Вот, бесценный Лев Николаевич, немножко моей метафизики, и она сходится с Вашею в мысли о господствующем значении сознания. И я думаю, что сознание есть “высшая сила мира”»<sup>52</sup>.

В этом метафизическом кредо можно только угадывать пространство для самых робких побегов *персонализма* (который и славянофилы не очень жаловали) и чаяния «инога неба и иной земли». И отправляясь от него, Страхову, конечно, вряд ли было удобно строить какую бы то ни было *историософию*. Но спор о концепции Н. Я. Данилевского, в котором он принял живейшее участие, заставляет пред-

<sup>52</sup> Толстовский музей. II. С. 341.

полагать, что определенные историософские симпатии у него все-таки были.

## Нравственный эсхатологизм и апофатическая историософия

С *историей* вообще у Страхова складывались довольно противоречивые отношения. Так, мы уже замечали, что он декларировал важность изучения *истории наук*, хотя сам обращался к этой сфере не особенно часто, да и то больше в публицистических целях. *Гражданская история* занимает его никак не больше, хотя он и оставил вдохновенный панегирик Н. М. Карамзину, который, несомненно, заслуживает внимательного прочтения<sup>53</sup>.

Поводом для этого сочинения, стилизованного в духе сентиментализма, послужили холодно-неприятные высказывания о Карамзине со стороны либерального историка А. Н. Пыпина.

Страхов в ответе Пыпину в значительной мере ставит акцент на своем, глубоко лично-эмоциональном восприятии автора «Истории Государства Российского», и вообще делает ряд исповедальных признаний, связанных с порой своего обучения в Костромской семинарии.

Она располагалась в старинном монастыре XV века, и ее воспитанники «жили, так сказать, постоянно и со всех сторон окруженные Историею». Здесь Страхов и начал читать Карамзина.

«...Я вам открою, — пишет он в статье «Вздых на гробе Карамзина», — что я воспитан на Карамзине, что мой ум и вкус развивался на его сочинениях. Ему я обязан пробуж-

---

<sup>53</sup> Хороший пример такого прочтения — статья: *Ольхов, П. А.* Здравый смысл и история: Заметки к полемической эпитафии Н. Н. Страхова «Вздых на гробе Карамзина» // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 125–132.

дением своей души, первыми и высокими умственными наслаждениями».

Карамзин для Страхова — «великий писатель, создатель русской истории, зачинатель нового периода нашей литературы», обладающий редкими нравственными качествами. Он — «человек несравненный по мягкости и благородству души, друг царей, но верноподданный России»<sup>54</sup>.

В стихах Страхов «подражал Державину», но его «отрадою и утешением», «властителем дум и чувств» был, конечно, Карамзин.

«С какою жадностию, — признается Страхов, — я читал и перечитывал его «Вестник Европы»! Уверяю вас, что ни одна книжка нового «Вестника Европы», издаваемого под редакцию г. Стасюлевича, не возбуждала во мне и тени того восторга, с каким я поглощал напечатанные на пухлой синеватой бумаге книжки Карамзинского журнала. «Письма русского Путешественника» действовали на меня как самая животрепещущая новость; «Марфа Посадница» была недосягаемым образцом поэзии, благозвучия, красноречия; первый том «Истории Государства Российского» я знал почти наизусть. Словом, Карамзин на меня действовал так, как будто я был его современником; я могу сказать, что пережил, перечувствовал на себе самом переворот, совершенный им в русской словесности, то невыразимое обаяние, которым этот великий писатель некогда покорила себе все умы и сердца».

В Карамзине Страхов видит сознательного представителя эпохи величия и устойчивости Российской Империи. «Если бы для Карамзина не было делом несомненным, что Россия была счастлива во время его юности, то он иначе смотрел бы на ее историю и едва ли бы сделал из этой истории цель всей своей жизни».

Именно эта екатерининская эпоха воспитала в нем подлинного патриота, разделяющего умозрительные интересы

<sup>54</sup> *Страхов, Н. Н.* Вдох на гробе Карамзина: (письмо в редакцию «Заря») // Заря. 1870. № 10, отд. II. С. 202–232.



Запада, но хранящего верность идеалам Отечества. «Вот человек, который посетил чужие края — и однако же любит свою родину прежнюю пламенной любовью; он беседовал с первыми умами Европы — и однако же умственные интересы Москвы имеют для него ту же кровную драгоценность; он украшен всею глубиною и тонкостию тогдашнего образования, и однако же он вполне русский, русский до мозга костей. Какова сила, каково притяжение русской жизни! Какая способность взять у Запада много, очень много — и не отдать ему ничего заветного!».

Именно эта *самостоятельность* мысли ставит Карамзина в глазах Страхова «выше Сперанского, который без раздумья и колебания отдался французской системе!».

И, конечно же, понимание России как *целостного организма* Страхов искренне разделяет с Карамзиным.

Историк руководится в своей «Записке о Древней и Новой России» «не какими-либо отвлеченными понятиями, определенными целями, а только живым инстинктом, только сильным, хотя неясным сознанием положения своего народа, непосредственным чувством, и он *указывает не на то, что следует делать, а только на то, чего делать не следует. Это превосходный пример того консерватизма, который принадлежит к самой сущности всякой жизни* (выделено мною. — Н. Г.). Живое не дает себя резать безнаказанно; живое дает под ножом кровь и испускает крики. Такое явление очень досадно многим умным людям, но я нахожу его прекрасным и думаю, что было бы хуже, если бы жизнь не чинила никакого отпора этим умникам. Как человек, которого жизнь тончайшими нервами связывалась с жизнью народа, Карамзин оказался упорным консерватором и ничем другим он и не мог оказаться»<sup>55</sup>.

Итак, Страхов в весьма широком смысле — *карамзинист*... Также при отдельных частных разногласиях он заявляет

<sup>55</sup> Там же. С. 202–232.

себя сторонником *славянофильства*, и, конечно, историософию А. С. Хомякова изучал очень внимательно.

4 мая 1871 г. Страхов пишет Ф. М. Достоевскому: «С большим нетерпением жду я выхода 3-го тома Хомякова (Записки о Всеобщ. Истории) <...> Примусь серьезно изучать его взгляды на историю; что-то он хотел сказать?»<sup>56</sup>.

«Хомяков мне очень нравится, — делится Страхов спустя два года своими впечатлениями с Л. Н. Толстым, — хотя я еще мало читал его, чтобы произнести суждение. Какое живое понимание жизни народов! Как выставлены Славяне! Но книга загромождена сомнительною ученостию и бесконечными отрывочными гипотезами»<sup>57</sup>.

Впрочем, в дальнейших его работах и письмах никаких заметных следов изучения хомяковских взглядов найти не удастся. Зато уже начиная с письма Ф. М. Достоевскому от 24 ноября 1868 г. просматривается то важное значение, которое Н. Н. Страхов придает историософским взглядам Н. Я. Данилевского.

«Самое капитальное произведение, намеченное для журнала<sup>58</sup>, — это ряд статей Ник. Яковл. *Данилевского*, которого Вы вероятно помните по истории 47–48 годов и по ссылке в Вятку. Он теперь действ. с. советник и в первый раз выступает на поприще литературы с рядом статей Россия и Европа. Это — целое учение, славянофильство в более определенных и ясных чертах»<sup>59</sup>.

В другом письме Страхов вносит еще одно уточнение: «он тот самый фурьерист, которого вы помните»<sup>60</sup>. Изначальный *фурьеризм* Данилевского важен не только его социалистическим идеалом, но в первую очередь космическим

<sup>56</sup> Письма Н. Н. Страхова Ф. М. Достоевскому / Публикация А. С. Долинина // Шестидесятые годы. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1940. С. 272.

<sup>57</sup> Толстовский музей. II. С. 28.

<sup>58</sup> «Заря». — *Н. Г.*

<sup>59</sup> Письма Н. Н. Страхова Ф. М. Достоевскому. С. 260.

<sup>60</sup> Там же. С. 261.

масштабом историософской парадигмы — Фурье, как известно, связывал социальные процессы на Земле с солнечной активностью и движением галактик. Так что *органический* взгляд на субъекты исторического процесса связан у Данилевского не только с занятиями биологией<sup>61</sup>.

Достоевский сразу почувствовал, что сочинение Данилевского — это «будущая настольная книга всех русских людей надолго», и он был озабочен вопросом, как она отразит сущность русского призвания, «которого начало заключается в нашем родном православии»<sup>62</sup>. Страхов отвечает ему: «Православие у Данилевского будет, хотя, я подозреваю, у вас оно должно представляться в ином виде, как у художника. Данилевский не касается прямо содержания, а только указывает историческое значение нашего исповедания»<sup>63</sup>.

Наконец, в письме от 4 мая 1871, выше уже цитированном в связи с Хомяковым, Страхов еще раз свидетельствует о своей готовности *принять* концепцию Данилевского:

«Конечно, — пишет он, — очень грустно то уродливое развитие, которое мы переживаем. Едва ли не прав Данилевский, что поправить нас может только борьба с Европою, море крови, всяческие битвы и потрясения. Мне иногда кажется, что самые светлые умы подверглись заразе. Обожание прогресса, чрезмерное уважение к уму, к знанию, весь склад, все привычки мысли — как Вы все это вырвите и очистите? Чувствуя, что Запад падает, мы однако же едва ли понимаем, где корень этого падения. Римляне когда-то жаловались, что вся беда от греков. Но наше положение хуже, потому что до сих пор нельзя даже утвердительно сказать, что Россия не есть

<sup>61</sup> См. также: *Шитихин П. П.* Сравнительный анализ историософских взглядов Н. Я. Данилевского и Л. Н. Гумилева. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2012. С. 22 сл.

<sup>62</sup> *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 29. Кн. I. Л.: Наука, 1986. С. 36.

<sup>63</sup> Письма Н. Н. Страбова Ф. М. Достоевскому. С. 263.

Больной расслабленный колосс»<sup>64</sup>.

В дальнейшем Страхову пришлось потратить немало сил на защиту концепции Данилевского, хотя порой это мешало его собственным планам.

В самом начале спора с Вл. Соловьевым о книге «Россия и Европа» Н. Н. Страхов писал Льву Толстому: «Всего меньше меня радует полемика с Соловьевым, и право, не я виноват. После своей второй статьи — в марте в *Вестн. Европы*, он был у меня, и я попробовал хоть в разговоре добиться от него определенности. Невозможно! Он весь в общих фразах, и в целый вечер я едва успел добиться, что он указал на два места, у меня и у Данилевского, с которыми он не согласен. А то он согласен *вообще*, и начинает много говорить, но ничуть не о том, что высказано его противниками. Я ему сказал, что у него нет никакого определенного взгляда на историю, он отвечал, что думает его скоро написать»<sup>65</sup>.

Но какие *определенные* взгляды на историю были у самого Страхова? Выше мы цитировали его слова: «Для человека, ищущего спасения своей души, для того, кто глубоко погружен в вопросы нравственности, *история исчезает* или является не в том виде, как обыкновенно... В той или иной степени мы всегда *отрекаемся от мира*, когда начинаем искать Бога»<sup>66</sup>.

Историософия Страхова изначально отступает перед его *нравственным эсхатологизмом*. Причем эсхатологизм его принципиально не визионерский, не пророческий, без «всадников Апокалипсиса», а исключительно *совестный*.

Вл. Соловьев мог писать нечто в духе Иоахима Флорского, ему принадлежит вполне историософская «Повесть об Ан-

<sup>64</sup> Там же. С. 272. Последняя строка — цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Бородинская годовщина».

<sup>65</sup> Толстовский музей. II. С. 377–378.

<sup>66</sup> *Страхов Н. Н.* Взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского // *Русский Вестник*. 1894. Октябрь. С. 136–138. Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. М.: АГРАФ, 2000. С. 84–85.

тихристе», Страхов же от подобных конструкций заведомо дистанцировался. И вообще, как это ни покажется неожиданным, *сторонником* идей Н. Я. Данилевского вполне логично было бы стать именно автору идеи *Богочеловечества*...

Какая *общая* платформа могла быть у Страхова и Соловьева в отношении концепции Н. Я. Данилевского, если бы политические мотивы не развели их по разные стороны баррикад?

Должен (согласно целям Провидения) образоваться в конкретных земных условиях такой *тип (цивилизационной) деятельности*, который осуществит максимальную полноту жизни, единения разума и всех творческих сил. Он по праву может быть назван *Богочеловечеством*, путь к которому Соловьев рисовал изначально внешне-организационный, через единение властей Папы Римского и Русского императора, В. Ф. Одоевский видел его в развитии *науки инстинкта*, а Данилевский и Страхов в выражениях более осторожных говорили о том, что он должен явиться *органически*, в пространстве *русского мира*.

Но в такой категорической форме ни Данилевский, ни Страхов не высказывались, разве что только *подразумевали*.

Страхов вообще от строгих догматических утверждений старался воздерживаться, и в историософии Данилевского ему больше импонировала *интенция*, нежели законченная *система*. Может быть, именно поэтому он не раз признается в своих письмах, что защита Н. Я. Данилевского для него является тяжким бременем, отвлекающим от собственных трудов.

В письме к Л. Н. Толстому от 20 сентября 1890 он признается: «Сказать по правде, мне очень тяжело так долго хлопотать о Данилевском, но так выходит, что нельзя бросить дела»<sup>67</sup>. А в другом письме, скорее произвольно, он проговаривается, что темы Данилевского — *не его заветные*:

<sup>67</sup> Толстовский музей. П. С. 414.

«Теперь я уже кончил свои хлопоты с умственным наследием Данилевского и принимаюсь за свои темы — о времени, числе и пространстве, и еще о законе сохранения энергии»<sup>68</sup>.

Теория науки, методология, метафизика — это Страхову было все-таки ближе. Он не столько *разделял* взгляды Данилевского, сколько сочувствовал их автору, а главное — никак не мог принять аргументов противоположной стороны.

«Велика была бы для меня радость, — писал Страхов В. В. Розанову 4 июля 1893 г., — если бы кто взял на себя определить отношение книги Рюккерта к книге Данилевского. Мне непременно предстоит это дело, но не могу Вам выразить, какую лень я чувствую при этой мысли. Эти две книги не имеют между собой ничего общего; Рюккерт пускается во всякие рассуждения, но не держится никакой определенной мысли; мельком он говорит о типах, но это не те типы, какие у Данилевского. Если рассматривать зачатки мысли о национальностях в истории, то нужно бы взять 1) Гердера, 2) Шеллинга и Гегеля, 3) Вильгельма Гумбольдта. Тут везде можно указать, что *человечество* все больше и больше оказывается отвлеченным понятием, а реальность народностей выступает все яснее»<sup>69</sup>.

Страхов не вспоминает здесь об «Основаниях новой науки об общей природе наций» Джамбаттисты Вико, о славянском мессианизме А. Мицкевича и Хёне-Вронского, даже о «Русских ночах» В. Ф. Одоевского, предваривших построения Н. Я. Данилевского. Ему просто важно было «снять» навязчивое сближение последнего с Риккертом, а положительное развертывание этой концепции и ее ближайшее родство для него живого интереса не представляли. «Органичность» русского мира для Страхова была несомненной, а вот разного рода дискурсивные конструкции вокруг этой темы он принимал скорее условно.

<sup>68</sup> Толстовский музей. II. С. 400.

<sup>69</sup> Цит. по: *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. С. 235–236.

Достоевскому о своих спорах с Данилевским Страхов сообщать не стал. Толстому же он писал, что часто подолгу дискутировал с Данилевским «об атомах, о жителях планет, о началах нравственности»<sup>70</sup>, а и не раз прямо давал понять, что в философском плане видит у автора «России и Европы» некую существенную *ограниченность*.

«Я вам писал, — рассказывает он Толстому в письме от 21 апреля 1877 г. — о наших беседах; каждую неделю мы шесть часов сряду с глазу на глаз толковали о философии, и он уехал, купивши себе философскую книжку (Фихте младшего *Теизм*) и собираясь читать мой перевод Куно Фишера. Тут я мог вполне измерить и умственные силы и *степень серьезности* своего приятеля, и, признаюсь, очень разочаровался. Не мало значит, конечно, десять или пятнадцать лет, проведенные в занятиях одним садоводством. Очевидно, его самолюбие было затронуто тем, что оказалась область мысли, ему недоступная; но он самым ребяческим образом упирается и собирается читать философов, чтобы убедиться, что философия пустяки. При этом он мил, как дитя, но и настолько же серьезен»<sup>71</sup>.

В письме от 28-го сентября 1878 г., развернуто процитировав соображения Н. Я. Данилевского по поводу своей книги «Об основных понятиях психологии», Страхов замечает: «Но вы видите, что понятие *сознания* для этого умнейшего человека совершенно недоступно. Это очень странно, и я даже этого не ожидал. Впереди он пишет, что научился из моей статьи понимать *Cogito ergo sum*. Но для Стасова и это непонятно. И вот источник бесконечных разногласий между людьми, источник философских школ и разных исторических событий; вот вам и Дарвин, материализм,

<sup>70</sup> Толстовский музей. Т. II. С. 19.

<sup>71</sup> Там же. С. 113. Ниже к «аналогичным» явлениям Страхов причисляет «спиритизм, нигилизм, Тургенева с его *Новью*, Мещерского с *Гражданином*, Достоевского с *Дневником* (!), наконец, Вл. Соловьева (!!)

спиритизм, четвертое измерение, и Соловьев, и Гартман, и т. д.»<sup>72</sup>.

Тем паче не мог Страхов надеяться встретить у Данилевского глубокое понимание христианства. Толстой же для него — образец разумения веры, носитель *святости*<sup>73</sup> и русского духа... «Когда русского царства не будет, новые народы будут по «Войне и миру» изучать, что за народ были русские»<sup>74</sup>.

Порой Страхов начинает сомневаться в верности концепции Данилевского, его захватывает типичная для эпохи вера в *нравственный прогресс*. В письме от 2 января 1891 года он делится с Толстым следующими соображениями: «Таким образом, все смягчается, все начинают понимать, что худой мир лучше доброй ссоры <...> Даже предсказание Данилевского, что Европа вздумает задавить Россию, теперь не кажется мне таким вероятным»<sup>75</sup>.

В какой-то момент в Германии он вообще вышел из противостояния *Россия* и *Европа*, и признается Толстому: «Странные впечатления. Баварцы (в Байрейте, в Мюнхене, в Штутгарте) показали мне такими добрыми и милыми людьми, что кажется люблю их больше русских и охотно бы там остался. Вообще, я три месяца чувствовал себя космополитом, и вернувшись домой до сих пор не привык к патриотизму, вероятно охладел к нему навсегда. Как хорошо смотреть на каждого человека как на брата и не разбирать, какого он племени и закона»<sup>76</sup>.

<sup>72</sup> Толстовский музей. II. С. 187.

<sup>73</sup> «Напряжение Вашей духовной жизни, — пишет он Толстому, — постоянно меня изумляет, с первого нашего знакомства <...> В Ясной Поляне возможны всяческие человеческие бедствия, кроме одного — невозможна скука, потому что центр этого мира — человек непрерывно растущий душою. И смысл этой жизни я не могу иначе назвать, как *святостью*; это культ чистоты, простоты, добросовестнейшее и непринужденнейшее служение высшим целям человека». — Там же. С. 85.

<sup>74</sup> Там же. С. 27.

<sup>75</sup> Там же. С. 421

<sup>76</sup> Там же. С.316.



Именно в это время, в Эмсе, Страхов, по его словам, «начал преважное исследование *о времени, числе и пространстве*»<sup>77</sup>. — *Метафизика* перевесила *историософию*... И для Страхова это было вполне логично.

Конечно, он время от времени обращается к проблемам истории, но скорее по случаю. В 1878 г. он задумал написать «Об истории» — «маленький очерк»<sup>78</sup>. Вскоре статья получает название «Главная задача истории». В ней его «манит возможность высказать немножко свои нравственные взгляды»<sup>79</sup>.

Видимо, именно ей он порой дает другие названия. Так, он собирался написать для С. А. Юрьева в «Русскую мысль» статью под названием «Задача истории»<sup>80</sup>. А в письме к В. В. Розанову от 7 ноября 1893 г., Страхов сообщает, что пишет [статью] «О задачах философии истории»<sup>81</sup>. То же ли это сочинение, что и «Главная задача истории», мы с уверенностью сказать не можем, хотя скорее всего дело обстоит именно так.

Материалы к статье «Главная задача истории», опубликованные посмертно<sup>82</sup>, позволяют, во всяком случае, судить, в каком направлении он собирался развивать свои мысли. Оно может быть охарактеризовано как *методологическое*, что и не удивительно. Много сил посвятив изучению «методы» естественных наук, Страхов решил высказаться на ту же тему и относительно гуманитарных. *Философию истории* и какие-либо аллюзии на ее связь с *метафизикой* здесь можно угадывать только с большой условностью.

Тем не менее, почти в самом начале этого текста мы встречаем противопоставление *истории* как формы памя-

<sup>77</sup> Там же. С. 318.

<sup>78</sup> Там же. С. 193.

<sup>79</sup> Там же. С. 196. Ср. Там же. С. 214, 217, 232.

<sup>80</sup> Там же. С. 232

<sup>81</sup> Там же. С. 237.

<sup>82</sup> *Страхов Н. Н.* Главная задача истории // Исторический вестник. 1901. Т. 83, № 3. С. 1012–1020.

ти — *смерти*, однажды уже трактованной Страховым чисто положительно, как предел совершенствования организма. Здесь же *история* по сути выступает как *надприродная*, т. е. *мета-физическая* оппозиция *смерти*.

«Смерть и забвение, — пишет Страхов, — вот участь всего живого и всякого душевного проявления. Но человек вооружается против закона времени; он хочет, чтобы люди и народы с их судьбами, мыслями и чувствами вечно жили в нашей памяти <...> Откуда это желание? Очевидно, корень его заключается не в искании какой-нибудь пользы, не в любви и благодарности к предкам, одним словом, не в каком-нибудь побуждении настоящей минуты и нашей личной жизни, а в естественном действии наших способностей и в том значении, которое может иметь это действие. Мы обладаем способностью памяти, мы умеем *помнить*, а потому и желаем помнить»<sup>83</sup>.

При всей незавершенности формулировки видно, что Страхов не только противопоставляет историю *смерти* и *закону времени*, но и, верный своей критике утилитаризма, подчеркивает ее *совершенно свободный*, «незаинтересованный» характер. Она не «служанка политики» или какой-либо личной выгоды. Она относится к естественным действиям наших способностей, но не «физиологических», а составляющих — позволим себе уточнить — *образ Божий* в человеке.

Однако, в отличие от математики или химии, «*история еще не есть наука*». В ней слишком много фальши, догадок, выдаваемых за бесспорную истину.

«Когда мы читаем простодушную летопись монаха или записки частного человека о своей жизни, мы часто бываем чрезвычайно довольны — очевидно потому, что простые и ясные требования, которыми задавались эти писатели, выполнены ими почти в совершенстве. Но читая ученые сочинения об истории, мы обыкновенно поража-

<sup>83</sup> Страхов Н. Н. Главная задача истории. С. 1013.

емся ужасною несоразмерностью между задачами и самого автора и теми, которые он в нас возбуждает, с одной стороны, и чрезмерно слабым и неправильным выполнением этих задач, с другой»<sup>84</sup>.

Чтобы избежать подобной фальши, надо обратиться к *методологической* проблематике. «Мы предполагаем, — продолжает Страхов, — что возможно открыть цель, к которой стремится эта наука<sup>85</sup>, и что есть определенные и ясные пути, по которым следует идти к этой цели. Отыскивая эту цель и эти пути, мы, очевидно, будем стараться найти не временные, а *всегдашние* черты этой умственной сферы»<sup>86</sup>.

Правда, «основные приемы ума» Страхов, как мы помним, уже изучал на материале естествознания, поэтому ожидать здесь каких-то новых открытий не приходилось, и он, наверное, сам это чувствовал.

Тем не менее, о *цели* истории он высказался достаточно ясно. «История есть изложение судеб человечества. Мы так уже привыкли к отвлеченности, что для нас легко и даже неизбежно брать предмет истории в этой его общности и целостности. Мы берем все человечество как нечто единое и задаемся мыслью изобразить его развитие от начала и до настоящей минуты. Мало того: по естественному течению мысли мы задаем себе вопрос о будущем, куда идет и к чему приведет это развитие. Из рассказа о минувшем история часто переходит в предсказание о будущем и таким образом захватывает весь возможный объем своего предмета»<sup>87</sup>.

Здесь самое время поинтересоваться, судьба человечества в ее изложении Библией — от *Книги Бытия* до *Апока-*

---

<sup>84</sup> Там же. С. 1014.

<sup>85</sup> Отвергнув выше *утилитаризм*, Страхов все-таки не решается сразу расстаться и с *целеполаганием*, хотя «Критику способности суждения» не мог не знать. Сравнив историю как *свободную деятельность с искусством*, он, конечно, пошел бы по этому пути до конца...

<sup>86</sup> *Страхов Н. Н.* Главная задача истории. С. 1015.

<sup>87</sup> Там же.

*липиса* — это история или притча? Есть ли метафизический аспект начала и конца истории? Этих вопросов бывший семинарист не ставит. Он только констатирует, что «созерцание судеб человечества в его целом есть дело невообразимо-трудное, если не невозможное», поэтому лучше избегать амбициозных схем, мириться с «таинственной загадочностью истории»<sup>88</sup>.

За этой незавершенной экспозицией следует еще несколько отрывочных замечаний, наиболее важные из которых следующие:

Привлекательность истории состоит в том, что к ней «можно относиться чисто созерцательно, чего нельзя к современным событиям». В истории Страхов ищет «постоянного, неизменного, вечных сил и законов», а потому считает «менее существенным все прогрессирующее». Нравственная природа как *неизменная* для него «важнее, чем умственная», «поэзия не прогрессирует сравнительно с наукой, следовательно, важнее науки»<sup>89</sup>.

Так что, решимся резюмировать эти тезисы, *история — это школа возвращения к вечности*. *Historia est magistra vitae...* А учит она, между прочим тому, что *органической* смены одной эпохи другою — нет, а есть *подавление* незрелых начинаний другими. «Естественная смерть есть такое же редкое явление в истории, как и в неразумной природе»<sup>90</sup>.

Иными словами, то, что Страхов писал в статье «Значение смерти», он здесь «диалектически» отвергает...

Пытаться после этого выявить историософские мотивы в таких литературно-критических сочинениях Страхова, как «Ход нашей литературы, начиная от Ломоносова», дело заведомо неблагодарное, ибо поэзия, по его убеждению, некоторым образом «вне времени», а история все-таки именно в нем и *о нем...*

<sup>88</sup> Страхов Н. Н. Главная задача истории. С. 1016.

<sup>89</sup> Там же. С. 1017.

<sup>90</sup> Там же.

В итоге остается констатировать, что основной мотив философской деятельности Страхова — это прежде всего *аскеза ума*, но не положительная метафизика, историософия и тем паче *идеология*. Его *критика Запада* не предполагает выдвижения альтернативы, сравнимой хотя бы с той, что намечена в «Русских ночах» кн. В. Ф. Одоевского...

Страхов хорошо знал, что *проповедь, идеология* как форма догматически-утвердительная — не его путь... «...До проповеди может быть я никогда не дойду, — писал он Толстому, — хотя буду стараться»<sup>91</sup>. Но постепенно он все больше убеждался, что в нем самом «мало деятельности»<sup>92</sup>, — в отличие от нигилистов и революционеров. «В них жива жажда деятельности, и они с радостью хватаются за указываемые им цели. А мы, консерваторы, славянофилы и т. п. — мы только знаем, чего не делать»<sup>93</sup>.

2013

---

<sup>91</sup> Толстовский музей. II. С. 43.

<sup>92</sup> Там же. С. 70.

<sup>93</sup> Там же. С. 72.

---

## О богословском персонализме В. И. Несмелова

На рубеже XIX–XX вв. в Казанской духовной академии встретились и вели наедине долгие беседы два богослова, в центре внимания которых была философская антропология — профессор Виктор Иванович Несмелов и будущий митрополит Антоний (Храповицкий). Один искал путь к раскрытию «загадки о человеке» через понятие *сознания*, другой ставил в центре своего внимания тему *воли*. Когда в 1898 г. Несмелов опубликовал первый том своей «Науки о человеке», Антоний написал о нем яркий отзыв.

По его мнению, развернутое здесь доказательство бытия Божия «следует прямо назвать *Несмеловским*, как существует доказательство Декарта или Канта»<sup>1</sup>. Несмелова он считает *истинным философом*, который только и может «в ясных положениях формулировать смутные интуиции общечеловеческого сознания».

Антоний настаивает, что философское и нравственное учение В. И. Несмелова «вполне согласно с Православною Церковью не в смысле только отсутствия враждебных ее

---

<sup>1</sup> *Антоний (Храповицкий)*. Новый опыт учения о Богопознании // Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1994. С. 21.

учению мыслей, но в смысле попредметного совпадения с учением св. Писания и Предания». И даже в стиле изложения Несмелова казанский ректор слышит «своего рода *философскую музыку*»<sup>2</sup>...

\* \* \*

Задачу *научно-философского* раскрытия христианского учения Несмелов поставил перед собой еще в период работы над магистерской диссертацией «Догматическая система Григория Нисского» (1887). Его тогда интересовало, как именно и насколько св. Григорий «успел сделать христианское богословие научно-философским и древнюю философскую науку христианской»<sup>3</sup>. Особенно подробно он останавливался на учении св. Григория о врожденности богосознания как внутреннем доказательстве бытия Божия, рассматривая его в контексте взглядов других церковных авторов первых веков. Именно это учение будет в дальнейшем играть центральную роль в становлении его собственной богословской доктрины.

Встреча и общение с профессором В. А. Снегиревым (1841–1889), выпускником Нижегородской духовной семинарии, помогла существенно укрепить и уточнить научно-богословскую программу Несмелова. Как рассказывает он сам, в представлении Снегирева ключом к загадке человека было понятия *сознания*, которое он порой прямо отождествлял с *жизнью*. «Дух, — писал Снегирев, — можно мыслить только как чистую энергию, деятельность которой и жизнь есть сознание и только сознание»<sup>4</sup>.

Психология Снегирева, согласно Несмелову, «была преимущественно психологией живой личности», а понятия *сознания* и *личности* находились у него в ближайшей связи.

---

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 623.

<sup>4</sup> Снегирев В. А. Учение о сне и сновидениях. Казань, 1886. С. 301.

*Личность* «была центральным пунктом, от которого выходили и к которому снова возвращались все психологические рассуждения Вениамина Алексеевича <...> Во всех душевных явлениях он видел одну и ту же действующую личность, вместе — мыслящую, чувствующую и волящую, словом — живую человеческую личность, как она действительно существует и непосредственно каждым сознается и познается»<sup>5</sup>.

Итак, изначально в контексте изучения богословского творчества св. Григория Нисского, а затем в живом общении с В. А. Снегиревым прокладывается Несмеловым собственный путь к богословскому персонализму — сперва путем изучения сознания и самосознания, выявляя в них организующую роль понятия *Я*, его *свободы*, а отсюда — к Богу как Абсолютной Личности и ее образу и подобию — творческой личности человека.

Первые главы «Науки о человеке» — это своего рода «феноменология духа», но, в отличие от гегелевской, гораздо более узкая по своим задачам. Знакомство Несмелова с сочинениями Гегеля было вряд ли глубоким — он преимущественно вел внутренний диалог с Кантом и Фихте, но, тем не менее, интересовался и Морицем Каррьером (1817–1895), который эволюционировал от гегельянства в сторону спекулятивного теизма и персонализма. В одном из ключевых мест своего труда Несмелов подробно пересказывает его определение понятия *личность* по книге «Нравственный миропорядок»<sup>6</sup>. Так что влияние немецкой философии на становление богословского персонализма Несмелова отрицать не приходится.

Сознание, по Несмелову, это не пассивное отражение событий, а творческий процесс, не «освещение душевных явлений, а формация их». Главная роль здесь принадлежит

<sup>5</sup> Несмелов В. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный Собеседник. 1889. Май. С. 117.

<sup>6</sup> *Carriere Moritz*. Die Sittliche Weltordnung. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877.



нашему Я. «В Я дух становится субъектом воли, в Не-Я мир делается объектом представления», а затем «в новом процессе объяснения своей воли производит еще новое разложение, отделяя волю, как свое действие, от себя самого, как от носителя воли», и, в конечном счете, становится «субъектом не одной только воли, а всех вообще явлений сознания, и потому для всех этих явлений централизующим пунктом делается одна и та же идея Я»<sup>7</sup>.

Здесь со всей остротой встает вопрос о понятии *свободы*, стоящей *над* механизмом внешних причин. Она безусловно связана с *сознанием* и есть «продукт психического развития человека». Однако как возникает идея свободы, Несмелов говорит не вполне прозрачно.

Сначала Я характеризуется им как начало пассивное, лишь связывающее независимые от него факты сознания. Но с образованием идеи свободы эта пассивность исчезает, свобода становится «неизменным определением Я, отрешает Я от всех единичных состояний сознания и наполняет его своим собственным содержанием». В идее свободы Я осуществляется «не как пассивное сознание и выражение личности человека от окружающих его предметов, а как живая энергия, которая существует сама по себе, независимо от всех данных условий жизни, и утверждается сама для себя, независимо от всех единичных состояний сознания, т. е. Я осуществляется не как животная особь, а как свободная личность, могущая не только переживать известные выражения жизни, но и творить все содержание жизни своей собственной властной волей»<sup>8</sup>.

Это скороговоркой описанное превращение Я из пассивного собирателя впечатлений в свободную личность, творящую содержание жизни, оставляет немало вопросов. Переход от понятия Я к понятию *личность* осуществлен настолько легко, что складывается впечатление их тожде-

<sup>7</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1 СПб., 2000. С. 44.

<sup>8</sup> Там же. С. 167.

ственности, хотя Несмелов в дальнейшем подчеркивает, что «Я не есть личность, а есть оно только личное местоимение, которым выражается одно лишь отношение личности к миру явлений»<sup>9</sup>.

Во всяком случае, главнейшую роль здесь играет понятие *сознания*. В своем самосознании как живой личности человек приобретает новый онтологический статус: «живут собственно не психические явления, а живет сознание, и сознание живет только в том случае, когда оно сознает себя самого, т.е. когда оно есть самосознание, следовательно — когда оно и есть личность, и в своей деятельности выражается как личность сознанием Я»<sup>10</sup>. Здесь и возникает у Несмелова решительное противопоставление «безличного сознания», которое не живет, а просто существует лишь в качестве вещи для других вещей, сознанию «личному», поскольку личность среди тех же самых явлений существует «в качестве цели для себя самой»<sup>11</sup>.

Прямое или косвенное влияние кантовской этики тут очевидно, и целый ряд вариаций на кантовские темы занимает на страницах «Науки о человеке» заметное место. «Нравственное сознание, конечно, не делает человека святым. Но если человек действительно сознает различие должного и недолжного и действительно признает для себя внутреннюю необходимость делать одно только должное, то он все-таки является нравственной личностью, хотя бы должное и не осуществлялось в его жизни, потому что в этом случае сознание должного является для человека единственным критерием подлинной ценности, какую на самом деле имеет действительное содержание его жизни, а в качестве такого критерия сознание должного есть совесть, нравственное чувство, нравственный закон»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. С. 179.

<sup>10</sup> Там же. С. 353.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 386.

Если только правда, что по самой природе своей свободноразумная личность «является реальным образом Бога, то, значит, и в жизни своей она может проявить этот образ — может сделаться живым подобием Бога»<sup>13</sup>.

В сотериологической части построений Несмелова явно просматривается стремление избирательно сочетать буквальное понимание апостольских слов с построением системной христианской метафизики, венчаемой апокатастасисом. При этом персоналистические принципы Несмеловым используются весьма противоречиво. Христу он отказывает в человеческой личности, буквально воспроизводя концепцию *воипостазирования*, традиционно связываемую с именем Леонтия Византийского.

В этом пункте у него, как, впрочем, и у многих других апологетов, остается невыясненным вопрос, каким образом крестный подвиг Спасителя преобразовал *всю* нравственную природу людей. С этим вопросом Несмелов сталкивался уже при изложении системы взглядов св. Григория Нисского, но ничего принципиально нового добавить не смог, поскольку понятие «общечеловеческой нравственной природы» осталось достаточно смутным, и что мог с нею сделать Христос помимо воли каждого конкретного ее носителя, остается непонятным. Равно остается недоумевать относительно «естественного нравственного закона», который был «написан в сердцах» и сохранялся неизменным как после грехопадения прародителей, так и после Христова Воскресения.

Богословский персонализм Несмелова явно однокбок, поскольку превознося значимость конкретной творческой личности, одновременно требует «признавать во Христе такого человека, который, будучи истинным собственником человеческой природы, не носил, однако, индивидуальной человеческой личности, так что Его праведность была праведностью не отдельного человека, а праведностью при-

<sup>13</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т.2. СПб., 2000. С. 145.

роды человеческой»<sup>14</sup>. Этой «платонической» установке вполне соответствует и принципиальный антиисторизм христологических рассуждений Несмелова. В платонизме, как известно, ничто конкретное не может быть Истиной, и Пилат, стоя перед Ней, задавал «теоретический вопрос»...

Неоднократно говоря о явлении образа Божия как смысле человеческой жизни, Несмелов не затрагивает проблему *Другого*, т. е. того, к кому должно быть обращено это явление, и здесь даже по сравнению с Кантом он явно не продвинулся вперед.

\* \* \*

Не будет преувеличением сказать, что для светской аудитории В. И. Несмелова «открыл» Н. А. Бердяев, который увидел в «Науке о человеке» побеги богословского персонализма. «Сознание личности, как образа и подобия Бога, — писал он в своем критическом отклике, — сознание своей принадлежности к миру истинному, совершенному и свободному объективно показывает и бытие Бога, и неизбежность искупления мира Сыном Божиим. Путь к христианскому сознанию лежит через таинственное самоощущение личности. И тот не может понять христианства, в ком личность, — образ божественного бытия, еще дремлет, еще растворена в бытии родовом. Но когда почувствовал человек свою личность, сознал в себе высшее бытие и призвание к высшей жизни, тогда встает образ Христа и ничем уже не может быть затемнен»<sup>15</sup>.

Того же мнения держался и прот. В. В. Зеньковский, который обращает внимание на тяготение Несмелова к «экзистенциальной философии». На этом — экзистенциальном и персоналистическом смысловом поле он сближает Несмелова с М. М. Тареевым. И хотя «только у Тареева его

<sup>14</sup> Там же. С. 267.

<sup>15</sup> Бердяев Н. А. Опыт философского оправдания христианства // Несмелов В. И. Наука о человеке: Тома 1. Казань, 1994. С. 52.

философские идеи вырастают целиком из его религиозного мира», все же и дуализм Несмелова «весь пронизан светом христианского восприятия мира и человека»<sup>16</sup>.

Симптоматично, что почти одновременно с книгой Несмелова в Германии появился первый том масштабного исследования Вильяма Штерна «Личность и вещь» (1906), который стал провозвестником философского персонализма на Западе. Среди представителей этого течения неизменно называют и Н. А. Бердяева. А во второй половине XX в. широкое внимание привлек к себе богословский персонализм митрополита Иоанна Зизиулоса<sup>17</sup>. В этом контексте темы несмеловской «Науки о человеке» по-прежнему актуальны.

2017

---

<sup>16</sup> *Зеньковский В. В.* история русской философии. Т. 2. Париж, 1989. С. 117, 120.

<sup>17</sup> См. о нем: *Бортник С.* Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиулоса в систематическом рассмотрении. Киев, 2017.

---

Должна ли история «быть  
православною»?  
(Метафизика и историософия  
Л. П. Карсавина)

**В** истории русской мысли Лев Платонович Карсавин (1882–1952) оставил заметный след прежде всего как один из ведущих идеологов евразийского движения, сохранявшего преемственные связи с почвенничеством и славянофильством. Именно Л. П. Карсавин особенно последовательно развивал *антилатинский* вектор православно-русской самоидентификации, и его точка зрения как признанного знатока католицизма имела особую весомость.

Политическая составляющая евразийского движения была самоочевидной, а вот историософская парадигма, возможно, интуитивно понятная его идеологам, *explicite* выражалась помимо прямой связи с какой бы то ни было метафизикой. В этом контексте философия истории Карсавина представляет явное исключение. И ведь именно ему принадлежит попытка обосновать тезис, что «история должна быть православною»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993. С. 171.

\* \* \*

Л. П. Карсавин был сыном Серебряного века. Он — ровесник П. А. Флоренского, В. Ф. Эрна, И. А. Ильина... И, конечно, поэзия символистов, журналы «Мир искусства», «Золотое Руно», «Аполлон» входили в круг чтения его юных лет. Ранняя научная статья философа — «Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века»<sup>2</sup> вдохновлялась не только работой со средневековыми рукописями, но и чтением Вяч. Иванова, А. Белого, Ив. Коневского<sup>3</sup>.

Это идейное родство Карсавина отчасти тяготит, он порой дистанцируется от «декадентов»<sup>4</sup>, но собственные его сочинения 1920-х годов несут неизгладимую печать стилистической манерности, почерпнутой ранее именно из этих кругов. Достаточно прочитать лишь несколько страниц из “Noctes Peropolitanae” (1922) или “Saligia” (1919), чтобы в этом убедиться.

Борьба с латинством — и нарочитые латинские названия собственных трудов. Проникнутая духом сочувственного понимания брошюра «Католичество» (1918) — и доктрина «филюквизма», претендующая на диагноз духовной болезни всей западной христианской культуры еще с доникейских времен. Мало кто знает, что в этом отношении такие самостоятельные мыслители как А. Ф. Лосев и В. Н. Лосский доверчиво пошли по стопам Л. П. Карсавина<sup>5</sup>.

Амбивалентное отношение к католицизму (*odi et amo*) имеет параллели и в иных сферах творческих интересов

---

<sup>2</sup> Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века // Научно-исторический журнал. СПб., 1914. Т. I. Вып. 2. № 2. С. 10–28.

<sup>3</sup> Он вспоминает об этом поэте и эссеисте в одном из писем к И. М. Гревсу, правда, ошибочно именуя его *Александром*. См.: Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина: письма к И. М. Гревсу (1906–1916). М.: ИНИОН, 1994. С. 43.

<sup>4</sup> Карсавин Л. П. Письмо к И. М. Гревсу от 16 августа 1906 г. // Там же.

<sup>5</sup> О В. Н. Лосском см.: Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 540–581.

Карсавина. Он может резко и бескомпромиссно разоблачать гностицизм — и написать гностическую поэму «София земная и горная» (1922), критиковать докетизм — и говорить о том, что тварь есть «сущностное ничто», по сути дела — «призрак»...

В плане психологическом бросается в глаза сходство Карсавина с его дальним родственником и идейным предшественником — А. С. Хомяковым. В личном письме к Карсавину профессор И. М. Гревс, его университетский наставник, подметил существенную черту своего подопечного — тягу к любопытству, критиканству. «Вы любите критиковать, — писал он, — Вашу душу поднимает спор, опровержение, победа на счет поражения других. А меня, наоборот, критика тяготит»<sup>6</sup>.

Полемический задор у Карсавина, в самом деле, дает себя знать достаточно постоянно, и это относится как к его евразийской программе, лейтмотивом которой является противостояние латинству, так и к его богословско-метафизическим воззрениям. Причем, по любопытной изоморфности творческих биографий, Карсавин будет упорно обращаться в «православную метафизику» иезуита А. Веттера, как некогда А. С. Хомяков обращал в православие А. Пальмера — и ровно с таким же успехом. Также и Боговоплощение не является центральным событием истории ни для Хомякова<sup>7</sup>, ни для Карсавина...

В первой книге Карсавина его профессор не увидел «единства между материалом и идеями», иными словами, ощутил натужное подтягивание материала к аргоіі сконструированным концепциям, «отсутствие простоты отношения, путаную претензию, которая портит много

<sup>6</sup> Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина: письма к И. М. Гревсу (1906–1916). М. : ИНИОН, 1994. С. 104.

<sup>7</sup> Обращаю на это внимание в своей статье о Хомякове. См.: *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 179.



в богато собранном и прочувствованном духовном имуществе»<sup>8</sup>.

Карсавин, в самом деле, любил, чтобы факты подтверждали общие идеи. Это вполне соответствовало его натуре полемиста, любующегося своим превосходством. И общие идеи он, как «христианский платоник», любил больше, чем факты.

Карсавин начинает свою творческую деятельность в статусе историка-медиевиста. Его пребывание в Италии и умозрительное погружение в эпоху XII–XIII вв. можно условно сравнить с путешествием Н. М. Карамзина по Европе. Занятия ближайшими предшественниками Иоахима Флорского вполне могли катализировать интерес Карсавина к историософским схемам, позднее развитие которых он находил у Вл. Соловьева... Это своего рода свидетельство «перманентности хилиазма»...

Но если Карамзин был укоренен в русской истории и русской стихии, то в квазипочвеннической установке Карсавина больше позы, и русской историей он никогда реально не занимался. А из его занятий западной медиевистикой тезис «история должна быть православною» тоже возникнуть не мог. Остается искать его истоки в карсавинской метафизике.

Карсавин так определил ее место в истории европейской мысли: «Для меня эта система связывается со святоотеческим богословием, особенно с Григорием Нисским и Максимом Исповедником, на Западе — с такими несомненно восточного типа, но подозрительными для ортодоксии метафизиками, как Николай Кузанский и даже Эриугена, в России — со славянофилами, богословствование которых определено немецкой идеалистической философией, и с некоторыми представителями академического богословия (особенно с Болотовым, А. Спасским, Несмеловым).

<sup>8</sup> Российская историческая мысль. Из эпистолярного наследия Л. П. Карсавина. С. 103–107.

Владимира Соловьева я ощущаю как католика, а современным русским богословам представляюсь еретиком. Но надо иметь в виду, что под влиянием революции русские люди переправославились и сделались яркими защитниками традиционной системы, хотя таковой, по моему убеждению, в православии как раз и нет»<sup>9</sup>.

В этом перечне не все очевидно, но на его основании можно все же заключить, что метафизическая система Карсавина им самим понимается как «условно-православная», а ее ближайшее идейное родство представлено многими мыслителями, которые испытали сильное влияние стоицизма и неоплатонизма. К «философии всеединства» Вл. Соловьева он стоит, конечно, гораздо ближе, чем сам готов признать. Неслучайно В. В. Зеньковский определил метафизические искания Карсавина как «мифологию всеединства» и с мягкой иронией высказался об «узоре слов», в которых «исчезает четкость понятий»<sup>10</sup>.

Философия истории, согласно Карсавину, определяется «тремя основными задачами. — Во-первых, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. Во-вторых, она рассматривает эти первоначала в единстве бытия и знания, т. е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. В-третьих, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в его целом, в раскрытии смысла этого процесса»<sup>11</sup>.

Таким образом, получается, что философия истории должна быть одновременно: 1) онтологией и креациониз-

<sup>9</sup> Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным / Вступ. статья и публикация Н. К. Гаврюшина // Символ. № 31. 1994. С. 159.

<sup>10</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Париж, 1989. С. 385–386.

<sup>11</sup> Карсавин Л. П. Философия истории. СПб. : Комплект, 1993. С. 15.

мом; 2) гносеологией и 3) концептуальным резюме истории всех стран и народов. По меньшей мере, тут маячит некий синтез Эриугены, Канта и «Записок по всемирной истории» Хомякова, приправленный критическим анализом «Идей к философии истории человечества» Гердера, «Философии истории» Гегеля и т. д.

Свои метафизические идеи и центрированную на евразийской идее историософскую доктрину Л. П. Карсавин начал излагать по сути дела параллельно, еще в первой половине 1920-х годов, и продолжал развивать по крайней мере до начала 1940-х, если, конечно, слово развитие здесь уместно...

В трактате «О началах» (1925), уже своим названием подчеркивающим идейное родство с Оригеном, Карсавиным затронута апофатическая тема, но в ней ровным счетом нет ничего «мистического», нет «начала Премудрости», которая есть «страх Господень» (Пс. 110:10), нет *mysterium tremendum*, описанного Р. Отто. Иными словами, есть некая формальная «дань» апофатике, обреченной в дальнейшем быть просто отодвинутой в сторону. Это платонизм без переживания тайны, без трагической теодицеи...

Если Николай Кузанский, к которому Карсавин не раз апеллирует, умело подчеркивал своим «ученым незнанием» регулятивный, «приточный» (от *притча*) характер используемых им математических аналогий и схем, т. е. принимал во внимание условность выразительных средств, то идеолог евразийства нередко оказывается в зависимости от них и выстраивает чисто головные конструкции.

Самое существенное, что отличает его метафизику от соловьевской, это трактовка понятия «личность», которой Карсавин посвятил отдельный большой трактат «О личности» (1929). В нем тема богоподобия личности также формально обозначена, но трактовка ее для христианского миропонимания по меньшей мере односторонняя. Задача личности — преодоление самой себя, полнота смерти как растворение в Боге без сохранения каких бы

то ни было индивидуальных черт. Не раскрытие своего богоподобия в полноте конкретной воплощенности, не свободное бескорыстное творчество, а развоплощение и умирание<sup>12</sup>.

Тут на ум приходят скорее буддийские мотивы Шопенгауэра, нежели св. Григорий Нисский... «Умирание и воскресение несовершенной личности тоже ни «есть» ни «не есть», «ни то, ни се». Это — умирание, которое никогда не кончается, и воскресение, которого хватает лишь на то, чтобы умирание не умерло. Это — *дурная бесконечность умирания*»<sup>13</sup>. Напротив, совершенная личность «есть и не есть», она — *«жизнь через смерть* или, если угодно, — *истинная жизнь*», а потому она и «совершенное воскресение»<sup>14</sup>. В силу «несовершенства» человеческой личности всякое «подражание Христу», «несение своего креста» по сути теряет смысл.

Диалектика всеединства, строящаяся на понимании личности как «стяженного всеединства», выводит целую иерархию исторических субъектов, «актеров», венчающуюся понятием «симфонической личности». По своему содержанию оно подозрительно напоминает оккультно-теософский эгрегор... Соловьевское понятие теократии Карсавин заменяет термином идеократия. В ней «симфоническая личность» якобы достигает высшей самореализации. При этом конкретная человеческая личность оказывается для нее всего лишь строительным материалом.

Н. А. Бердяев одним из первых почувствовал, что «симфоническая личность» разрушает смысл Боговоплощения: «Учение о симфонической личности, — писал он, — глубоко

<sup>12</sup> Неслучайно, по-видимому, в статье «Святой Августин и наша эпоха» (1930) Карсавин ни словом не обмолвился о судьбоносной антипелагианской полемике (см.: Символ. № 28. 1992. С.233–241).

<sup>13</sup> Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Том 1. М.: Renaissance, 1992. С. 69.

<sup>14</sup> Там же. С. 68.

ко противоположно персонализму и означает метафизическое обоснование рабства человека»<sup>15</sup>.

Единомысленники по евразийскому движению к карсавинской историософии относились довольно критически, по сути считая ее более зависимой от предвзятых теоретических положений, т.е. именно метафизики, нежели от конкретных фактов.

Наиболее развернуто высказался о ней П. М. Бицилли. В работе «Очерки теории исторической науки» он критиковал историософскую схему Карсавина, находя в ней попытку «моделирования» исторического процесса, весьма напоминающую становящийся Абсолют Гегеля, а последний обычно осмыслялся как одна из модификаций *пантеизма*. Использование Карсавиным математических аналогий, как выше говорилось, заводит его в концептуальный тупик. «Если продумать сравнение Карсавина, — замечает П. М. Бицилли по поводу одного геометрического примера, — то окажется, что история обратима и что в ней нет вообще никакого движения и нет никакого смысла»<sup>16</sup>.

П. М. Бицилли не упоминает имени Николая Кузанского. Он был убежден, что главное влияние Карсавин испытал со стороны А. Бергсона. «Мировоззрение автора, — пишет Бицилли, — представляется мне доведенным до крайности бергсониа́нским натурализмом, желающим походить на христианство»<sup>17</sup>.

При этом вопрос о *субъекте* исторического процесса у Карсавина оказывается совершенно непроясненным. И это уже упрек не только Карсавину, но и Вл. Соловьеву. «На самом деле, — резюмирует Бицилли, — мы не имеем

<sup>15</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 19.

<sup>16</sup> Бицилли П. М. *Очерки теории исторической науки*. СПб.: Аxiома, 2012. С. 355. Карсавин, — пишет он ниже, — приходит «к чистому платонизму, т.е. уничтожению истории» (Там же. С. 379).

<sup>17</sup> Там же. С. 357.

никакого права рассматривать «человечество» как историческое понятие, как «индивидуум», в истории эволюционирующий. Надо сказать, что все возникающие для историка-специалиста трудности, уяснить и по возможности устранить которые и составляет, по-моему, обязанность теории исторической науки, обуславливаются тем, что и такие коллективы, как «Россия», «Европа» и проч., мы лишь с грехом пополам можем назвать индивидуумами<sup>18</sup>. Иными словами, идея «симфонической личности» со стороны П. М. Бицилли никакого одобрения не вызывает.

В конечном счете, он приходит к выводу о принципиальной несовместимости двух подходов к философии истории, которые одновременно пытался реализовать Карсавин, а именно: натурфилософского догматизма, выраженного в бергсонизме, и неоплатонического<sup>19</sup>, воспринятого Карсавиным, напомним еще раз, прежде всего через ареопагитики и Николая Кузанского. А придти к чистому платонизму, как точно заметил Бицилли, значит придти к «уничтожению истории»<sup>20</sup>.

Впрочем, Бицилли вообще был убежден в невозможности философии истории. Его «персонализм» и «интуитивизм» были сродни «субъективному методу», установкам В. Дильтея, тогда как у Карсавина общее доминировало над частным, схема или идея стояли впереди исторического факта, связывали его, искажали своей предвзятостью...

По сути дела, П. М. Бицилли, как и И. М. Гревс, считал, что для постижения истории нужен не карсавинский обобщающий метод, а метод индивидуализирующий<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. С. 365.

<sup>19</sup> Там же. С. 370.

<sup>20</sup> Там же. С. 379. Специальный анализ концепции времени у Карсавина также приводит к платоническим корням: см.: Резвых Т. Н. Проблема времени у Карсавина // Вестник ПСТГУ. 1. Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 70–87.

<sup>21</sup> Васильева М. А. П. М. Бицилли и Д. И. Чижевский: к истории одного «заочного диалога» // Вестник ВГУ. Серия: Филология. 2008. № 1. С. 20.

Говорить о какой-то принципиальной *эволюции* взглядов Карсавина на метафизику и историософию нет оснований, хотя — что весьма показательно — он размышлял над этими вопросами до конца жизни.

В знаменательной переписке Карсавина с католическим богословом-иезуитом Густавом-Андреем Веттером (1911–1991), относящейся к концу 1930-х годов, когда Карсавин жил в Литве, проблема «метафизики истории» поднимается едва ли не в первую очередь.

Г. А. Веттер первым делом задает Карсавину вопрос: «является ли Ваша «История европейской культуры» той «метафизикой истории», о которой Вы говорите во введении к Вашей «Философии истории» (стр. 6), и развиваете ли Вы в этой работе принципиально Вашу философию всеединства или видоизменяете ее (?)»<sup>22</sup>.

Карсавин отвечает достаточно подробно, ориентируя своего корреспондента в отношении своих уже опубликованных трудов — в плане их значимости для уяснения его *метафизики*, и сообщает о своем неоставленном намерении изложить «метафизику истории».

Наиболее существенными ему представляются только статья «О свободе», опубликованная в журнале «Мысль» в 1922 г.<sup>23</sup>, а также сочинение «О началах» (1925) и «Поэма о смерти».

«...Посылаю, — пишет Карсавин, — вероятно, Вам неизвестную «Поэму о смерти», где пытаюсь изложить свою метафизику, так сказать, под аспектом эмоциональным. Над «Метафизикой истории» я работаю как раз в данное время — пишу ее по-литовски; м[ожет] б[ыть], закончив, переработаю во французское или немецкое издание, если, ра-

<sup>22</sup> Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. № 31. 1994. С. 106–107.

<sup>23</sup> Карсавин Л. О свободе // Мысль. Журнал Петербургского философского общества / Под ред. Э. Л. Радлова и Н. О. Лосского. № 1. Пб., 1922. С. 55–88.

зумеется, позволяя обстоятельства и отведенные мне еще годы. Называться это будет «Христианство и история» или как-нибудь в этом роде»<sup>24</sup>.

Замысел, судя по всему, так и не был реализован, но весьма показательно, что в этом же письме Карсавин признает неудобосовместимость своей метафизики как с католицизмом, так и с православием — именно из-за ее тяготения к пантеизму.

«Мне представляется, в частности, — пишет он, — что идея всеединства (так, как я ее понимаю) должна представляться особенно подозрительной католику с его резким разделением человека-мира и Бога и с его боязнью так называемого пантеизма, онтологизма и т. д. К тому же католичество отличается от православия как раз тем, что является строго и точно выраженной системой, которая ставит грани индивидуальному философствованию. Мною же защищаемая метафизика, боюсь, не вполне умещается и в рамках традиционного православия»<sup>25</sup>.

Тем не менее, его корреспондент, опираясь на свои впечатления от чтения книги Де Любака, делает известные шаги навстречу «философии всеединства» и метафизике Карсавина. У него, как он пишет, «складывалось мнение, что в католицизме постепенно пробиваются концепции, которые уже давно двигают русской мыслью»<sup>26</sup>.

Но в ходе дальнейшей переписки пантеистическая линия Карсавина обнаружила себя с полной откровенностью. Основная его мысль сводится к тому, что в сравнении с Бесконечным Божеством любая конечная тварь есть *ничто*:

«...Я (тварь) создан творческим актом Бога из ничто и, как свидетельствует мне религиозный опыт, есмь ничто: если я мысленно отвлекаю от себя все данное мне Богом, мне ре-

<sup>24</sup> Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. № 31. 1994. С. 109.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 115.



шительно ничего не остается, ни даже моего самосознания, моего я»<sup>27</sup>.

Но ведь это — только *одна* сторона религиозного опыта. Необходимо рассмотреть и вторую, отвечая на вопрос об *образе Божиим* в существе человека. И вот *эта* сторона религиозной антропологии, трактующая тему величия Творения и Богоподобия человека (103-й псалом, ода Державина «Бог» и т. д.), по существу Карсавиным проигнорирована. А в таком случае в *ничто* обращается не только сама тварь, но и лишается смысла сам акт творения, равно как и Боговоплощение. История человечества — ничтожное мгновение перед его «обожением» как полным растворением в Боге...

В этом мировоззрении нет места индивидуальному, неповторимому, непредсказуемому. Все имеет характер некоей логической предопределенности, родственной стоицизму. — Метафизика Карсавина напрочь уничтожает саму возможность историософии.

Эти вопросы, конечно, стояли и перед Г. А. Веттером, который в последнем письме к Карсавину от 9 июня 1940 года сообщает о своем чтении трудов русского мыслителя:

«Проблему всевременности я как раз подробно изучал в последние месяцы по Вашим трудам «О свободе», «Фил[ософия]. ист[ории]», «Noctes Petrop[olitanae]» и «О началах». Поэтому затронутые Вами в последнем письме мысли ввели меня в сильное искушение перенести нашу переписку в область этой проблемы. Однако мне кажется, что более полезно будет остаться пока еще у проблемы творения из ничто, тем более что мне представляется, что в нашем прении уже намечается разрешение»<sup>28</sup>.

Карсавин стоял на точке зрения, которую он возводил к Николаю Кузанскому:

<sup>27</sup> Там же. С. 118.

<sup>28</sup> Там же. С. 167.

«Кузанец говорит, что *Deus est complicatio omnium*, *Deus est complicitate omnia*, и, видимо, хочет сказать, что Бог есть истинное всеединство. Тварное всеединство он противопоставляет Богу как *explicatio omnium*, подчеркивая, что в тварном всеединстве вещь отличается от вещи, т.е. что в нем преобладает множественность. Единство мира для него *unitas contracta in pluribus*, стяженное всеединство. Если Бога можно назвать *complicatio omnium* как истинное всеединство, в Коем множественность всецело уравновешена единством (я толкую здесь Кузанца на свой лад), то мир тварный есть *explicatio et unitas contracta*, просто как несовершенное всеединство»<sup>29</sup>.

Этому параллелизму понимания Творца и Творения соответствует и некая «дедукция временности»:

Само я как тварь «не обладает творческой силой, чтобы создавать что-то из ничего и даже чтобы что-то «выдумывать». Его рост (новые «состояния сознания», новые идеи и т.д.) есть возрастание его причастия к неисчерпаемому источнику содержания, т.е. к Богу, который есть сам свое содержание. Именно в силу своей «бессодержательности» «я» не может сразу принять в себя, «освоить» всей Божественности, а должно ее «осваивать» постепенно и временно (хотя эмпирическая — не оптическая! — временность связана с его несовершенством и греховностью), т.е. умалять, участнять Бога. С другой стороны, эта «бессодержательность» и «причастие» уясняют нам, что по существу не Бог участняется (это невозможно), а растет восприимчивость «я» (говоря массивными и грубыми образами, расширяется окно, через которое оно смотрит на Бога, горизонт, сфера излучения «я»)»<sup>30</sup>.

История, таким образом, это ничтожнейший отрезок времени, в который бессодержательная тварь, отрекаясь от себя, усваивает Божественность и растворяется в ней.

<sup>29</sup> Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным. С. 165.

<sup>30</sup> Там же. С. 152.

Она изведена из *ничто*, кратчайшее время пребывала *ничем* — и *исчезла* в недрах Божества. Грех — это недостаток хотения твари принять Божество и раствориться в нем...

Но можно сказать и решительнее: греха, по сути дела, нет вообще, ибо нет самостоятельного субъекта хотения — он ничтожен. И мир есть только момент Божьего самоограничения, или, в переводе на язык Гегеля, инобытие абсолютной идеи, или даже, в восточном вкусе, «майя»...

Надо заметить, что наметки историософии, которые мы находим у такого предшественника Карсавина, как П. Я. Чаадаев, гораздо более метафизически осмыслены, чем у идеолога евразийства. Чаадаев, как известно, смотрел на историю в гегельянском духе, через призму общения «мирового разума» с разумом индивидуальным, и, считая Субъектом исторического процесса Церковь, писал, что вследствие искупительной жертвы на Голгофе «разум мировой был восстановлен в разуме индивидуальном и на этот раз занял в нем место навсегда». Однако «совершенное сознание... станет доступным божественной Церкви лишь после того, как она пройдет весь цикл человеческого разума; тогда, исчерпав весь путь ограниченного разума, она вступит в область разума предельного, чтобы затем уже не выходить из нее»<sup>31</sup>.

\* \* \*

Карсавин, подобно князю В. Ф. Одоевскому, интересовался Джордано Бруно и даже написал о нем книжку; он переиздал сочинение Хомякова «Церковь одна» и отстаивал ведущую роль России и русского Православия в евразийской исторической перспективе. Но это не дает оснований сближать его метафизику с философскими идеями князя В. Ф. Одоевского<sup>32</sup> и видеть в нем подлинного про-

<sup>31</sup> Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1987. С. 188, 192.

<sup>32</sup> О его историософии см.: Гаврюшин Н. К. Метафизика, историософия и религиозный идеал князя В. Ф. Одоевского // Исследования по исто-

должателя идейной программы славянофилов. Система Сен-Мартена, которой одно время был увлечен Одоевский, условно сопоставима с «философией всеединства» в редакции Карсавина. Но Одоевский с течением времени уходит в апофазу, чуждую всякого рационализма «науку инстинкта», а Карсавин, напротив, энтузиастически разворачивает свою квазиправославную метафизику всеединства. Одоевского он, скорее всего, знал мало. В «Философии истории» имя Жозефа де Местра упоминается четыре раза, Одоевского — ни разу. Преемственности между «Русскими ночам» и «Философией истории» нет.

Нет оснований и видеть в карсавинской историософии развитие соловьевской идеи Богочеловечества. Конструктивные элементы евразийской концепции Карсавина возникали вне органической связи с его теоретическими конструкциями, а его историософия в конечном счете растворяется в мэонической метафизике. Почему и каким образом история «должна быть православною», остается совершенно непонятным...

2018

---

## Черты исторической школы в духовных академиях

**К**ак ни резко и парадоксально это звучит, но история Русской Церкви в духовных академиях XVIII — начала XIX века почти полностью отсутствовала. Ее просто не значилось в учебной программе. Да и как воспринимался бы этот предмет, если бы лекции читались — на латинском языке?

В самом деле, ориентация на программы западных богословских школ никак не могла способствовать тому, чтобы сделать предметом изучения историю Русской Церкви. К тому же трагические события в ней, связанные с расколом XVII века и упразднением патриаршества, изъяснять и изучать было не особенно удобно по политическим мотивам.

Поэтому история Русской Церкви в конце XVIII — начале XIX века затрагивалась только отчасти в курсе Общей церковной истории, а также в связи с Русской гражданской историей. И лишь в 1851 г. она была введена в число самостоятельных дисциплин академического курса<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 300.

Таким образом, историческая школа в духовных академиях Российской Империи до середины XIX века не имела возможности складываться вокруг самостоятельных кафедр. В течение полутора столетий ее создают труды отдельных энтузиастов.

\* \* \*

Один из первых преподавателей Александро-Невской семинарии Адам Селлий (1696—1746, по другим данным 1695—1745), принявший при пострижении в монашество имя Никодим, глубоко интересовался русской церковной историей и, можно сказать, положил начало систематической работе в целом ряде направлений.

Во-первых, он составил сочинение по истории российской иерархии (*De rossorum hierarhia libri quinque*), которое не было напечатано, но в дальнейшем его материалами широко пользовались другие исследователи, в частности, как отмечает И. А. Чистович<sup>2</sup>, прибегал к нему В. Рубан в своем издании «Любопытного месяцеслова» на 1776 г., рассказывая о митрополитах киевских, а позднее Амвросий Орнатский в своей «Истории российской иерархии»<sup>3</sup>.

Другой труд Адама Селлия, «*Schediasma litterarium...*»<sup>4</sup> как бы прообразует знаменитый труд митрополита Евгения Болховитинова «Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина». Митрополит Евгений, как мы увидим, в целом ряде отношений явился продолжателем дела Адама Селлия, и в 1815 г опубликовал очерк своего

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

<sup>3</sup> История Российской иерархии, собранная Новгородской семинарии префектом, философии учителем, соборным иеромонахом Амвросием. М. : Синод, тип., 1807—1815. См. также: Словарь русских писателей XVIII века. Выпуск 3 (Р—Я). СПб. : Наука, 2010. С. 107—108.

<sup>4</sup> [*Sellius Adam Burchard*]. *Schediasma literarium de scriptoribus qui historiam politico-ecclesiasticam Rossiae scriptis illustrent*. Revaliae, typis Joh. Köhleri, 1736. 8o. 38 pp.

предшественника в русском переводе<sup>5</sup>, столкнувшись при этом с возражениями цензуры.

Предвестием появления русской школы церковно-исторических исследований явилось появление в 1805 г. «Краткой Церковной Российской истории» московского митрополита Платона (Левшина). Н. Н. Глубоковский<sup>6</sup> называет ее автора «счастливым предтечей научно-исторического мессианства», который хотя придерживается летописного порядка изложения, но «группирует свой материал более систематично и, главное, везде рисуется “любезным и привлекательным истории свойством — истины и беспристрастия”, почему старательно применяет трезвый критицизм в обсуждении литературных сведений и жизненных явлений».

В самом деле, пользовавшийся благоволением трех российских самодержцев, Платон мог высказать самостоятельный взгляд на ряд ключевых эпизодов русской церковной истории. Так он и поступил в оценке церковного раскола XVII века: править церковные книги было необходимо, но «надлежало было, объяснив все причины исправления книг, и представив пред очи видимые ошибки, также оговорив, что и в старых книгах ничего церкви противного не заключается <...> надлежало было оставить на волю: по старым ли служить книгам или по новым». Решение этого вопроса путем принудительным, «вооруженною рукою», не только не погашало раскол, «но еще более его возжигало»<sup>7</sup>.

Также самостоятелен Платон и в оценке патриарха Николая. Отдав должное его заслугам, он в то же время замечает, что святитель был «нравен и горяч, даже до излишества; не-

<sup>5</sup> Каталог писателей, сочинениями своими объяснявших гражданскую и церковную российскую историю. М., 1815.

<sup>6</sup> Здесь и далее по: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928.

<sup>7</sup> *Платон, митрополит.* Краткая церковная российская история. Т. 2. М., 1805. С. 235–326.

уступчив, даже до упрямства, пышен по внешности, даже до возбуждения зависти других»<sup>8</sup>.

Лишь в отношении отмены патриаршества при Петре I митрополит ограничился скупыми словами: «Какие были причины упразднения патриаршества, оные объяснены в *Духовном Регламенте*, в испытание коих входит не должно»<sup>9</sup>.

По наблюдению А. В. Карташева<sup>10</sup>, Платон проявляет «заметную критичность в отношении к содержанию и качеству своих источников»: это относится к сказанию о проповеди апостола Андрея на Руси, частично к повести о крещении князя Владимира, к достоверности сведений «*Степенной книги*» и т. д.

Однако такая степень дерзновения в церковно-исторических суждениях для своей эпохи казалась не только исключительной, но и чрезмерной. Как отметил Н. Н. Глубоковский, «культурная попечительница духовной школы — “Комиссия духовных училищ” (1808—1839 гг.) рекомендовала академическим преподавателям не допускать в церковно-историческом изложении: “а) усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники, б) произвольного систематизма, который воображает народ и его историю невольным развитием какой-нибудь роковой для него идеи, и в) неосмотрительного политического направления”, а “обращать особое внимание в истории на черты нравственные, на следы Провидения Божия в происшествиях общественных и приключениях частных, на связь и последовательность в судьбах народов нравственного улучшения и благоденствия или, напротив, нравственного повреждения и упадка благосостояния”».

<sup>8</sup> Платон, митрополит. Краткая церковная российская история. Т. 2. М., 1805. С. 241.

<sup>9</sup> Там же. С. 275.

<sup>10</sup> Здесь и далее по книге: *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 12—39.



В духе рекомендаций Комиссии духовных училищ судил о церковно-исторических штудиях ее влиятельный член митрополит Московский Филарет (Дроздов), неоднозначная роль которого в судьбе академической науки ожидает объективного изучения. А соответствовало этим рекомендациям только принадлежавшее перу Иннокентия (Смирнова) «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в.» (1817), которое «вышло прекрасным образцом того, как не следует писать историю» (А. В. Карташев).

Таким образом, научный историзм в духовно-академической среде первой половины XIX века мог проявляться прежде всего в тех областях, которые далеки были от истории Русской Церкви и церковно-общественной жизни в целом. Созидательных импульсов приходилось ожидать прежде всего от светской учености.

Вот характерный пример. Первый подробный «Словарь исторический о святых, прославленных в Российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых» (1836) был составлен светскими энтузиастами, князем Д. А. Эристовым и лицейским товарищем А. С. Пушкина М. Л. Яковлевым.

В небольшой рецензии на этот труд А. С. Пушкин отметил «отчетливость в предварительных изысканиях», наличие полного указателя источников, составляющего «целый печатный лист», простоту и краткость слога, свободно от риторических фигур, которые в словаре «во всяком случае нестерпимы»<sup>11</sup>. Он сопоставил «Словарь» Эристова и Яковлева с «Опытom исторического словаря...» Н. И. Новикова (1784), отметив преимущества нового в плане подробности сведений и научного аппарата.

Таким образом, церковная агиография получила известное подспорье и ориентир со стороны светских ревнителей

<sup>11</sup> *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений в десяти томах. Изд. 4. Т. VII. Л.: Наука, 1978. С. 326–328.

русской церковной истории. И в дальнейшем духовно-академической школе, находившейся в стадии становления, не раз приходилось находить поддержку в светской науке.

Надо по достоинству оценить то обстоятельство, что профессора духовных академий приветствовали и поддерживали получивший развитие в университетах середины XIX века исторический критицизм. По наблюдению Ф. К. Андреева, «горячо защищает перед Погодиным новую, скептическую школу русской истории» профессор МДА П. С. Казанский:

«Мне кажется, — пишет он Погодину, — напрасно вы так горячо нападаете на так называемую вами новую школу Истории Русской. Если и есть тут односторонность, зато сколько новых, свежих мыслей брошено в сокровищницу сведений о нашей Древней Руси. Хотя бы и все эти мысли были несправедливы, но не они ли заставляют нас, ветеранов науки, вновь переисследовать многие стороны жизни русской <...> Скептицизм заставляет нас глубоко входить в предмет, обращать внимание на те стороны, которые ускользали от нас»<sup>12</sup>.

Это было сказано в 1849 году.. Тогда же, впрочем, П. С. Казанский пишет Погодину и о «гибельной цензуре духовной»<sup>13</sup>. Не приходится сомневаться, что А. В. Горский, с которым они близко сотрудничали, очень хорошо понимал своего коллегу, но обстоятельства порой принуждали его действовать в противоположном направлении...

\* \* \*

Становлению духовно-академической школы исторических исследований своими многочисленными трудами и педагогической деятельностью способствовал митрополит Евгений Болховитинов (1767—1737).

<sup>12</sup> Андреев Ф. Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник. 1915. Октябрь—декабрь. С. 628

<sup>13</sup> Там же.

Выпускник Воронежской духовной семинарии и Славяно-греко-латинской академии, он начал свою литературную деятельность в кружке Н. И. Новикова. Здесь он приобрел не только широту интересов, но и вкус к серьезной археографической работе, первым свидетельством чему — его «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии» (Воронеж, 1800). Там же в Воронеже он начал публикацию и своих церковно-исторических опытов. Так, в 1794 г. он напечатал «Краткий летописец преосвященных воронежских от основания епископского престола в Воронеже до нынешнего времени».

В дальнейшем, меняя места служения и расширяя свои церковно-исторические интересы, митрополит Евгений опубликовал списки епархиальных и викарных архиереев Новгорода Великого (1805), Пскова (1821), митрополитов киевских (1825).

Будучи епископом Старорусским, викарием Новгородской епархии, Евгений общался с постриженным там в монашество Амвросием (Орнатским), будущим автором «Истории российской иерархии» (1807—1815). По мнению Н. Полетаева, митрополиту Евгению на самом деле принадлежит половина этого труда «и даже более, если не забывать цену инициативы и общей редакции»<sup>14</sup>.

В Воронежской семинарии под руководством Е. Болховитинова было выполнено несколько студенческих работ по отдельным вопросам истории русской Церкви, прочитанных в публичных заседаниях и затем напечатанных. Это, в частности, «Историческое рассуждение вообще о древнем христианском богослужбном пении, и особен-

<sup>14</sup> Полетаев Н. Труды митрополита киевского Е. Болховитинова по истории русской церкви. Казань 1889. С. 82—86. Эту точку зрения повторяют А. В. Карташев и Н. Н. Жерве (*Жерве Н. Н.* Труды митрополита Евгения (Болховитинова) по истории русской церкви // *Вспомогательные исторические дисциплины: высшая школа, исследовательская деятельность, общественные организации.* М., 1994. С. 60—61).

но о пении российской церкви» Ивана Аполлосова (1797) и «Краткое рассуждение о том, что алтарныя украшения нашей церкви сходны с древними» Ивана Зацепина (1797)<sup>15</sup>.

Став в 1800 г., в сане архимандрита, преподавателем философии и высшего красноречия Александро-Невской духовной академии в Санкт-Петербурге, Евгений Болховитинов сплотил вокруг себя студентов, интересовавшихся историей Русской Церкви. Под его руководством были, в частности, написаны такие кандидатские сочинения как «Историческое рассуждение о соборах российской Церкви» М. Суханова, «О начале, важности и знаменовании церковных облачений» К. Китовича, «О соборном деянии, бывшем в Киеве 1157 г. на еретика Мартина» И. Лаврова, «О книге, именуемой *Православное исповедание веры восточной Церкви*» А. Болховского, успешно защищенные в 1803 г.<sup>16</sup>

Собственные труды митрополита Евгения составили целую эпоху в русской церковно-исторической книжности. На них, как уже говорилось, видна неизгладимая печать деятельности Н. И. Новикова и его кружка. Хорошо известно, что именно Н. И. Новиков был издателем творений святителя Тихона Задонского, частично уничтоженных при Екатерине II.

Митрополит Евгений Болховитинов стал первым жизнеописателем Тихона Задонского. В 1796 году им, тогда префектом Воронежской семинарии, было издано «Полное описание жизни преосвященного Тихона, бывшего прежде епископа Кексгольмского и Ладожского... собранное из устных преданий и записок очевидных свидетелей». Ему же принадлежит и краткая редакция биографии св. Тихона, которая получила широкое распространение...

Как автор знаменитого «Словаря исторического о бывших в России писателях духовного чина» (1818) он продол-

<sup>15</sup> См.: Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. Т. I. М., 1963. С. 325, 327 (№ 2099, 2107).

<sup>16</sup> *Чистович И. А.* История... С. 142.

жает дело, начатое Н. И. Новиковым в его «Опыте исторического словаря о российских писателях» (1772), и в целом о нем можно сказать, что он первым из российских ученых-иерархов систематически реализует ту программу, которая была выработана «ревнителем российского просвещения».

Несомненно важным было для митрополита Евгения общение с членами кружка графа Н. П. Румянцева — А. Х. Востоковым, П. М. Строевым, К. Ф. Калайдовичем и др.

Но изданию своих сочинений митрополит Евгений нередко встречал различные препоны.

Так, например, он пытался пробудить внимание и интерес к наследию Нила Сорского. Это оказалось далеко не просто. «Устав» начолоположника нестяжательства большинство друзей митрополита называли «темным, непонятым и даже мечтательным», а цензоры нашли «недостопримечательным для публики»...<sup>17</sup>

С трудом продвигалось издание его «Исследования о славянском переводе Священного Писания Ветхого и Нового Завета» (1812), материалы которого использовал позднее О. М. Новицкий в своей книге «О первоначальном переводе Священного Писания на славянский язык» (1837).

Считая, что труды митрополита Евгения «достойны великой исторической признательности», Н. Н. Глубоковский в то же время отмечает, что он «не был идейным систематиком», и примыкает к суждению М. П. Погодина, назвавшего Болховитинова «каким-то статистиком истории». «Он, кажется, — писал Погодин, — даже не жалел, если где чего ему не доставало в истории; для него это как будто всё равно. Что есть — хорошо, а чего нет — нечего о том и думать. Никаких заключений, рассуждений...»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Полетаев Н.* Письма митрополита Киевского Евгения Болховитинова к Я. И. Бардовскому (1819–1822) // Православный Собеседник. 1889, июнь. С. 323.

<sup>18</sup> Москвитянин. 1842. № 8. С. 256.

Даже если с этим суждением согласиться безоговорочно, все равно нельзя не признать, что в пору деятельности митрополита Евгения фактов и текстов по истории русской Церкви было еще крайне недостаточно, что политическая атмосфера не благоприятствовала свободным рассуждениям, и что он в этих условиях все-таки заложил важные основы для развития исторической школы в духовных академиях.

\* \* \*

Стремлением к систематическому изложению исторических событий отличалась деятельность Филарета (Гумилевского; 1805–1866). Он родом из тамбовских краев, его отец был сельским священником в Шацком уезде. Филарет окончил Тамбовскую духовную семинарию и Московскую духовную академию, в которой затем стал ректором (1835–1841). В дальнейшем он был правящим архиереем в Риге, Харькове и Чернигове.

Протоиерей Георгий Флоровский, не столь уж щедрый на похвалы, считал Филарета человеком «исключительных дарований, с беспокойной мыслью и тревожным сердцем». «История Русской Церкви» Филарета, вышедшая в 1847–1848 гг., охватывает период с 988 по 1826 г. Принятая здесь периодизация, по свидетельству Н. Н. Глубоковского, удерживалась в основных своих чертах и в первой четверти XX века. А. В. Карташев считал, что именно с этого труда началась настоящая научная история Русской Церкви.

Филарет соединял в себе стремление к целостному и структурному видению предмета с собиранием новых фактов, критическим изучением источников. В то же время, как подметил Н. Н. Глубоковский, для него характерен определенный схематизм: структура не вырастает из материала, а материал порой помещается в нее как в прокрустово ложе, «частные схемы» Филарета «однообразны», они «почти совсем не варьируются при смене эпох», отчего «картина получается несколько безжизненная». Тем не менее, у Филарета Глубоковский находит «резвую крити-

ку источников со всякими сведениями и редкую смелость суждений по всем пунктам»... Для 40-х годов XIX в. это, можно сказать, событие чрезвычайное.

Филарету пришлось столкнуться и со столичной цензурой. По поводу V тома своей «Истории Русской Церкви» он в частном письме жаловался архиепископу Иннокентию (Борисову), занимавшему тогда Харьковскую кафедру, на цензора Иоанна Соколова, будущего ректора Казанской, а затем Санкт-Петербургской духовной академии:

«Заносчивый юноша изволил дать так много предписаний, что нелегко и смиряющемуся самолюбию покориться им. Видно, что высшее начальство сочло нужным поучить меня смирению, что прислало мне приказы к исполнению, писанные малограмотною молодостью»<sup>19</sup>. О том же он писал и к А. В. Горскому.

Впрочем, этот «приговор» преосвященному Иоанну нельзя считать окончательным. Как покажет позднее П. В. Знаменский, при сложном характере Иоанн (Соколов) все-таки ценил дарования весьма радикального историка А. П. Щапова, замечая в то же время, что голова у него «не философская»<sup>20</sup>, и поддерживал Хрисанфа (Ретивцева), историзм которого был действительно философическим...

Филарет был не только историком Русской Церкви. Он был также патрологом и догматистом. И в этих областях церковно-научного знания он последовательно стоял на позициях *критического историзма*.

Именно Филарета (Гумилевского) и А. В. Горского считают инициаторами развертывания исторического преподавания в духовных школах...

<sup>19</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Казань, 1891. С. 145.

<sup>20</sup> Знаменский П. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы). Вып. II. Казань, 1892. С. 133.

\* \* \*

Развитию церковно-исторической науки в Московской духовной академии много способствовал Александр Васильевич Горский (1814—1875)<sup>21</sup>, в 1862 г. ставший ее ректором.

Костромич, сын соборного протоиерея, он поступил в Академию шестнадцатилетним юношей. Отец лично попросил позаботиться о его духовном воспитании своего земляка, знаменитого профессора-протоиерея Ф. А. Голубинского, преподававшего философию и богословие. Много дало ему и общение с молодым преподавателем Филаретом (Гумилевским). Горский сразу потянулся к истории, почувствовал поддержку читавшего этот предмет Ф. А. Терновского-Платонова. С осени 1832 он сам уже становится профессором церковной и гражданской истории в Московской духовной семинарии, а год спустя, благодаря хлопотам Ф. А. Голубинского, переходит на академическую кафедру, освободившуюся со смертью Терновского.

Для специалистов в области древнеславянской книжности имя А. В. Горского связано в первую очередь с многотомным «Описанием славянских рукописей московской Синодальной библиотеки» (1855—1869), предпринятым им совместно с К. И. Невоструевым. Оно стало настольной книгой, своего рода энциклопедическим трудом, к которому на протяжении полутора столетий неизменно обращаются ученые различных специальностей. В нем проявилось подлинное дарование Горского как беспристрастного аналитика, имеющего широчайшую эрудицию и вооруженного палеографическими, кодикологическими и филологическими методами.

А. В. Горским также опубликованы жизнеописания киевских митрополитов Кирилла II (1843), Петра (1844) и Фотия (1852), московских митрополитов Алексия (1848), Киприа-

<sup>21</sup> См. о нем: *Мельков А. С.* Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского. М. : Пашков Дом, 2006.



на (1848), Феодосия и Филиппа (1857), статьи о Максиме Греке (1859) и Паисии Лигариде (1861), о походе русских на Сураж (1855), осуществлены научные издания ряда памятников древней письменности, не говоря уже о работах по библеистике, литургике, патрологии и истории Восточной Церкви.

Нельзя сказать, что Горский, подобно Е. Болховитинову, был мало заинтересован в построении широкой исторической панорамы. Напротив, его прекрасное знакомство с трудами Неандера, которые он использовал в своих лекциях, попытки метафизических обобщений в духе Иоахима Флорского свидетельствуют именно о том, что он стремился к видению истории *как целого*.

Но от обобщающих суждений и построений А. В. Горский в основном воздерживался, ясно отдавая себе отчет в том, что они могут вызвать неудовольствие со стороны московского митрополита Филарета. «...Положение дел наших церковных и мое личное положение, — писал он М. П. Погодину, — не позволяет говорить печатно, что по совести ученый может и должен сказать в своем кабинете»<sup>22</sup>.

Цензура Филарета вызывала горячее возмущение у М. П. Погодина, он обвинял А. В. Горского в том, что тот потворствует церковному деспотизму и призывал его приняться «за полную, подробную русскую церковную историю»<sup>23</sup>.

Выполнить это пожелание в те годы было совершенно невозможно. Вот, например, как обстояло дело с принадлежавшим перу А. В. Горского «Историческим описанием Свято-Троицкой-Сергиевой Лавры» (1842). В частном письме архимандрит Феодор (Бухарев) напоминает своему корреспонденту, что Филарет сделал с этим сочинени-

<sup>22</sup> Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Т. I. С. 254. Цит. по: Мельков А. С. Жизненный путь и научное наследие протоиерея А. В. Горского. М. : Пашков Дом, 2006. С. 70.

<sup>23</sup> Там же. С.71.

ем: «Оставил один остов, а прочее вычеркнул. Он разумеет человека *святого* так, что *живого* человека уже не замечает. У него вообще есть крайность идеализма»<sup>24</sup>.

С. И. Смирнов пишет, что «лучшие сочинения представлялись тогда митрополиту Филарету в виде исправленном, а нередко заново переписанном профессором»<sup>25</sup>.

Тем не менее, А. В. Горскому удалось многое сделать для воспитания нового поколения русских церковных ученых, привить им вкус к критическим методам работы и укрепить в намерениях решать самые сложные вопросы. Именно Горский, как отмечает А. Мельков, «навел Е. Е. Голубинского на мысль исходить в реконструкции устройства и быта древней русской церкви из византийского материала», он же способствовал работе Н. Ф. Каптерева над монографией о патриархе Никоне<sup>26</sup>. В Казанской духовной академии критические методы в исторических исследованиях прививал студентам другой ученик А. В. Горского — Г. З. Елисеев (1821—1891)...

Но главный плод научно-педагогической деятельности А. В. Горского — это, конечно, появление в рядах тружеников церковно-исторической науки академика Е. Е. Голубинского.

\* \* \*

Евгений Евсигнеевич Голубинский (1834—1912) родился на костромской земле, в семье священника Е. Ф. Пескова, который дал ему фамилию в память о земляке протоиерее Ф. А. Голубинском. Знаменитого философа будущий историк застал в Московской духовной академии, которую окончил, после Костромской духовной семинарии, в 1858 г.

<sup>24</sup> Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к А. А. Лебеву // Богословский вестник, 1915. № 10. С. 465—466.

<sup>25</sup> Смирнов С. И. Евгений Евсигнеевич (sic!) Голубинский // Памяти почивших наставников. Сергиев Посад, 1914. С. 289.

<sup>26</sup> Мельков А. С. Жизненный путь... С. 71.

Сначала он назначен был в Вифанскую семинарию на класс риторики, с 1861 по 1895 г. преподавал в историю Русской Церкви в Московской духовной академии. В 1872—1874 гг. Голубинский находился в научной командировке на Ближнем Востоке, Балканах, а также в Италии и Австро-Венгрии, позволившей ему собрать большой материал для сравнительно-исторических исследований.

Существенно важным было для него, как несколько позднее и для А. В. Лебедева, общение с А. В. Горским, хотя оно оставило двойственное впечатление. От А. В. Горского он получил тему своего курсового сочинения, за которое был удостоен степени магистра: «Образ действия императоров греко-римских против еретиков и раскольников в IV в.». «Какими побуждениями руководствовался он, давая мне эту тему, — вспоминает Голубинский, ничего сказать не могу. Тема мне не совсем нравилась, но отказаться от нее я, конечно, не мог»...

Приняв, с согласия А. В. Горского, исторический порядок изложения, он закончил работу и дал на просмотр руководителю. Недели через полторы Горский, возможно, предвидя замечания Филарета, предложил ему следовать принципу систематическому. «Эта переработка, — вспоминает Голубинский, — была для меня истинно каторжной работой: я дописался до того, что почти утратил способность выражаться толково. Между тем, если бы я сначала повел изложение систематически, работа моя была бы необычайно легка, потому что на немецком языке была книжка как раз на эту тему (кажется, Риффеля) с систематическим обзором мер, предпринимавшихся императорами».

Опора на немецкие источники была в XIX веке своего рода традицией для духовных академий. Это касалось абсолютного большинства дисциплин. Но вот насколько творчески они перерабатывались, сказать однозначно нельзя. Известно, что митрополит Антоний (Храповицкий) открыто обвинял профессоров в «плагиатировании». Достаточно шепетильный Голубинский по такому пути пойти не мог,

но все же раскрытие им своего подхода к теме достаточно показательно.

Окончательный вариант этого сочинения А. В. Горский отредактировал, применяясь ко вкусам митрополита Филарета. В своих «Воспоминаниях» Голубинский прямо пишет о том, что «везде, где встречается полицейское красноречие о благодетельности мер против еретиков и раскольников, оно принадлежит Горскому». Обидно, верно, было будущему академику, но у его наставника не было иных средств оградить своего подопечного от непредсказуемых прещений архипастыря.

В 1868 г. Голубинский подготовил большой труд «Константин и Мефодий, апостолы славян», который был удостоен Уваровской премии Императорской Академии наук, но в свет так и не вышел. Причина этого понятна: Голубинский здесь на основании скрупулезного источниковедческого анализа поставил под сомнение историческую ценность паннонских и проложных житий Кирилла и Мефодия, отрицал прямое участие солунских братьев в христианизации болгар и т. д. В официозной синодальной среде эта позиция не могла рассчитывать на благосклонное отношение. Голубинский вспоминал, что «если бы дело было при митрополите Филарете, то нельзя было бы помимо его подавать сочинение на премию», а если бы он подал без ведома Филарета, то его постиг бы «тягчайший гнев».

Здесь надо заметить, что в «Воспоминаниях» Е. Е. Голубинского отношение митрополита Филарета к истории охарактеризовано особенно подробно и откровенно.

«К памятникам истории, — пишет Голубинский, — митрополит Филарет относился варварски, с своей точки зрения оправдываясь в их истреблении тем, что они могли бы приносить вред. В библиотеке Вифанской семинарии есть раскольничья рукопись, представленная митрополиту Платону. На переднем белом листе митрополит Платон сделал замечание о том, что православному богослову трудно бороться с раскольничьими учителями, так как они

смотрят на предмет с разных точек зрения. Филарет уничтожил этот лист, причем заметка Платона сохранилась на отдельном листке, который записал по памяти И. А. Вениаминов. Напечатана она еще у Снегирева в “Жизни митрополита Платона”.

Есть в Вифанской библиотеке другая рукопись, содержащая переписку митрополита Платона с Мефодием, епископом Тверским. В этой рукописи, отданной в Вифанскую библиотеку Петербургским митрополитом Никанором, Филарет вырезывал места из писем митрополита Платона, казавшиеся ему вольными. Наконец, он предлагал Синоду исправить “Историю русской Церкви” митрополита Платона, выпустив из нее места, казавшиеся ему неудобными».

Филарет прямо высказывался против того, чтобы допускать к церковным собраниям древних рукописей ученых из светской среды, под предлогом того, «неосмотрительное употребление» старых книг «может произвести соблазн и дать пищу лжеучениям»<sup>27</sup>.

Истоки подобной «большевистской принципиальности» коренятся в духе петровских реформ. И становление подлинно научной истории Русской Церкви требовало ее преодоления. Об этом уже говорили не только славянофилы... Широким крестом осенил себя Е. Е. Голубинский, когда зазвонил лаврский колокол, возвестившей о преставлении великого московского святителя (1867). Он ясно сознавал, что забрезжил час освобождения церковно-исторической мысли из египетского пленения клерикально-монархической бюрократии. Но ему еще предстояло с ней столкнуться...

Один известный философ как-то заметил, что истины, которые долго замалчивают, становятся ядовитыми. Поражение в Крымской войне и смерть Николая I дали импульс критической волне в публицистике, которая часто срывалась в огуль-

<sup>27</sup> *Смирнов С. И.* Александр Васильевич Горский // Памяти почивших наставников. Сергиев Посад. 1914. С. 81.

ное критиканство. Отголоски таких настроений не могли не достигать семинарских ушей, отчасти санкционируя прежде немыслимые по жесткости суждения. И Голубинский не остался чужд подобным настроениям.

В его деятельности исторический критицизм достиг подлинного апогея. Молот его аргументов крушил самые рас пространенные исторические мифы и выбивал опоры из казавшихся доселе несомненными фактов. Голубинский был нравственным максималистом, по духу своему напоминающим чем-то А. М. Бухарева. Он не признавал никаких сделок с совестью, даже ради благой цели. При этом его идеал исторического метода конкретно-персоналистичен. Историк становится и психологом, он воссоздает мотивацию действий исторической личности на основании строго выверенных фактических данных.

Согласно собственным словам Голубинского, «идеал истории требует, чтобы люди, составляющие преемства лиц иерархических, и вообще все исторические деятели изображаемы были как живые люди с индивидуальной личной физиономией и с индивидуальным нравственным характером каждого, поелику в истории, подобно действительной жизни, которую она воспроизводит, всякий человек имеет значение только как живая нравственная личность и поелику наше нравственное чувство ищет находиться в живом общении с историческими людьми и хочет знать, должны ли мы воздавать им почести или произносить над ними строгий, так называемый исторический суд»<sup>28</sup>.

Монументальный труд «Истории Русской Церкви» (т. 1–2, 1880–1911), из которого Голубинский при жизни успел выпустить первый том в двух огромных книгах и первую половину следующего (вторая начала выходить под редакцией С. А. Белокурова), охватывает события до середины XVI века. За это сочинение автор получил степень доктора.

<sup>28</sup> Цит. по: *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука...

Как отметил Н. Н. Глубоковский, «систематический критицизм был основным научно-историческим постулатом Е. Е. Голубинского, *conditio sine qua non* самой правдоспособности всякого добросовестного исторического труда. Это было главнейшим стимулом всего ученого подвига и составляло эссенциальное качество всех его результатов. Можно смело сказать, что научная история у Е. Е. Голубинского есть сплошная и всецелая критика, которая захватывает собой решительно всё, не исключая последних мелочей вроде начертания имени “Владимир”, которое он, по специальным разысканиям, предлагал писать “Владимир”».

В этой детали — весь Голубинский. В самом деле, «и десятиричное» изначально было лишь техническим приемом писца в конце строки, позднее обрело новые права под влиянием юго-славянской книжности. Но если из этих соображений указывать его подлинное место в XIX веке, надо и «юс большой» восстанавливать... А Голубинскому нет дела до «юса»: уже не столько как ученый, сколько в роли идеолога он хочет укорить всю *современность*.

Как писал Н. Н. Глубоковский, «к ужасу большинства верующих и к недоумению многих ученых Голубинский <...> бестрепетно и категорически отверг летописную повесть о крещении св. Владимира и прямо объявил ее позднейшей легендой, как бы подрезывая корни и поражая в голову историческое начало христианства в России...». Т.е. речь шла не просто об *исторической истине*, а именно о провокативной форме ее выражения.

При этом Н. Н. Глубоковский отдает дань «полной самостоятельности» и «всецелой оригинальности» Голубинского, все мнения и утверждения которого всегда формулировались и выражались лишь «по собственным искренним убеждениям».

«В памяти всех своих слушателей, — пишет бывший студент Московской духовной академии, — этот профессор, ничуть не заботившийся о лекторских успехах, сохранился

с благоговейной славой, что Е. Е. Голубинский — это сама историческая правда, неспособная прибавить хотя бы слабого звука сверх того, на что уполномочивают бесспорные фактические свидетельства. И такова вся его «История» в каждой строке, насколько подобная документальность была посильна для ученого человеческого самоотвержения» (Н. Н. Глубоковский).

Недостаточность отечественных источников по истории Русской Церкви Голубинский, как известно, восполнял византийскими, руководствуясь мыслью, что суждения по аналогии здесь вполне уместны и оправданны. Но Русь, несомненно, это не просто «копия» Византии, и такие далеко не второстепенные литургические события ее церковной жизни как праздник Покрова, в Константинополе едва заметный, или перенесения мощей св. Николая в Бар-Град, вообще не имеющих прецедента в Византии, свидетельствуют об этом со всей очевидностью.

Н. Н. Глубоковский писал, что «почтенный историк исходил из слишком крайнего недоверия ко всяким историческим источникам и, впадая иногда в мелочную придирчивость, пропускал без необходимой оценки весьма крупное, когда, например, характеризовал церковно-богослужebные и канонические порядки Киевского периода по так называемому Уставу митрополита Георгия, а проф. А. С. Павлов потом с несомненностью обнаружил, что это — документ неподлинный».

Некоторые работы Голубинского при жизни не были опубликованы по цензурным соображениям. Поэтому особенно важной была для него поддержка такого ученого-архипастыря как митрополит Макарий (Булгаков).

У Голубинского не было средств для того, чтобы начать публикацию своего фундаментального труда по истории Русской Церкви. И он обратился к Макарию, который в ту пору был московским митрополитом (1880). Мало кто из близких Голубинскому верил в успех дела. Макарий же, хотя и отчетливо понимал, что труд Голубинского разруша-



ет основы его собственных построений, отнесся к ситуации в высшей степени великодушно и философски.

Голубинский так позднее вспоминал о своей встрече с ним: «выходит Преосвященный Макарий, принимает меня необыкновенно любезно и с величайшей готовностью изъявляет согласие удовлетворить моей просьбе, причем, поручая мне написать формальную бумагу на его имя, предоставляет мне назначить условия займа, какие я сам найду для себя удобными, и говорит, что он положит резолюцию на бумаге, не читав ее. Я вышел, или лучше сказать, выскочил от Владыки и летел к Преосвященному Алексию на Саввинское подворье, не помня себя. Когда на вопрос Преосвященного: «Ну, что?» я рассказал ему, как принял меня Владыка и как отнесся к моей просьбе, он, можно сказать, весь превратился в удивление и изумление...»<sup>29</sup>.

При другом архиерее судьба Голубинского сложилась бы иначе...

\* \* \*

Митрополит Макарий (Булгаков) — одна из центральных фигур церковной науки в России середины XIX века. В области догматического богословия он выступил как своего рода кодификатор, к трудам которого обращались в течение полутора столетий, в сфере исторической он занимает место между Н. М. Карамзиным и С. М. Соловьевым.

Митрополит Макарий (1816–1882) происходил из семьи бедного священника Курской епархии, окончил Курскую духовную семинарию и Киевскую духовную академию (1841). С 1842 начал преподавать в Санкт-Петербургской духовной академии. Своим приглашением в столицу Макарий был обязан преосвященному Афанасию (Дроздо-

---

<sup>29</sup> Голубинский Е. Е. Воспоминания. Кострома, 1923. С. 51. См. также: *А[натолий] П[росвирин]*. Митрополит Макарий (Булгаков) и академик Евгений Голубинский. Из истории русской церковно-исторической науки // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 6. 66–78.

ву), одному из учнейших иерархов, в ту пору занимавшему должность ректора. Спустя восемь лет бремя управления академией легло на плечи самого Макария.

В 1854 он был избран академиком Императорской академии наук. В дальнейшем ему приходилось нести архиерейское служение в Тамбове, Харькове, Вильно. Последние три года жизни он был митрополитом Московским и Коломенским. Именно митрополиту Макарию духовные академии Русской Церкви в значительной степени были обязаны своим Уставом 1869 г., который в профессорско-преподавательской среде именовали не иначе как «благодетельным».

Научные публикации его открывает «История Киевской духовной академии» (1843), написанная еще на студенческой скамье в качестве курсового сочинения. Не будет слишком смелым предположить, что эта книжка дала толчок другим работам в этом направлении, в частности, монографии И. А. Чистовича по истории Санкт-Петербургской духовной академии (1857), готовившейся и вышедшей в свет в пору ректорства Макария.

Как церковный историк митрополит Макарий в значительной мере фактографичен и по обилию приведенного у него материала намного превосходит всех предшествующих авторов. Н. Н. Глубоковский отмечает, что свою деятельность он начал раньше Филарета (Гумилевского), выпустив еще в 1846 году «Историю христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви». Сама история начала выходить только с 1857 г., а ее последний, XII том появился в свет уже после кончины автора, в 1883 г. Но по своему объему один лишь этот том почти равняется всему сочинению Филарета, хотя оно «обнимает время меньше на полтора года лет и не затрагивает многих крупнейших событий позднейшей эпохи».

Стремление к фактической полноте Н. Н. Глубоковский считает одной из характерных сторон деятельности Макария как историка Русской Церкви. Пафос его труда — это

*свидетельство* об истории с помощью документов, которые мыслятся *самодостаточными*.

Считая «Историю» Макария колоссальным творением, «достойно конкурирующим с “Историей России” проф. С. М. Соловьева», Н. Н. Глубоковский замечает, что ее автор «был счастлив ценными открытиями и обогатил науку множеством всяких сокровищ несомненного и высокого значения»; его труд «остается великим научным памятником, хотя часто носит отпечаток документального копирования внесением добытых им материалов *in extenso* — иногда почти в сыром виде».

Вторую существенную черту «Истории» Макария Глубоковский усматривает в «художественно-повествовательном ее характере на всем протяжении целой серии», отказывая ему в то же время в концептуальной созидательности. «С течением времени, — пишет он, — критический элемент выступает у него энергичнее и шире, хотя остается чисто фактическим».

В результате третьей особенностью историографии митрополита Макария оказывается «относительность исторической критики, принципиально удовлетворявшейся фактической вероятностью по прямой ассоциации событий».

Трудившийся под началом Макария в Санкт-Петербургской академии и выступавший по ряду дисциплин в роли его ассистента архиепископ Никанор (Бровкович) характеризует его такими словами: «Вообще надо иметь в виду, что ум преосвященного Макария был необыкновенно работающий, легко схватывающий, ясный и точный, но совсем же поверхностный, крайне неглубокий и в довершение всего надменный, от легкости и необъятности достигнутых не столько успехов, сколько похвал. Ведь его усердные читатели в светской печати провозглашали гением, не менее, — тогда как наши духовные, особенно же киевские академики, зло, хотя и тайно, порицали»<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Одесса, 1900. С. 258.

Критика в адрес Макария со стороны киевских ученых относилась отчасти к его во многом эклектическому труду по догматическому богословию. Что же касается исторических сочинений, то в Малороссии тогда мало кто мог судить о них с достаточной компетентностью, разве что Филарет Черниговский (Гумилевский). Он, в самом деле, ощущая известную конкуренцию со стороны Макария, давал порой весьма суровую оценку его трудам, называл Макария «скорым в делах, но мало основательным», статьи его считал содержащими «пустые догадки и бестолковое многословие» (А. В. Карташев).

Макарий тоже критически относился к Филарету, хотя и высказывался куда более дипломатично. В 1847 г. в частном письме он замечает, что ознакомившись с качествами «Истории» Филарета «не устыдился начать... печатание своих кратких и бедных записок по русской церковной истории».

Здесь надо заметить, что на ранних этапах становления русской церковно-исторической школы ее немногочисленные представители, по большей части, правда, неявно, проявляли по отношению друг к другу настроения неприязненной соревновательности.

Так, митрополит Евгений в очень резких словах характеризует «Историю» митрополита Платона: «это отнюдь не история, а летопись, в коей на лыко летоисчисления без порядка нанизаны бытия как будто вместе и калачи, и сайки, и бублики». Самому митрополиту Евгению тоже «достанется» от Филарета Гумилевского: «в митр. Евгении, — пишет он, — сколько изумляет обширность сведений его, столько же поражает бездействие размышляющей силы, часто и резко высказывающееся» («Обзор русской духовной литературы»).

И вот именно Макарий дает какой-то новый поворот отношениям внутри церковно-исторического «цеха». Его роль в поддержке научного сообщества, его помощь даже тем церковным ученым, с которыми у него были серьезные расхождения, поистине удивительна.

Архиепископу Никанору, оставившему о своем наставнике критические воспоминания, он помог в 1871 г. личным письмом сдвинуть с мертвой точки дело о присуждении докторской степени, которому тогда не давал ходу казанский архиепископ Антоний (Амфитеатров). Спустя четыре года Макарий заступился за П. В. Знаменского, который Советом Казанской духовной академии за труд «Приходское духовенство со времен реформы Петра I-го» был удостоен степени доктора церковной истории, но утверждение этого решения застряло в Синоде по причине вмешательства все того же Антония (Амфитеатрова).

Казанский архиепископ выступил с «особым мнением», в котором высказывался в том смысле, что труд Знаменского не является богословским ни по своему содержанию, ни по формальным признакам, а главное — слишком много уделяет внимания отрицательным сторонам жизни приходского духовенства и высших иерархов. Митрополит Макарий и здесь своим личным авторитетом сумел нейтрализовать отрицательный отзыв Антония и тем самым открыл перед П. В. Знаменским широкие перспективы научно-академической деятельности.

\* \* \*

П. В. Знаменский (1836–1917) — сын нижегородского диакона, окончил Нижегородскую духовную семинарию (1856) и Казанскую духовную академию (1860) со степенью магистра богословия за труд «Обозрение постановлений по церковным делам в России в начале XVII столетия». С 1862 он стал преподавать в ней историю Русской Церкви, а с 1865 параллельно читал эту дисциплину и на историко-филологическом факультете Казанского университета. В 1892 г. избран членом-корреспондентом Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности.

В студенческие годы в Академии П. В. Знаменский испытал мощное влияние нравственно-религиозного максимализма А. М. Бухарева, обаяние критицизма известного ис-

торика М. Я. Морошкина, а также Г. З. Елисеева — ученика А. В. Горского, ставшего позднее известным публицистом.

Чрезвычайно важным было для него и общение с А. П. Шаповым. П. В. Знаменский стал его преемником по хранению и научному описанию Библиотеки Соловецкого монастыря, переданной в Казанскую академию в 1855 г., и с 1875 г. возглавлял научную Комиссию по описанию Соловецкого собрания рукописей, ныне хранящегося в Государственной Публичной Библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге.

Как известно, Соловецкий монастырь в XVII веке был одним из важнейших идейных центров сопротивления церковным реформам патриарха Никона. К принятию «греческого благочестия» его принудили силой после восьмилетней осады. Поэтому повышенный интерес историков к религиозно-общественным взглядам соловецких старцев вполне понятен. А. П. Шапову живое общение с рукописным собранием обители давало к тому же дополнительные эмоциональные импульсы.

Этот яркий преподаватель, с его критическим настроением к византизму, бюрократии приказного люда и боярщине, стеснявшим свободное развитие русского народа, с его отношением к расколу старообрядчества, с его идеалами гражданского общества, оставил в памяти П. В. Знаменского яркий след.

По мнению Н. Н. Глубоковского, А. П. Шапов был «пламенным воплощением» нарождающегося платонически-сентиментального «народничества», идеализировавшего с фанатизмом и восторженностью всё «народное», включая раскол как «народную веру», подвергаемую официальному опорочению.

Шапов, — резюмирует Глубоковский, — «еще в 1857 году в своей магистерской диссертации решительно поддерживал и аргументировал тот тезис, якобы раскол есть собственно широкий народный протест против современного ему состояния и Церкви, и государства, и общества. Если

тут он все-таки осуждался за церковную отсталость и косное невежество, то после А. П. Шапов рассеял и эту тень, провозгласив, что раскол представляет “общинную оппозицию податного земства всему государственному строю — церковному и гражданскому, отрицание народной массой греко-восточной, Никонианской церкви и государства, или империи всероссийской, с ее иноземными немецкими чинами и установлениями”».

Эта «пламенная тенденциозность» А. П. Шапова с точки зрения интересов объективной исторической науки имела то неоспоримое значение, что уравнивала официозно-негативную трактовку старообрядчества и пробуждала критическую мысль, идеалам которой всегда оставался верен П. В. Знаменский.

«Кратковременное служение А. П. Шапова на кафедре русской истории, несмотря на все недостатки его безалаберного преподавания, — пишет П. В. Знаменский, — имело в истории этой кафедры большое значение. Кафедра эта поднялась тогда до небывалой высоты. Русская история сделалась любимым предметом студенческих занятий»<sup>31</sup>.

Следуя идейному направлению А. М. Бухарева, судьбе и наследию которого он посвятил немало трудов, П. В. Знаменский высказывался за тесную связь церковной и светской науки, отстаивал права самостоятельной мысли, выступал против схоластики.

Еще одним образцом стал для него архимандрит Хрисанф (Ретивцев). Он преподавал историю философии и историю религий, но его наглядно демонстрируемый *метод* обладал притягательностью и для будущего историка Церкви.

Хрисанф, как писал П. В. Знаменский, стремился понять каждое явление изнутри, «схватить главный жизненный нерв системы, ее основное начало и, выяснив его тоже главным образом при свете истории, освещал им уже всю систему, показывая весь ее внутренний механизм, определяя связь и вза-

<sup>31</sup> Знаменский П. История Казанской духовной академии. Вып. 1. С. 135.

имную зависимость между ее частями и выясняя значение каждой части. Все это делалось им с увлекательным мастерством, которое обнаруживало в нем редкое в одном лице соединение богословско-философской эрудиции с исторической, абстрактного мышления с истинно-художественным талантом, сильного синтеза и дедукции с умением изучать и разбирать самые конкретные факты и с чутким психологическим и художественным анализом»<sup>32</sup>.

Одним из важнейших трудов П. В. Знаменского является «История Казанской духовной академии» (вып. 1–3, 1891–1892). Здесь рассмотрены административная и хозяйственная деятельность Академии, быт студентов и преподавателей, учебный процесс, даны характеристики всем мало-мальски значительным лицам, порой удивительно подробные и психологически исчерпывающие, без какой-либо оглядки на «око государево». По своему значению труд этот далеко выходит за рамки обозначенной в заглавии темы и остается по сей день одним из важнейших источников по истории духовного образования в России в середине XIX века.

С этими установками П. В. Знаменский взялся и за написание учебника по истории Русской Церкви, в котором были обобщены важнейшие достижения науки в простом и ясном изложении. Этот труд П. В. Знаменского выдержал много изданий, причем уже за первое из них (1870) он был удостоен премии имени митрополита Макария.

«Руководство» проф. П. В. Знаменского, — отмечает А. В. Карташев, — без сомнения должно занять место в ряду самостоятельных церковно-исторических систем и по своему плану, и по подбору фактов, и по искусству построения. Правда, автор излагает здесь историю догматически: без цитат и ученой критики, предлагает читателю уже свою беловую работу, не показывая черновой, но во всем его изложении обнаруживается солидное знание первоисточников,

<sup>32</sup> Корсунский Ив. Хрисанф // Русский биографический словарь / Под ред. Половцова. С. 426–429.



из которых им самостоятельно извлечено множество ценных фактов, обставленных многозначительными замечаниями и меткими характеристиками, проливающими свет на характер целых эпох».

После пятого издания книга Знаменского стала собственностью Учебного комитета при Св. Синоде. С этого момента автор сделал в ней значительные изменения, диктовавшиеся синодальной учебной программой. Ему пришлось, в частности, принять периодизацию российской церковной истории в соответствии с курсом Филарета (Гумилевского). Синод не позволил Знаменскому отойти от официальной точки зрения по целому ряду вопросов; были оставлены без внимания некоторые новейшие достижения церковно-исторической науки, в частности, исследования Е. Е. Голубинского. Знаменскому пришлось воздержаться от характеристики общего духа петровских церковных преобразований и т. д.

\* \* \*

П. В. Знаменский был еще студентом, когда вышла в свет «История Санкт-Петербургской духовной академии» (1857) Илариона Алексеевича Чистовича (1828—1893). Сын диакона Калужской епархии, Чистович окончил Санкт-Петербургскую духовную академию (1851), читал в ней отечественную, церковную и гражданскую историю, а позднее психологию и историю философии. В этой сфере у него были свои достаточно широкие интересы: его докторская диссертация носила название «Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека» (1871). Ему принадлежит также «Курс опытной психологии» (1868).

Из систематических трудов по истории Русской Церкви, помимо упомянутой «Истории Петербургской академии и вышедшего позднее дополнения к ней («Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет, 1858—1888 годы», 1889), И. А. Чистовичу принадлежит чрез-

вычайно важный труд «Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия», вышедший в свет после его кончины (1894).

В нем, можно сказать, осуществился идеал исследования, который предносился многим, — история важных церковных событий показана «изнутри», через рельефные идейно-психологические портреты наиболее влиятельных лиц, скрупулезный анализ мотивации их решений. Наряду с этим, работа Чистовича основана на многих архивных документах, детально представляющих внешний ход событий.

Названные книги составляют важный цикл, проливающий свет не только на историю духовного образования в России, но и на общий ход церковной истории. К этому циклу по сути дела примыкает и такое фундаментальное исследование как «История перевода Библии на русский язык» (1899).

Надо сказать, что интересы Чистовича как историка Русской Церкви были весьма широки и основывались на тщательном изучении первоисточников. Он оставил ряд ценных исследований об иерархах XVIII столетия — Феофане Прокоповиче, Стефане Яворском, Арсении Мациевиче, Амвросии Подобедове, новгородском митрополите Иове. Ему принадлежат также обширный «Очерк истории Западно-Русской церкви» (1882—1884), работы по истории старообрядчества и др.

\* \* \*

Последний дореволюционный курс истории Русской Церкви принадлежит А. П. Доброклонскому (1856—1937), выпускнику Московской духовной академии (1880), в стенах которой он слушал лекции Е. Е. Голубинского, В. О. Ключевского и А. П. Лебедева. Его труд «Руководство по истории русской Церкви» (вып. I—IV, 1884—1893) не попал в поле зрения Н. Н. Глубоковского, зато А. В. Карташев назвал автора «выдающимся историком» московской академической школы.

Ранний период Доброклонский излагает, в основном следуя периодизации Е. Е. Голубинского, но отнюдь не в его стиле. Для Доброклонского скорее характерна «утрированная объективность, сухое воздержание от идейного освещения и принципиальных оценок излагаемых фактов» (А. В. Карташев). — Что же, еще один «статистик истории», преемник Е. Болховитинова? Чем ближе к современности, тем самостоятельнее становятся суждения Доброклонского, а последний том, посвященный Синодальному периоду, особенно выделяется полнотой и разнообразием исторических сведений.

Н. Н. Афанасьев писал о том, что на исследования А. П. Доброклонского «можно полагаться с полной уверенностью: в них не будет сознательно допущено ни одной ошибки и материал будет использован с полным беспристрастием. В своих исследованиях он всецело определялся материалом и боялся выйти за его пределы. В этой скрупулезности, необычайно ценной для научного работника, лежал и основной его недостаток — отсутствие смелости и творческого вдохновения. Боязнь погрешить против исторической истины отвращала его от всяких смелых гипотез. Его горизонт был невольно сужен: широкие перспективы ускользали от его ученого взгляда. Отсюда его осторожность ко всему новому. Он был консерватором и в жизни, и в науке, но консерватором, на котором лежала особая чарующая прелесть»<sup>33</sup>.

Конечно, это менее всего было похоже на «философию истории Русской Церкви», появления которой ожидал А. В. Карташев, но историческая школа в духовных академиях России к концу XIX века все-таки сложилась...

2012

<sup>33</sup> *Афанасьев Н.* Памяти А. П. Доброклонского // Вестник РСХД, 1938. № 1. С. 16–17.

---

## Схоластика и сердечное любомудрие: философия в МДА вчера, сегодня, завтра...

«Первое высшее училище в Москве, учрежденное по уставу тогдашних европейских университетов, знаменитая Заиконоспасская академия наименована была Славяно-греко-латинскою. Название весьма верное и глубоко знаменательное! В самом деле, по направлению, формам и духу, вся тогдашняя русская образованность, и, следовательно, литература — была в собственном смысле *славяно-греко-латинская*. Ей недоставало только безделицы: быть *русскою*.!»

*Н. И. Надеждин*<sup>1</sup>

**Т**оржественно вспоминая двухсотлетие переезда МДА в обитель преп. Сергия, нельзя обойти вниманием и двухсотлетие Устава 1814 г., согласно которому преподавателям философии в духовных учебных заведениях предписывалось ориентироваться на *платонизм*, а заодно и задаться вопросом, на что же опирались наставники раньше, в XVIII веке?

---

<sup>1</sup> *Надеждин Н. И.* Литературная критика. Эстетика. М.: Художественная литература, 1972. С. 412.

С первых лет существования Московской духовной академии (Славяно-греко-латинской), преподавание философии велось в ней на латыни и строилось по лекалам западных школ, нося преимущественно догматический характер.

Протектор СГЛА митрополит Стефан Яворский хорошо ориентировался в философии, сам составлял курсы лекций — перипатетически ориентированные и вполне лежащие в парадигме схоластики, сложившейся еще в XIII веке<sup>2</sup>.

Продолжателем его дела был Феофилакт Лопатинский, позднее архиепископ Тверской, которого предлагают считать «основателем профессионального философского образования» в России<sup>3</sup>. Основу его курсов составляла перипатетико-томистская традиция, но у него встречается и критика отдельных положений томизма, и высказывания в духе крайнего номинализма, и свидетельства знакомства с Декартом.

Доминирующая схема преподавания философии в МДА в XVIII в. сложилась при нем и включала логику, метафизику и натуральную философию, а также философию нравственную, которая позднее была в значительной мере поглощена *нравственным богословием*.

Приведем дословно, «на языке оригинала», как излагал «состав философии» в своих лекциях в «Московской Славено-греко-латинской Заиконоспасской академии» в 1758 году префект иеромонах Макарий (Пётрович), стужавший известность тем, что в пору безраздельного господства латыни в духовных школах на свой страх и риск вел преподавание богословия и логики на *русском языке*.

<sup>2</sup> Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев: Наукова думка, 1982. С. 175–180.

<sup>3</sup> Панибратцев А. В. Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (Первая четверть XVIII века). Институт философии РАН. М. 1997. С. 36. Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения / Сост., вступит. ст. и перевод с латинского А. В. Панибратцева. М. : Институт философии РАН. 1997.

«Понеже философия, систематически взята, то преподает, что должно делать или ведать, человеку в разсуждении всякаго состояния для приумножения своего благополучия, разумеется оттуду, что философия, систематически взята, нечто только к знанию полезное, а нечто к деланию служащее преподает. Та часть, которая только к знанию полезна, называется теорическою, или зрительною. А которая учит, как наши дела управлять к получению благополучия, называется практичною или деятельною...

Философия теоретическая, которая или около вещественных, или около невещественных вещей обращается, разделяется на сия главнейшия части: на физику и пневматологию. Физика разделяется 1) на метеорологию, которая есть знание вещей, раждаемых в атмосфере, как дожда, дуги и проч.; 2) на ориктологию, или знание ископаемых из земли вещей; 3) на гидрологию, или знание о водах; на фитологию, или знание о растущих садах, которая опять разделяется на вотанологию, или знание трав, и на дендрологию, или знание плодов дерев, на физиологию, которая есть знание одушевленного тела, в котором понеже некия бывают перемены по божиему установлению, означающия некоторой конец, для того оттуду происходит особливая наука, называемая телеология, которая есть знание концов в естественных вещах. Пневматология, или знание о духах разделяется 1) на онтологию, или знание о существах, в чем вещественныя с невещественными вещми имеют нечто общее, 2) на козмологию, в чем показуется то, что миру генерально представленному можно приписать, 3) на психологию, знание о душах, как экспериментальную, так и рациональную, 4) на натуральную теологию... Философия практичная разделяется 1) на философию практичную универсальную, которая предлагается предъ прочими моральными знаниями, и самая генеральнейшая свободных действий человеческих представляет, 2) на этику, которая есть знание, как управлять свободныя человеческия действия в состоянии натуральном, вне гражданского со-

дружества, 3) *Jus natura*, или естественное право, которое научает, к чему мы обвязаны, или что нам делать и оставлять должно, 4) на политику, которая есть знание, как управлять человеческия действия в содружестве гражданском, 5) на экономию, которая есть знание, как управлять свободныя человеческия действия в содружестве простом; простые же содружества суть супружества отечества и хозяйства, 6) сюда, наконец, принадлежит и логика, или рациональная философия, которая обращается около действий умных, коих управляет к познанию истинны. Из вышереченных следует, что вся философия изрядно разделяется на 4 главныя части: на логику, метафизику, физику и этику, и что во первых надобно предложить логику, а потом другая части порядочно, ибо она как бы все[м] прочиим служит и дверь отворяет»<sup>4</sup>.

В принципе здесь много общего со знакомыми Древней Руси определениями преп. Иоанна Дамаскина (их перипатетические корни самоочевидны), но незаметно как-то выпало одно, далеко не второстепенное, а именно, — «уподобление Богу», и речь идет лишь о достижении «благополучия», которое можно толковать вполне приземленно...

О философии социальной вне рамок «Политики» Аристотеля речи быть не могло, критицизм еще не заявил о себе и в самой Германии, вкус к сравнительно-историческому изложению философских систем не сформировался. Но известное знакомство со взглядами Платона, Декарта и Лейбница все же давалось, и в целом можно говорить о том, что в XVIII в. имела место некоторая состязательность позиций — томистских, вольфианских и картезианских.

---

<sup>4</sup> Цит. по: *Гаврюшин Н. К.* «Риторика» М. В. Ломоносова и «Логика» Макария Петровича // Памятники науки и техники. М.: Наука, 1985. С. 149.

Светлой памяти Александр Иванович Абрамов (1945–2002) написал в свое время большую статью о вольфианстве в русской духовно-академической философии,<sup>5</sup> и за деталями можно обратиться к ней, но в целом можно сказать, что учебники таких последователей Х. Вольфа как Х. Баумейстер долго пользовались авторитетом.

Устав 1814 года на первый взгляд больших последствий для преподавания философии не принес, ибо собственных систем, ориентированных платонически (или как-то иначе) практически никто из профессоров студентам не предлагал. Оставалась преимущественно «мозаика», в которую включались и перипатетика, и Вольф, и Бутервек; появлялся и Гегель, и новые мистики. В них видели противоядие французскому вольнодумству. Эта мозаика и могла отчасти способствовать пробуждению запросов верующего разума.

Новую эпоху в преподавании философии в МДА начинал В. И. Кутневич, учившийся в Санкт-Петербургской академии у И. Фесслера и близко знакомый с розенкрейцерским учением.

Характеризуя «направление и дух тогдашнего преподавания философии в Московской академии», Н. И. Надеждин вспоминает, что во вступительном сочинении должен был «представить оценку и открыть недостатки Вольфовой системы», которая «господствовала во всех семинариях[...]. Я уже тогда, — замечает он, — читал Канта и других новых немецких философов, и со всем юношеским жаром восстал на Вольфа и вообще на эмпиризм, главную характеристическую черту основанной им школы»<sup>6</sup>.

Притягательность платонизма как антитезы эмпиризму таким образом объясняется не столько предписанием Уста-

<sup>5</sup> Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 189–209

<sup>6</sup> Надеждин Н. И. Сочинения в двух томах. Т. 1. Эстетика. СПб., 2000. С. 36.



ва 1814 г., сколько противлением навязшему на зубах вольфианству. Но главное, по-видимому, заключается в том, что у студентов появилось больше возможностей для сравнения различных умозрительных доктрин. Ф. А. Голубинский, исполнявший в ту пору роль ассистента В. И. Кутневича и читавший Надеждину и его однокурсникам «историю философских систем... с жаром и увлекательным красноречием»<sup>7</sup>, мог, очевидно, делать больше для пробуждения запросов ума, чем это удавалось преподавателям в XVIII веке...

Несомненно, что Ф. А. Голубинский навсегда останется определяющей фигурой для характеристики философской мысли в МДА в первой половине XIX века. Он старался ничего не потерять из наследия XVIII в., но насыщал свои курсы и новыми именами, в частности, такими как Пуаре, на которого он опирается в лекциях по умозрительному богословию<sup>8</sup>; по его метафизике он даже давал учащимся темы сочинений. Ценил он и Баадера — своего рода «посредника» между Сен-Мартеном и Шеллингом...

Лекции по *умозрительной психологии* вдохновлялись мистическими интересами Голубинского. Любимым предметом его рассуждений было учение о бесплотных духах и о состоянии души человеческой по разрешении от тела. Впрочем, в первой половине XIX в. об этом часто рассуждали во всех кругах общества...

По воспоминаниям Н. П. Гилярова-Платонова, о Голубинском «отзывались с громадным почтением, дивясь его громадным знаниям, но находили его отсталым и ставили ему в вину эклектизм. Зато с восторгом, чуть не с поклонением отзывались об Е. В. Амфитеатрове». Дело как раз было в том, что Амфитеатров преподавал эстетику по Гегелю. «От него вы больше узнаете философии, чем от Федора

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> *Голубинский Ф. А. Лекции по Умозрительному Богословию. М., 1868. С. 7, 144.*

Александровича”, — таков был общий отзыв», — резюмирует Гиляров-Платонов<sup>9</sup>...

Возможно, это суждение обусловлено и сменой эпох. В 1820–1830-х гг. Голубинский казался студенчеству живее и оригинальнее, к 40-м многое изменилось, в том числе, и в светской книжности, которая возбуждала потребности ума сильнее, чем академические лекции...

В последнее время интерес к Ф. А. Голубинскому заметно возрос. В только что вышедшей монографии В. И. Коцюбы только суждениям о Голубинском, высказанным автором этих строк, посвящено 43 страницы...<sup>10</sup> Не отстала от времени и Московская академия. Несколько лет назад выпускник МДА иерей Николай Солодов расшифровал тайнопись дневников Ф. А. Голубинского<sup>11</sup>, о которой прежде судили гадательно, и некоторые черты его творческой биографии высветились вполне с полной определенностью...

Оставляя дискуссии о частностях, можно все же с уверенностью говорить о том, что не имея явно выраженной собственной системы взглядов, широко начитанный Голубинский доносил до слушателей свои симпатии и предпочтения, пробуждал у них мыслительные интересы, и в этом отношении заметно продвинулся вперед по сравнению с предшествующей эпохой.

Среди слушателей Голубинского, как уже говорилось, находились и такие яркие мыслители, как Н. И. Надеждин, ставший профессором Московского университета, и архимандрит Федор Бухарев, основная деятельность которого также протекала вне стен *alma mater*...

<sup>9</sup> *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. М., 1886. С. 340.

<sup>10</sup> *Коцюба В. И.* Духовно-академическая философия первой половины XIX века и ее оценка в трудах отечественных и зарубежных мыслителей. М.: Академика, 2014. С. 474–517.

<sup>11</sup> *Солодов Н. В.* Из архива Ф. А. Голубинского // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 5. Нижний Новгород, 2007. С. 63–97.

Из воспоминаний профессора Е. Е. Голубинского о преподавании философии в МДА сразу после кончины Ф. А. Голубинского в августе 1854 г. мы знаем, что «Дмитрий Григорьевич Левицкий читал опытную психологию и нравственную философию; Василий Иванович Лебедев — логику и историю философии средней и новой; Виктор Дмитриевич Кудрявцев — метафизику и историю древней философии». При этом относительно В. И. Лебедева можно заключить, что этот преподаватель охотно рассуждал на темы кантовской философии: «Лекции его, писал Е. Е. Голубинский, — были замечательны тем, что переполнены были иностранными словами — «трансцендентный», «трансцендентальный» через каждые два слова русских»...<sup>12</sup> Не сложно догадаться, что аудиторию эти лекции не очень увлекали.

В полном единомыслии с Ф. А. Голубинским находился Д. Г. Левитский (ск. 1856), развивавший идеи креационизма в том же ключе, в каком они излагались в *умозрительном богословии* его наставника. Памятником их сотрудничества явилась книга «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека» (1855–1858).

При Ф. А. Голубинском и Д. Г. Левитском окончил МДА епископ *Хрисанф (Ретивцев)*, которому принадлежит большой труд «Религии древнего мира и их отношение к христианству: историческое исследование» (т. 1–3, 1872–1878). Отличительная черта этой работы — глубоко философский подход к предмету, позволяющий заложить основания для *философии религии*.

«На его лекциях, — писал П. В. Знаменский, — не согласные с православием исповедания, доктрины и мнения восставали пред слушателями во всей своей ясности и цельности, а опровержение их, для некоторых, привыкших к прежнему, диалектическому методу схоластической системы, казалось слабым».

<sup>12</sup> Цит. по: *Полунов А. Ю., Соловьев И. В.* Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского. М., 1998. С. 176.

Дело было в том, что Хрисанф стремился понять каждое явление изнутри, «схватить главный жизненный нерв системы, ее основное начало и, выяснив его тоже главным образом при свете истории, освещал им уже всю систему, показывая весь ее внутренний механизм, определяя связь и взаимную зависимость между ее частями и выясняя значение каждой части. Все это делалось им с увлекательным мастерством, которое обнаруживало в нем редкое в одном лице соединение богословско-философской эрудиции с исторической, абстрактного мышления с истинно-художественным талантом, сильного синтеза и дедукции с умением изучать и разбирать самые конкретные факты и с чутким психологическим и художественным анализом»<sup>13</sup>. Труд Хрисанфа во многом предваряет работы таких профессоров МДА как Ал. И. Введенский и С. С. Глаголев.

При участии сына Ф. А. Голубинского, Дмитрия Федоровича (1832–1903) в МДА была создана кафедра естественнoнаучной апологетики, которая, правда, на философском горизонте заметных следов не оставила. Как отмечал С. С. Глаголев, «физическим теориям с метафизическим оттенком» Д. Ф. Голубинский отводил мало места. «Вообще, к метафизике он, по-видимому, не имел склонности. Сын философа, он не читал философов, он признавал прежде всего и глубже всего православную веру и, затем, положительную науку. Он изучал и призывал изучать природу в духе веры. Его можно назвать православным позитивистом»<sup>14</sup>.

Подлинным *философским* преемником Ф. А. Голубинского, по мнению С. С. Глаголева, стал *В. Д. Кудрявцев-Платонов* (1828–1891)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. Вып. II. С. 255–265.

<sup>14</sup> *Глаголев С. С.* Профессор Дмитрий Федорович Голубинский // Богословский Вестник. 1904. № 1. С. 139.

<sup>15</sup> *Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский // Богословский Вестник. 1897. № 12. С. 447.

Несколько другой точки зрения придерживался другой профессор МДА, П. П. Соколов (1863–1923). По его словам, первоначальный курс Кудрявцева-Платонова был окрашен «сильным влиянием гегельянства» и отличался порой «большим и необычным для будущего теиста либерализмом»<sup>16</sup> и даже критицизмом по отношению к устоявшимся метафизическим представлениям, не исключая вопросов креационизма и телеологии. С традициями Ф. А. Голубинского подобный подход связывать довольно трудно.

Позднее Кудрявцев-Платонов сошел с критической колеи и избрал проторенную дорогу, действительно во многом вернувшись к «спекулятивному теизму» первой половины столетия. В итоге, как пишет П. П. Соколов, «некоторые из философских воззрений Кудрявцева <...> уже не выдерживают критики. Его гносеология есть ни что иное, как самый обыкновенный “наивный реализм”. Его теория происхождения религии <...> сталкивается с непреодолимыми логическими и фактическими затруднениями. Его “трансцендентальный монизм” есть скорее простая словесная формула, чем сколько-нибудь ясный философский принцип <...> Его доказательства собственных взглядов иногда слабы, схоластичны и даже близки порой к софизмам»<sup>17</sup>.

В последнее время появился ряд работ, смягчающих или оспаривающих столь жесткую оценку (Э. Л. Гайдадым, М. Л. Кабанова, Е. Коновалова, И. В. Цвык), но в целом остается очевидным, что объем «схоластической парадигмы» в трудах В. Д. Кудрявцева-Платонова достаточно велик, а его относительно оригинальные задумки, которые могут быть выявлены в сохранившемся архиве философа<sup>18</sup>, еще ждут исследователей...

<sup>16</sup> Соколов П. Кудрявцев-Платонов // Русский биографический словарь. С. 525.

<sup>17</sup> Там же. С. 529.

<sup>18</sup> См.: Личные архивные фонды в государственных хранилищах СССР. Указатель. Т. 1. М., 1963. С. 370.

В период профессорской деятельности В. Д. Кудрявцева-Платонова и Д. Ф. Голубинского пришел в МДА в качестве вольнослушателя знаменитый русский философ Вл. С. Соловьев (1873). В это время его интересовала история религиозного сознания древности, кризис западной философии, сочинения греческих и латинских отцов древней Церкви. Независимо от степени знакомства с сочинениями Ф. Баадера, Вл. Соловьев тогда был очень близок к его умонастройению и, в какой-то мере, родственен Ф. А. Голубинскому... Но больше ровным счетом ничего сказать нельзя. Мессианский и прожектерский настрой Вл. Соловьева позднее заметно дистанцировал его от МДА...

Тем не менее, в его сочинениях находили продуктивные идеи многие профессора МДА (в их числе и Флоренский), а М. А. Старокадомский написал о Соловьеве весьма сочувственную диссертацию...

В пору преподавательской деятельности В. Д. Кудрявцева-Платонова определял свое отношение к философии именитый церковный историк А. П. Лебедев. Его признания, вполне возможно, характерны для целого ряда выпускников МДА этой эпохи.

«Я никогда не чувствовал большого расположения к философствованию, — вспоминал А. П. Лебедев, — а моя магистерская тема окончательно поссорила меня с философией, с философией, как она понимается в Академии. Эта философия наперед предрешает и предрешала все вопросы — и исследователю наперед указывалось, где непременно нужно говорить “да”, и где столь же непременно говорить “нет”. Правда, при написании моей диссертации встречались случаи, где нельзя было с уверенностью сказать ни “да”, ни “нет”, но в этих случаях обязательно приходилось тянуть волосянку на мотив: нельзя не соглашаться, но нужно признаться. Все это мне быстро наскучило — и возбуждало физическую тошноту. Я понял, что академическая философия есть истинная нирвана для действительной науки этого имени. И я не удивляюсь тому, что все ленивые люди в Академии обнаруживают не-

сомненную склонность к философии. Я отнюдь не пожелал мыслить сообразно готовой указке и, раскланявшись со всем, что носило наименование академической философии, занял, не взирая ни на что, кафедру древней церковной истории»<sup>19</sup>.

Как бы там ни было, заслугой В. Д. Кудрявцева было то, что в начале 1880-х он отстоял существовавшие в Академиях по уставу 1869 г. три философских кафедры (метафизики с логикой, психологии и истории философии), которые намеревались «сократить».

Преемником В. Д. Кудрявцева-Платонова по кафедре философии стал Алексей Иванович Введенский (1861–1913) — мыслитель яркий, продуктивный и незаслуженно забытый<sup>20</sup>. С его появлением «схоластическая парадигма» была безвозвратно оставлена в прошлом.

В своей масштабной работе «Религиозное сознание язычества» (М., 1902) Введенский развивает «философию сердца» — учение о нем как средоточии духовной жизни и о коренящемся в нем чувстве единения с Божеством. Здесь его близость с целым рядом русских мыслителей — Г. С. Сковородой, П. Д. Юркевичем и др.

Введенского глубоко занимали перспективы становления самобытной русской философии, основными чертами которой он считал 1) *мелиоризм* (от лат. *melior* — лучше) — поиски постепенного, нереволюционного совершенствования, *улучшения* общественной жизни<sup>21</sup>; 2) *трансцендентальный монизм*, венчающий методологический дуализм в духе П. Е. Астафьева и 3) *соборность сознания*, провозглашенную кн. С. Н. Трубецким<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Лебедев А. П. К моей учено-литературной автобиографии. СПб., 2005. С. 21.

<sup>20</sup> Его порой путают с неокантианцем Александром Ивановичем Введенским.

<sup>21</sup> Этим термином позднее будет пользоваться и профессор МДА С. С. Глаголев. См.: *Глаголев С. С.* Новый тип философии (прагматизм и мелиоризм) // Богословский вестник. 1909. № 12. С. 576–616.

<sup>22</sup> *Введенский Алексей.* О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно русской // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 5. С. 125–157.

А. И. Введенский был научным руководителем И. В. Попова (прославленного в лике мучеников) при написании им итоговой работы за курс МДА, а позднее выступил оппонентом по его магистерской диссертации «Естественный нравственный закон. (Психологические основы нравственности)» (1897). Хотя Введенский, как отмечал С. Голубцов<sup>23</sup>, и подверг работу достаточно серьезной критике, он все же дал о ней положительный отзыв, так как общее ее направление и тональность не могли не быть ему симпатичными. Ведь если Попов и не говорил здесь прямо о «философии сердца», то все же в основе нравственных отношений полагал не рационально сформулированный «закон», а *чувство*, которое считал началом более устойчивым, чем представление.

Внимание И. В. Попова к естественному нравственному закону вполне соответствовало его симпатии к антиохийской богословской традиции, о которой он позднее так ярко напишет в своем исследовании о св. Иоанне Златоусте (1908). Ведь именно в этой школе преобладал интерес к нравственно-психологической, а не отвлеченно-метафизической проблематике.

Во взглядах И. В. Попова, сложившихся не без влияния И. Гербарта, смысловым центром является понятие *любви* и идея *согласия и единения воли*. Очень заметно, что его философские симпатии развиваются также параллельно и в одном направлении с идеями митрополита Антония (Храповицкого), который в течение ряда лет состоял в корпорации МДА... Кстати говоря, А. И. Введенский говорит о «плодотворных» этико-умозрительных концепциях Антония в его статье о нравственном значении догмата о Св. Троице<sup>24</sup>.

Поисками путей самобытной русской философии занимался и другой профессор МДА — М. М. Тареев, также под-

<sup>23</sup> Голубцов С. Стратилаты академические. М., 1999. С. 173.

<sup>24</sup> Введенский А. К вопросу о методологической реформе православной догматики. // Богословский вестник. 1904. № 6. С. 200.



черкивавший важность сердечно-субъективного начала философствования и сочувственно поминавший П. Д. Юркевича<sup>25</sup>.

Мы, — писал, в частности, М. М. Тареев, «не смешиваем вселенской догматической мысли с национально-греческой концепцией христианства, и полагаем, что национально-греческая концепция христианства есть один из типов религиозной мысли, тогда как другие народы имеют право каждый на свою христианскую философию, и русский народ призван сказать свое слово. Никто не смеет преградить нам доступ к первоисточнику христианской истины и к самобытному пониманию ее. Проповедь русского самоунижения пред греческой традицией я считаю *позором* для русского дела»<sup>26</sup>.

«Самобытная духовно-мистическая и жизненная философия, — подчеркивал Тареев, — основной фактор нашего национального возрождения»<sup>27</sup>. В рабском следовании «за греками» Тареев по сути видел проявление инфантильности религиозной мысли, цепляющейся за внешней авторитет.

В этом контексте хотелось бы напомнить о принципиальной статье того же А. И. Введенского, посвященной методологической реформе православной догматики, в которой он, смело и сочувственно цитируя В. В. Розанова как выразителя живых запросов современного ума, предлагает Богословию «*принять* дружескую руку помощи» философии<sup>28</sup>. Ибо если запросов религиозного ума нет или богословие на них не отвечает — то *зачем оно?*

Вчитаемся в следующие знаменательные слова: «Мертвая догматика — это старая прислуга, которая не пускает нас

<sup>25</sup> Тареев М. М. Христианская Философия, часть первая. Новое богословие. М., 1917. С. 42.

<sup>26</sup> Там же. С. 219.

<sup>27</sup> Там же. С. 224.

<sup>28</sup> Введенский А. К вопросу о методологической реформе православной догматики. // Богословский вестник. 1904. № 6. С. 185.

к Хозяину, Жениху — Христу, зовущему на пир веры...»<sup>29</sup>. — Кажется, никто не мог сказать такого, кроме М. М. Тареева, но... это в самом деле цитата из статьи А. И. Введенского.

Покойный историк МДА, протодиакон Сергей Голубцов видел в А. И. Введенском «идейного» противника А. П. Голубцова и его единомышленников (мч. Иоанна Попова, С. И. Смирнова и др.), считал его своеобразным лидером «церковнической партии» (выражение А. В. Карташева по поводу ситуации в МДА)<sup>30</sup>.

Хотелось бы, однако, с благодарностью вспоминая о. Сергия Голубцова, все же заметить, что имевшее место противостояние касалось вопросов церковно-практических, нравственных отношений внутри корпорации, тогда как в сфере философско-теоретической между этими профессорами МДА нельзя не признать достаточно заметной близости.

Еще одно имя нельзя не назвать — это Павел Васильевич Тихомиров (1868—1920-е), с 1895 по 1906 г. занимавший в МДА кафедру истории философии. Его перу принадлежит прекрасная статья «Художественное творчество и религиозное познание»<sup>31</sup>.

С 1908 года кафедру истории философии занял П. А. Флоренский. Он не только с буквальной точностью выполнил предписание Устава 1814 г., положив платонизм в основание «общечеловеческого религиозного мировоззрения» и рассматривая православие как его модификацию, но и использовал все заложенные в нем возможности для экскурсов в магизм, мистицизм, теософию и т.д. Его основной труд «Столп и утверждение Истины» (1914), набранный «архаической» елисаветинской гарнитурой, украшенный

<sup>29</sup> Там же. С. 194.

<sup>30</sup> Голубцов С. Московская духовная академия в эпоху революций. М., 1999. С. 51—53.

<sup>31</sup> Тихомиров П. В. Художественное творчество и религиозное познание // Богословский вестник. 1897. Т. 4. № 10. С. 74—102 (вторая пагинация)

виньетками из масонских изданий XVIII века, завораживал многих, даже искушенных читателей, парадоксальным сочетанием казалось бы несовместимых сфер науки и религиозного опыта...

Хотя свою диссертацию по этой книге Флоренский защитил с благословения таких профессоров как А. И. Введенский и С. С. Глаголев, считать его продолжателем духовно-академической философской традиции совершенно невозможно. Н. А. Бердяев метко назвал «Столп» *стилизованным православием*. Флоренский без всякого сомнения — мастер стиля и стилизаций. Но он не столько философ, сколько идеолог, и за его идеологией в конечном счете стоит самый очевидный технократизм<sup>32</sup>.

Профессору Сергею Сергеевичу Глаголеву (1865—1937), можно сказать, в значительной мере удалось продвинуться по пути, который когда-то намечал для себя В. Д. Кудрявцев-Платонов, но вынужден был с него сойти. Глаголев сделал достаточно много для построения философии религии. Ему принадлежит большой труд «Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви» (1901). Ученый широчайшей эрудиции, один из первых российских «экуменистов» (в 1900 г. Глаголев был избран вице-президентом Всемирного конгресса религий в Париже), он оставил большое, хотя и неравноценное апологетическое наследие.

## Послевоенные годы

В 1944—1948 годах в Православном Богословском институте, преобразованном затем в Московскую Духовную Академию, читал лекции по истории русской религиозной мысли доцент Анатолий Васильевич Ведерников (1901-

<sup>32</sup> Более подробно см. в моей книге «Русское богословие. Очерки и портреты» (Нижний Новгород, 2011. С. 454—499).

1992). Эти лекции недавно впервые опубликованы<sup>33</sup>. Древний период и Серебряный век в них не затрагивались, речь главным образом шла о религиозном мире архипастырей, поэтов и писателей XVIII–XIX вв. Одним из слушателей лекций А. В. Ведерникова был будущий митрополит Антоний (Мельников), многие годы возглавлявший редколлекцию «Богословских трудов»...

Профессор Михаил Агафангелович Старокадомский (1889–1973) стал в послевоенной МДА живым носителем традиций дореволюционной духовной школы. Еще в 1914 году он окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия, затем, по обстоятельствам времени, занимался научно-педагогической работой в области географии, а в 1950-е годы получил возможность преподавать в Академии у Троицы.

Человек широкой эрудиции, владевший несколькими иностранными языками, в своих историко-философских симпатиях он был близок прот. В. В. Зеньковскому и написал весьма сочувственную диссертацию о Вл. Соловьеве («Идея богочеловечества в мировоззрении В. С. Соловьева при свете учения святоотеческого», 1957), защитить которую в МДА ему все-таки не удалось... Сменив тему, он успешно защитил магистерскую диссертацию («Вера и разум как пути богопознания по творениям церковных писателей первых трёх веков христианства», 1962), а затем и докторскую, прямо связанную с анализом трудов его предшественников: «Опыт умозрительного обоснования теизма в трудах профессоров Московской духовной академии», 1969.

М. А. Старокадомскому принадлежит сохранившийся в машинописи в Библиотеке МДА конспект лекций по истории русской религиозной мысли. В сетке часов МДА та-

<sup>33</sup> *Ведерников А. В.* Религиозные судьбы великих людей русской национальной культуры. М. : Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2014.

кого предмета не было, так что курс, скорее всего, предназначался для аспирантуры ОВЦС.

Благодаря диссертации священника Василия Гелевана<sup>34</sup> мы располагаем сегодня достаточно полной биографией М. А. Старокадомского, списком книг его личной библиотеки, воспоминаниями о нем и т. д. М. А. Старокадомский был научным руководителем прот. А. Меня по его курсовой работе, и Меня очень ценил сотрудничество с ним.

Логику в МДА одно время читал Борис Николаевич Пушкар (впоследствии — митрополит Вениамин), также писавший свою курсовую у М. А. Старокадомского, но потом логику упразднили, и знакомство с нею включал в курс риторики проф. А. А. Волков. В последнее время она уже подробно излагается в курсе иерод. Симеона (Мазаева).

После А. М. Старокадомского экскурсии в область философии встречались главным образом в лекциях проф. А. И. Осипова по «Основному богословию» и проф.-архим. Платона (Игумнова) по «Нравственному богословию».

Открытие в 1987 г. курса и кафедры «Истории русской религиозной мысли» было своего рода легитимацией философской проблематики в МДА, от которой многие годы по идеологическим соображениям старались уходить. Общие контуры и пафос этого курса легко просматриваются по Актовой речи преподавателя на Покров 1988 г.<sup>35</sup>

Кафедра и курс просуществовали почти два десятилетия. На протяжении этого времени «мозаика» его несколько менялась, уточнялись и отдельные смысловые акценты. Затем, в процессе реформ, курс получил название «История русской религиозной философии» и стал читаться в бакалавриате.

<sup>34</sup> *Гелеван, Василий, священник. Жизненный путь и научное наследие профессора Московской Духовной Академии М. А. Старокадомского. Сергиев Посад, 2005.*

<sup>35</sup> *Гаверюшин Н. К. Пути русской православной религиозной мысли // Богословский вестник. Вып. 1. Сергиев Посад. 1998. С.108–131.*

С 1989 г. в МДС был введен курс «Истории философии», для чтения которого вскоре был приглашен из Института философии АН СССР Леонид Иванович Василенко (1946—2008), но с осеннего семестра 1993 г. этот курс был упразднен... Л. И. Василенко в свое время немало почерпнул в общении с прот. Александром Менем, и это отчасти отразилось на его курсах лекций и книгах, опубликованных уже после ухода из МДА.

Так же с осени 1989 г. курс «Истории философии» был введен и в Академии. Его стал читать Василий Георгиевич Моров, охотно раскрывавший перед студентами исторический контекст философских идей. Ориентированный охранительно-монархически<sup>36</sup>, Моров интересовался больше идеологией, нежели философией, но при этом мыслящих студентов замечал и поддерживал. Он ушел из Академии в 1996 г.

Хотелось несколько слов сказать о выпускниках МДА, защищавших кандидатские диссертации по философской проблематике.

Протоиерей Д. Предеин уже многие годы трудится в Одесской духовной семинарии, им написан первый в послевоенное время учебник философии для семинарий<sup>37</sup>. Иерей Сергей Елисеев преподает в МДА, он — специалист по старокатоличеству и истории русского богословия. Автор диссертации о рецепции философии Бергсона в России Константин Кулаков теперь трудится в Смоленской духовной семинарии; Владимир Питько, изучавший философские аспекты суфизма, в Николо-Угрешской семинарии, Роман Овчаренко, написавший работу об Авиценне — в Православной гимназии в Сергиевом Посаде.

<sup>36</sup> Моров В. Г. Ода Пушкина «Вольность» и «Арзамас». М. : Новое зеркало, 2009.

<sup>37</sup> Предеин Дмитрий, протоиерей. Введение в философию. СПб. : Ладан, Троицкая школа, 2009.

Особо надо остановиться на работе свящ. Ильи Кочурова о русском философе-неокантианце Александре Введенском. После успешной защиты она была доработана до монографии и недавно вышла в свет в издательстве Московской Патриархии<sup>38</sup>. Ценной была и работа иерея Кирилла Краева о Н. Г. Дебольском, опубликованная лишь частично. Весьма значимым явилось также исследование иерея Михаила Уланова о работе И. Канта «Спор факультетов»<sup>39</sup>.

При большой поддержке одного из выпускников МДА, короткое время читавшего курс истории философии в семинарии, насельника Троице-Сергиевой Лавры монаха Амфилохия (Воронкова) удалось издать и книжку о философских и богословских спорах на Западе в XIII веке<sup>40</sup>. Подобных исследований в истории философской традиции МДА совсем не много...

Выездные лекции преподавателей философских дисциплин в МДА оставили известный след (в том числе, в виде диссертацией) в ряде других духовных учебных заведений, в частности, Минской духовной академии и семинарии, Нижегородской духовной семинарии и др. Они же способствовали появлению нового предмета — «История русского богословия», который с 2003 г. начал читаться в Нижегородской духовной семинарии, а спустя несколько лет — в МДА...

В 2006 г. в МДА по инициативе администрации был введен курс «философия религии». Очевидно, здесь сказалось

<sup>38</sup> *Кочуров И., свящ.* Русский кантианец. М.: Издательство Московской Патриархии, 2012.

<sup>39</sup> *Уланов Михаил, свящ.* «Спор факультетов» И. Канта (богословского с философским). Историко-богословский анализ // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 10. Нижний Новгород, 2012. С. 145–325.

<sup>40</sup> *Гаврюшин Н. К.* «Непогрешимый богослов». Эгидий Римский и теологические споры в Западной Церкви (конец XIII — начало XIV в.). М.: Драккар, 2007.

стремление равняться на «внешних», т.е. на светские высшие учебные заведения. Пикантность этого события заключалась в том, что преподаватель, которому поручалось чтение данного курса, узнал об этом только из расписания занятий накануне нового учебного года. Здесь, в частности, проявилась *непредсказуемость* МДА как особого рода харизматического института...

Поскольку реформы еще не завершены, сейчас достаточно трудно строить предположения, как структурно будут представлены философские дисциплины в МДА в ближайшие годы. Ясно одно: *кафедра философии* в Московской духовной академии виртуально существовала всегда. И вряд ли возвращение институционального статуса может что-то принципиально изменить. Преподают все-таки личности...

Сегодня «философский сектор» в корпорации МДА достаточно заметен: он представлен, в частности, профессором А. Т. Казаряном, который вносит большой вклад в философские статьи «Православной энциклопедии», протоиереем Александром Задорновым, совмещающим чтение лекций по истории философии с преподаванием канонического права; иеродиаконом Симеоном (Мазаевым), ведущим курс логики; к.ф.н. иереем Стефаном Домусчи и др.

Ни для кого из них не чужд вопрос о «русской философии» как ставящей основные вопросы бытия в пространстве «русского мира» и, разумеется, на русском языке. А для решения этой задачи русской философии совсем не безразличны и со-чувственные, со-страдательные экскурсии в другие формы философствования, будь то на немецкой почве Кант или Хайдеггер, или на французской Декарт и Бергсон...

Философия должна постоянно формулировать запросы верующего разума и отвечать на них в роли апологетики или предоставлять давать ответ другим богословским дисциплинам — в первую очередь, догматическому богословию. Ибо если оно не будет отвечать на эти запросы или



запросов не будет, то не будет и «школы верующего разума»...

Слова Н. И. Надеждина, поставленные эпитафией к настоящему докладу, были сказаны почти 180 лет назад, а нам и по сей день непросто осознать задачи именно *русской* духовной школы, укоренной в своей исторической почве; нам все еще нечуждо кичение непродуманными заимствованиями и рабскими переводами как своими научными достижениями... Предложение А. И. Введенского, чтобы философия протянула «дружескую руку помощи» богословию, прозвучало более ста лет назад, но не услышано до сих пор<sup>41</sup>. Наконец начатые А. И. Введенским и М. М. Тареевым поиски путей «самобытной русской философии» остались не вполне востребованными.

Тем не менее, изживание схоластики как формы мысли и преподавания и раскрытие «сердечного любомудрия» как непрерывного процесса познания через сопереживание, сим-патию, сострадание, т. е. любовь, — вот, на наш взгляд, основная тенденция философской мысли в МДА за прошедшие годы и в обозримом будущем.

2014

---

<sup>41</sup> Правда, в конце 1990-х представитель философских дисциплин даже стал редактором «Богословского вестника», издаваемого МДА, но этот эпизод был достаточно коротким (1998–2000).

---

## Христианский платонизм и религиозно-общественный идеал в трудах князя Е. Н. Трубецкого

**Ф**илософское творчество кн. Е. Н. Трубецкого разворачивалось в ту эпоху, когда одним из влиятельных факторов русской культуры — впервые за всю историю России — стал христианский платонизм. Дать взвешенное, поставленное в правильную историческую перспективу осмысление этому явлению было первостепенной задачей религиозного сознания. Но тогда, а отчасти и по сей день, многое оставалось невыясненным в плане влияния платонизма на философские воззрения отцов Церкви, которые — это надо признать со всей определенностью — порой относились к нему с удивительной доверчивостью, а иногда так вплетали его идеи в свои построения, что подлинный первоисточник почти исчезал из виду.

Здесь необходимо заметить, что с платонизмом как таковым на Руси никогда достаточно близкого знакомства не водили (отдельные упоминания имени Платона и его изображения в счет, разумеется, идти не могут). Единственное, пожалуй, чем располагала Древняя Русь, это сербским переводом ареопагитик с комментариями преподобно-

го Максима Исповедника<sup>1</sup>. В конце XVIII века платонизм составлял область умозрительных досугов весьма немногочисленных представителей масонства, находившихся в теоретическом градусе, а в духовных учебных заведениях в это время господствовала вольфианская философская традиция, и только Устав 1814 г. предписал переориентироваться на Платона.

Значительных последствий эта административная мера, инициатором коей был митрополит Филарет (Дроздов)<sup>2</sup>, не имела. Профессора духовных академий, если они отчасти и поддавались платоническим влияниям, то в формах весьма непоследовательных и нечетких. Так, Ф. А. Голубинский, П. Д. Юркевич и В. Н. Карпов хотя и высказывались о Платоне с большой симпатией, считать их именно христианскими платониками довольно трудно...

Однако при столь слабых исторических предпосылках в последней трети XIX века на русском философском горизонте вспыхивает новая звезда христианского платонизма — Владимир Соловьев. Он неожиданно актуализирует для христианского сознания все соцветие идей и традиций, находящихся в глубинной связи с платонизмом: тут и теократия, и гностицизм, и эзотеризм, и нетрадиционная для православия богословская проблематика.

Соловьев буквально завораживает читающую публику, вдохновляет движение символистов и в немалой степени предопределяет творческие искания близких к нему поэтов, писателей, художников; он становится знаменем религиозно-философского возрождения, фактическим катехизатором и учителем таких мыслителей как С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев, надолго притягивает к себе

<sup>1</sup> См. о нем: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л.: Наука, 1987.

<sup>2</sup> См. мою статью: *Гаврюшин Н. К.* У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // *Вопросы философии.* 2003. № 2. С. 131—139.

внимание С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского и др. В свою очередь, представители второго поколения христианского платонизма способствовали религиозному обращению значительной части русской интеллигенции XX в.

Но вследствие такой экспансии христианского платонизма сам по себе вопрос о соотношении платоновской традиции и евангельского учения терял всякий смысл, и многие вслед за Флоренским готовы были согласиться, что Платон и есть «подлинный основатель» Московской духовной академии, а его метафизика и есть истинная христианская философия...

\* \* \*

Вспоминая сразу после Февральской революции 1917 г. дни своего детства, князь Е. Н. Трубецкой писал: «теперь, в дни ужаса перед неизвестной далью, в эпоху мучительных сомнений в России, это прошлое, — помимо благодарности к дорогим отшедшим, — источник веры в русскую душу, святую, милую и любящую»<sup>3</sup>. Умудренному жизнью философу образы младенчества предстают озаренными немеркнущим светом Града Божьего и являют собою опору в зловещей, безумной политической буре... Чем же так замечательны были ранние годы одного из крупнейших русских мыслителей?

Главные детские впечатления князя Е. Н. Трубецкого связаны в фамильной усадьбой Ахтырка, что в пяти верстах от Хотьковского монастыря. В ней они с братом Сергеем Николаевичем вместе росли, учились, делились сомнениями и увлечениями. В Ахтырке братья явственно ощутили благотворную близость Лавры преподобного Сергия, любовь и заботу близких, теплом веры согретых сердец.

Протоиерей Сергей Четвериков, долгие годы духовно окормлявший русскую эмиграцию, как-то заметил, что

<sup>3</sup> Трубецкой Е. [Н.], кн. Из прошлого. Вена, [1923]. С. 6.

детям не столько надо *говорить* о Боге, сколько *дать почувствовать* Бога<sup>4</sup>. Именно это ощущение божественного присутствия и было дано пережить и сохранить в своей памяти братьям Трубецким.

Юношеские годы не обошлись без духовных недугов и борений. В Калуге, где их отец занимал пост вице-губернатора, братья начали посещать гимназию и очень быстро прошли посвящения в «прогрессивные идеи» — позитивизм, материализм и атеизм, или, как выражался Е. Н. Трубецкой, «проделали нигилизм».

Однако вскоре чтение «Истории новой философии» Куно Фишера, сочинений Канта, Шеллинга и старших славянофилов привело их, по воспоминаниям Евгения Николаевича, обратно «к той самой духовной точке опоры, которая так сильно чувствовалась в нашем детстве, в Ахтырке, в Хотькове и в Лавре»<sup>5</sup>.

В Московском университете пути братьев несколько разошлись. Сергей пошел во историко-филологическому факультету, а Евгений избрал юриспруденцию, но общие философские идеалы у них остались.

По окончании университета Е. Н. Трубецкой течение ряда лет преподавал в ярославском Демидовском лицее. Лекции приходилось читать один раз в неделю, так что большую часть времени Трубецкой проводил в Москве, с семьей. Тогда у профессоров был другой ритм жизни, оставлявший время на научное творчество...

Из Ярославля Евгений Николаевич перешел в киевский Университет св. Владимира. Здесь он подготовил докторскую диссертацию (1897). Став позднее профессором Московского университета на кафедре энциклопедии и истории философии права, Е. Н. Трубецкой в то же самое время выступил и одним из инициаторов создания партии «мир-

<sup>4</sup> См.: Четвериков С. О трудностях религиозной жизни в детстве и юношестве // Путь. 1932. № 34. С. 52–63.

<sup>5</sup> Там же. С. 81.

ного обновления», с которой надолго будет связана его политическая деятельность.

В общественно-политической жизни Е. Н. Трубецкого, пожалуй, больше всего волновали две темы. Во-первых, борьба за свободу Церкви, ее полную независимость от государственного аппарата. Образцом церковно-общественного служения был для Трубецкого великий печаловник земли русской святитель Филипп (Колычев)<sup>6</sup>. Во-вторых, важнейшей задачей он считал обличение бюрократического самовластия и застоя, грозивших государственной катастрофой<sup>7</sup>. Но этот критический пафос никогда не поднимался у него до революционных интонаций. Одно время он был членом Государственного Совета, но в 1906 г. сложил с себя это звание.

Юридический факультет определил первую и достаточно устойчивую линию творческих интересов Е. Н. Трубецкого — начиная со своей первой книги «Рабство в Древней Греции» (Ярославль, 1886) он уделяет значительное внимание философии права и ее истории, издает конспекты, литографированные пособия для студентов. Наряду с П. И. Новгородцевым и И. А. Ильиным, кн. Е. Н. Трубецкой может с полным основанием быть назван среди видных представителей русской школы этой ввергнутой ныне в забвение отрасли знания.

Однако все же не с ней были связаны основные творческие интересы Е. Н. Трубецкого. Философия права в конечном счете оказалась для него технически-вспомогательной дисциплиной для решения более общих, экзистенциально значимых задач. Главным для него был вопрос о смысле жизни в свете Новозаветного Откровения.

В конце XIX в. эту тему почти одновременно и независимо друг от друга поднимает целый ряд русских мыслителей —

<sup>6</sup> *Трубецкой Е. Н.* Церковь и современное общественное движение // Право. 1905. № 15.

<sup>7</sup> *Трубецкой Е. Н.* Война и бюрократия // Право. 1904. № 39.

А. И. Введенский, В. И. Несмелов, В. В. Розанов, М. М. Тареев. Затронул ее в предисловии к «Оправданию добра» (1897) и Вл. Соловьев, один из ближайших друзей Е. Н. Трубецкого. Несколько позднее мотив философского осмысления личного бытия развивают В. Ф. Эрн, И. А. Ильин, Н. А. Бердяев, Р. В. Иванов-Разумник, С. Л. Франк, М. Рубинштейн. Но только у Е. Н. Трубецкого эта линия проходит почти во всех его сочинениях, достигая кульминации в итоговой книге «Смысл жизни» (1918).

Этот труд он готовил десятилетиями, осуществляя широкую программу предварительных изысканий. В нее входили такие задачи, как изучение взглядов на смысл жизни дохристианских философов, церковных писателей и современных мыслителей, не исключая и решительных критиков христианской идеи, таких, например, как Ф. Ницше.

Обратившись к его творчеству, Е. Н. Трубецкой сумел увидеть и наглядно показать, что «вся эта философия есть отрицание смысла жизни и вместе с тем непрерывная тревога и мука искания, борьба между отчаянием в человеке и потребностью надежды»<sup>8</sup>. Ему удалось найти предельно емкую формулу деятельности немецкого мыслителя, в которой звучат одновременно приговор и оправдание: «Отвергнутой Бог... остается центром его философии, и в этом заключается религиозность его искания»<sup>9</sup>.

Но книга о Ницше для Трубецкого — только экскурс в атмосферу поисков смысла жизни в XIX веке. Главный интерес представляли для него те, кому этот смысл удалось обрести и передать итоги своих поисков другим.

Чуткий к проблеме выразительности, эстетики (в самом широком смысле — как «науки о выражении» и «общей лингвистики»), пользуясь определением Б. Кроче) Е. Н. Трубецкой искал наиболее значимых, рельефных форм вопло-

<sup>8</sup> *Трубецкой Е. кн. Философия Ницше. Критический очерк* М., 1904. С. 157.

<sup>9</sup> Там же. С. 158.

щения жизненного идеала. Политические концепции и социальные утопии для него как правоведа представляли первостепенный интерес. Ведь обобщенное решение вопроса о смысле жизни предполагает его общественную значимость. А социальный идеал и есть общезначимый маяк в море экзистенциальных волнений.

Отсюда становится понятным, что целый цикл своих работ Е. Н. Трубецкой посвящает политическим воззрениям античности. Это уже упомянутая выше книга «Рабство в Древней Греции», статьи «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении»<sup>10</sup>, «К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения»<sup>11</sup>, брошюра «Социальная утопия Платона» (1906).

В ходе этих исследований перед Е. Н. Трубецким со все большей определенностью вырисовывались контуры такой могучей и притягательной философской системы, — даже шире — умонастроения, как платонизм.

Что платонизм оказал сильнейшее воздействие на мыслителей христианской эпохи, в том числе на блаженного Августина, заложившего умозрительные основания западно-христианской культуры, было известно и до Е. Н. Трубецкого. Но вот роль платонизма в формировании идеала христианской теократии с удивительной пронизательностью выявил именно он.

Монография Е. Н. Трубецкого о блаженном Августине<sup>12</sup> позволяет проследить рождение римо-католической экклесиологии и политической доктрины сразу в нескольких измерениях: богословско-метафизическом, историческом и психологическом. Трубецкой детальнейшим образом ра-

<sup>10</sup> Вопросы философии и психологии, 1890. Кн. IV.

<sup>11</sup> Сборник статей по истории права, посвященный М. Ф. Владимирскому-Буданову. Киев, 1904. 331–351.

<sup>12</sup> *Трубецкой Е. Н., кн. Религиозно-общественные идеалы западного христианства в V веке. Ч.1. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892.*



зобрался в том клубке противоречий, из которого пытался выбраться Августин, отстаивая против Пелагия идеал централизованной, властной церковной организации, стремящейся стать вселенской империей — земным образом Небесного Града.

Ради этого идеала он ввел принцип предопределения и фактически отрицал свободу воли, ради него он избрал учение о *justitia originalis*, «изначальной праведности», и трактовку первородного греха как ее утраты. Августин пришел к христианству от философии Платона, и его теократические идеи находятся в ближайшем родстве с социальной утопией древнегреческого мыслителя. Общественное благо достижимо только путем внешнего диктата, в контексте христианской культуры церковная иерархия должна стоять выше светской. Римская церковь как своего рода духовная наследница империи и платонический утопизм способствуют формированию убеждения, что в христианство можно «заставить войти», что оно мыслимо и реализуемо как гетерономное начало, как властно охраняемый внешний закон. Это означало принципиальное перерождение евангельского идеала...

Изданное через несколько лет исследование о папе Григории VII позволило Е. Н. Трубецкому показать, как конкретизировались теоретические положения бл. Августина в историческом самоосуществлении Западной Церкви. Итогом этого труда явился вывод, что папа и его сторонники «отождествляют “божеское царство” с внешней иерархической организацией и смешивают порядок правовой с порядком благодатным», а по этой причине их христианство «есть христианство одностороннее, законническое»<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> *Трубецкой Е. [Н.], кн. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского царства в творениях папы Григория VII и публицистов — его современников. Вып. I—II. Киев, 1897. С. 363.*

После Ф. М. Достоевского, раскрывшего в «Братьях Карамазовых» идеологию Великого Инквизитора, Е. Н. Трубецкой, пожалуй, первым из русских мыслителей (не считая В. В. Розанова) по сути дал к ней подробный исторический и религиозно-философский комментарий. Хотя совсем не многие успели его заметить и оценить...

Для русской мысли чрезвычайно важно было бы разобраться и в том, как сам христианский Запад противостоял на протяжении многих веков внешнему принуждению к христианской свободе. Этой темой интересовался старший брат Евгения Николаевича, первый избранный ректор Московского университета кн. С. Н. Трубецкой, но дальше публицистических высказываний дело не пошло...

Чего заметно также недоставало в общей программе Е. Н. Трубецкого, так это изучения религиозно-общественного идеала Древней Руси, который в основном оформлялся на рубеже XV–XVI вв. под влиянием Византии и отнюдь не был свободен от мотивов цезарепапизма и папоцезаризма.

С. Н. Трубецкой трактовал византизм «как совокупность принудительных начал в общественной жизни»<sup>14</sup>, и вряд ли Евгений Николаевич был другого мнения. Но все же стоило разобраться, как стал возможен византизм без августинизма и как русское православие обнаружило аналогичную западную тягу к внешнему законничеству... Продержался византийский идеал неполных два столетия и в петровскую эпоху послужил удобным материалом для создания чудовищной государственной машины, подмявшей под себя и церковную иерархию, и мирян, но отголоски его в идеологических спорах XIX — начала XX в. постоянно давали себя знать.

Изначально славянофильство отнюдь не было идеализацией византизма. Оно жило идеалом общины, а не империи. Но именно из славянофильства выросли такие идео-

<sup>14</sup> Трубецкой С. Н. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1907. С. 186.

логи цезарепапизма и теократии как К. Н. Леонтьев и Вл. Соловьев... Первый вызывал в обществе несравнимо меньший интерес, и Е. Н. Трубецкой сосредоточил свое внимание на творчестве единственного в России апологета всемирной теократии...

В работах Вл. Соловьева ожили и распустились самые разнообразные побеги платонического древа, легко перерождавшиеся в чистейший гностицизм и каббалистику. Подобного явления не было не только в истории русского православия, но и вообще в восточно-христианской традиции, да и для Запада оно должно было представляться известной крайностью.

Как ближайший друг Вл. Соловьева, одно время считавший себя почти полным его единомышленником, Е. Н. Трубецкой стоял перед невероятно трудной задачей: преодолевая глубокую личную привязанность и не бросая тени на память ушедшего, посмотреть на его искания с точки зрения «соборного сознания» и отделить в них подлинно христианское и положительно ценное от всего чуждого, утопического и гностического. В более широкой перспективе это была задача преодоления платонизма в христианстве.

Весьма показательно, что появившаяся в 1906 г. книга Е. Н. Трубецкого «Социальная утопия Платона» посвящена именно памяти Вл. Соловьева.

Ставя точки над *i* в анализе платоновского понимания смысла жизни и его воплощения в идеальном государстве, Е. Н. Трубецкой несомненно уже делал выводы о теократических мечтаниях Соловьева и прямо указал на них в своем предисловии. Но подробное обоснование своей позиции он даст только спустя несколько лет, в «Мирозерцании Вл. С. Соловьева» (1913).

Значение этой книги в истории русской религиозно-философской мысли, по-видимому, будет должным образом оценено только в далекой перспективе. Вышедшая в пору расцвета соловьевской школы, когда свящ. Павел Флорен-

ский открыто ставил знак равенства между платонизмом и христианством, она явилась по существу первой глубоко продуманной реакцией на христианский платонизм и намечала пути его преодоления.

А. Ф. Лосев, многим обязанный Е. Н. Трубецкому, не всегда успешно пытавшийся его поправлять, пришел тем не менее к одному бесспорному выводу: «изучение труда Е. Н. Трубецкого о Вл. Соловьеве, пишет он, — чрезвычайно актуально для проникновения в самые глубокие соловьевские идеи. Е. Н. Трубецкой часто настолько глубоко критикует философию последнего, что невольно возникает даже вопрос: а можно ли считать его настоящим соловьевцем. Нам представляется, при всей личной дружбе этих двух мыслителей Е. Н. Трубецкой наибольшей частью даже не соловьевец, но активный и часто непобедимый его противник»<sup>15</sup>.

В самом деле, Е. Н. Трубецкой четко и убедительно показывает противоестественность соловьевского андрогинизма и его идеала бездетной любви, прямо указывая, что «грехи философии Соловьева находятся в тесном родстве с его эротическими иллюзиями»<sup>16</sup>. Он критикует увлечение Соловьева оккультно-гностическими учениями, его понимание Софии-Премудрости. Но основное внимание уделяет теократическому идеалу Соловьева.

В «Миросозерцании Вл. С. Соловьева» Е. Н. Трубецкому удалось достаточно убедительно показать, что христианско-платонический синтез, над которым работал Соловьев в 80-е годы, был в действительности больше платоническим, нежели христианским, и заметно поддерживался временными политическими иллюзиями философа.

Стремление же Вл. Соловьева в 90-х гг. дать своему теократическому идеалу и метафизике всеединства более фундаментальное теоретическое обоснование совпало с явным

<sup>15</sup> Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 579.

<sup>16</sup> Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. I. М., 1913. С. 618.

крушением политических надежд и не привело к искомому результату: с одной стороны, Соловьев продолжает поиски метафизических основ здоровой христианской политики, с другой — приходит к выводу, что они трудно согласуемы с принципами теократии.

Монография Е. Н. Трубецкого о Вл. Соловьеве в значительной мере проникнута тем же пафосом, что и принадлежащая перу поэта-философа «Жизненная драма Платона» и вполне могла иметь сходное с нею название. Она знаменовала собой очень важный этап в преодолении русской мыслью платонических увлечений, освободиться от которых начал уже сам Вл. Соловьев в своих последних работах. Можно достаточно уверенно утверждать, что этой книгой на теократическом идеале Россия окончательно поставила бы точку, если бы позднейшие идеологи давали себе труд в нее вчитаться... Из соловьевских идей только «метафизика всеединства» была действительно подхвачена целым кругом мыслителей XX века.

В чем, однако, Е. Н. Трубецкому не удалось преодолеть христианский платонизм, в чем он остался под сильным влиянием Вл. Соловьева, так это в сфере гносеологии.

В «Метафизических предположениях познания» Е. Н. Трубецкой решил обновить критику Канта и кантианства, стремясь, по его словам, «к точному выполнению программы», начертанной в «Теоретической философии» Вл. Соловьева. Считая, что кантовская теория познания основывается на «ложном антропологизме», чрезмерно возвеличивающем человеческого субъекта, Трубецкой настаивает на признании иной предпосылки, решении вопроса с другого конца. Всякому обсуждению гносеологической проблематики, всякому акту познания неизбежно предшествует — сознаваемое или бессознательное — предположение, что существует абсолютное сознание. Раз признается единый *Предмет знания*, значит уже есть и *Знание Предмета*, и спорить можно только о том, в какой мере оно нам доступно. Поэтому Трубецкой убежден, что «всякое познание

как таковое есть некоторое откровение абсолютного сознания»<sup>17</sup>.

Развивая эту гносеологическую концепцию, Е. Н. Трубецкой не только следует программе Вл. Соловьева, но и как бы завершает замысел своего брата Сергея Николаевича, изложенный в его статье «О природе человеческого сознания» (1890). С. Н. Трубецкой писал в ней о необходимости признать существование некоего «вселенского сознания», без которого «не было бы никакого сознания и не было бы развития, ибо одна возможность, одна потенция не может сама собою осуществиться»<sup>18</sup>.

По поводу этой работы С. Н. Трубецкого Г. Г. Шпет в свое время не без оснований недоумевал: «Совершенно непонятно, зачем кн. Трубецкому в анализе сознания понадобилось обеспечить себе критерий познания: это ведь и есть ересь “протестантского субъективизма” — гносеологизм»<sup>19</sup>. Замечание Шпета в равной мере может быть отнесено и к Е. Н. Трубецкому. В явном противоречии со своими глубокими вероисповедными убеждениями Е. Н. утверждает, что «было бы неправильно определять истину как сущее или отождествлять ее с бытием»<sup>20</sup>. Но пророку Моисею Господь сказал: «Аз есмь сый (сущий)» (Исх. 3, 14), а ученики слышали из уст Христа: «Аз есмь Путь, и Истина, и Живот» (Ин. 14, 6)... Так что позиции Трубецкого соответствует скорее всего принцип «двойственной истины»: одна — Хри-

<sup>17</sup> *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М.: Путь [1917]. С. 331. Здесь нужно заметить, что критику неокантианства Трубецкой начал с этической доктрины Г. Когена: *Трубецкой Е. Н.* Панметодизм в этике (к характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. № 97. 1909. С. 121–164.

<sup>18</sup> *Трубецкой С. Н.* Собр. соч. Т. 2. М., 1906. С. 61–62.

<sup>19</sup> *Шпет Г. Г.* Сознание и его собственник // Георгию Иванович Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 210.

<sup>20</sup> *Трубецкой Е. Н.* Метафизические предположения познания. С. 309.

стос (чего он, разумеется, и не думал отрицать), другая — Абсолютное сознание.

Любопытно, что совершенно отвлекшись от богословской традиции, в особенности оставив без должного внимания апофатику, Е. Н. Трубецкой не почувствовал, что именно эта концепция Абсолютного сознания является логическим пределом все того же «ложного антропологизма». Несколько позднее другие представители русской религиозно-философской мысли, такие как С. Л. Франк, Б. П. Вышеславцев, успевшие вчитаться и в западных, и в восточных мистиков средневековья, разъяснят, что Бог, Абсолютное *сверхразумно и сверхсознательно...*

Конечно, метафизический иконостас можно было бы еще украсить Абсолютной Волей и Абсолютной Премудростью, но ни решению гносеологических проблем, ни уяснению смысла христианской веры это вряд ли поможет. Осознание прародителями своей наготы как следствие их грехопадения — тема увлекательная, но она нравственно-феноменологическая, а не гносеологическая. А возвращение к полноте богообщения предполагает (во всяком случае, в мистико-аскетической традиции) преодоление самого сознания.

Любопытна в связи со сказанным полемика Е. Н. Трубецкого со свящ. Павлом Флоренским, сосредоточенная именно на гносеологической проблематике. Платоник и гностик Флоренский предстает здесь едва ли не как сторонник крайнего номинализма, а стремящийся к последовательному преодолению платонизма Е. Н. Трубецкой внезапно выступает как реалист<sup>21</sup>. Но если для Флоренского противоречия между главами одного и того же труда не значили ровным счетом ничего, то Трубецкой, конечно, стремился к последовательному развертыванию системы мировоззрения, но не вполне преуспел в этом, отчасти и потому, что

<sup>21</sup> Переписка Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99–129.

ему недоставало апофатики — или внимания к критической философии...

Во всяком случае, прот. В. В.Зеньковский, на скорую руку взявшийся систематизировать «христианскую гносеологию», хотя и попытался использовать для этой цели Абсолютное сознание Е. Н. Трубецкого, но без особого успеха. В своей гносеологии Трубецкой не только не преодолел Вл.Соловьева, но с необходимостью вернулся к схемам бл. Августина, некогда им решительно отвергнутым: ведь трактуемое в контексте Абсолютного сознания учение о providentia неизбежно влечет за собою и концепцию predestinatio... Если есть свобода воли, самоопределения, то не может быть пред-определения и пред-знания — Абсолютного сознания...

Значителен вклад Е. Н. Трубецкого в русскую религиозную эстетику. Триптих его работ о древнерусской иконе — «Умозрение в красках» (1915), «Два мира в древнерусской иконописи» (1916) и «Россия в ее иконе» (1918) явился своеобразным откровением, ибо до него икона, пожалуй, никогда не становилась предметом столь углубленной и утонченной философской рефлексии. В первую очередь икона для Трубецкого была наиболее наглядным ответом на вопрос о смысле жизни: иконостас представлялся ему развернутым выражением христианской метафизики.

В его предположениях и обобщениях порой весьма ощущим дух историко-церковного романтизма, готовность оправдать и принять даже такие древние изображения, в которых доминирует апокрифическая фантазия. Но в целом среди русских религиозных мыслителей Трубецкой стал своего рода первооткрывателем иконы, ее философского содержания, нераздельно связанного с живописной выразительностью.

Работы Трубецкого о древнерусской иконописи создавались под сильным воздействием резко контрастирующих впечатлений: с одной стороны, от знакомства с выставкой древнейших икон из коллекции И. С. Остроухова,



с другой — от сводок с фронтов мировой войны, в которую была втянута Россия. Это обстоятельство предопределило его отношение к иконе как художественному воплощению идеального, глубоко осмысленного бытия. А потому о критике иконы с точки зрения церковного предания Е. Н. Трубецкой, скорее всего, даже не помышлял, будучи готовым оправдать все ради главной идеи.

Трудно осуждать этот церковно-исторический романтизм Е. Н. Трубецкого, сознавая, что он вызван особыми условиями и не в последнюю очередь катехизической направленностью работ. Но обстоятельства изменяются, а тексты остаются, и потому необходимо разобраться, что в этих текстах действительно «сильнее обстоятельств»...

Иногда его мечтательные догадки навеяны философскими построениями Вл. Соловьева. Вряд ли случаев произвольные гипотезы князя обусловлены тем, что он просто не знал исторического развития определенного иконографического сюжета. Так, при всей своей утонченности, излишними оказываются его предположения относительно томящегося в темнице «царя-космоса» на иконе Пятидесятницы.

На этой иконе, изображающей Сошествие Св. Духа на апостолов, под нижней дугой изначально был представлен в виде нескольких человеческих фигур, символизирующих пять народов, «весь мир (космос)», чающий просвещение евангельским словом. Позднее осталась одна фигура, которая, с утратой изначального смысла, стала произвольно приобретать новые черты<sup>22</sup>. Дуга же никак не была связана с образом «подземелья» — она просто разделяла две части пространства; и икона не была криптограммой — она свидетельствовала об апостольском даре, показывая и тех, ради кого он был дан.

Попытка зафиксировать значения цветовой гаммы сближает Е. Н. Трубецкого с целым рядом представителей эсте-

<sup>22</sup> См.: Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода. XV век. М. : Наука, 1982. С. 189–190.

тической мысли, среди которых надо упомянуть А. Виноградова, М. Волошина<sup>23</sup>, П. А. Флоренского, Р. Штейнера, тяготевших не некоему луллианству и антропософии. Это тоже было своего рода неоплатоническое искушение, которому, пусть и в частном вопросе, Е. Н. Трубецкой отдал небольшую дань...

В остальном размышления Е. Н. Трубецкого оставляют впечатление глубокой внутренней силы и убедительности. Ему удалось выявить некоторые характерные черты древнерусской выразительности в сравнении с произведениями новейшего времени, указать на их преимущества и соответствие православному мироощущению. Особенно решительны его суждения относительно эволюции архитектурных форм (храм Христа Спасителя он, в частности, называл «большим самоваром»), но вряд ли кто возьмется их опровергать. В последней из цикла своих эстетических работ Трубецкой ясно дает понять, что и на судьбу иконописания он готов смотреть вполне трезво и непредвзято.

«Иконопись, — читаем мы здесь, — была великим, мировым искусством в те дни, когда благодатная сила, жившая в Церкви, созидала Русь; тогда и мирской порядок был силен этой силой. Потом времена изменились. Церковь испытала на себе тлетворное влияние мирского величия, попала в плен и мало-помалу стала превращаться в подлинное орудие мирской власти. И царственное великолепие, к которому она приобщилась, затмило благодать ее откровений...»<sup>24</sup>.

Таким образом, Е. Н. Трубецкой ясно сознавал, что перед религиозной эстетикой стоит задача показать, как духовное оскудение и затмение богословского разума сказывалось на выразительных формах церковной жизни и в первую очередь на иконописи.

<sup>23</sup> *Волошин М.* Чему учат иконы? // Волошин М. Лики творчества. Л.: Наука, 1989. С. 291–295.

<sup>24</sup> *Трубецкой Е. Н.* Россия в ее иконе // Трубецкой Е. Н. Три очерка о русской иконе. М.: ИнфоАрт, 1991. С. 107.

К смыслу иконы, как было сказано, Е. Н. Трубецкой обратился в годы Мировой войны, когда на его глазах водоворот безумия, жестокости и бессмысленности грозил уничтожением высоких ценностей культуры. Он не хотел уйти от политики, но стремился к тому, чтобы политические лозунги и программы проходили проверку религиозной совести. Определившись однажды чисто теоретически в отношении христианской теократии, Е. Н. Трубецкой тем самым выявил для себя и единственно возможное отношение ко всякого рода этатизму.

Разумеется, он не стал и не мог стать единомышленником кн. П. А. Кропоткина, но всякого рода «эрос государственности» вызывал у него глубокую озабоченность как симптом маловерия или искажения христианского сознания. Одно из свидетельств тому — его полемика с Н. А. Бердяевым и П. Б. Струве накануне Февральской революции 1917 г.<sup>25</sup>

Раскрытие своих политических взглядов, тесно сплетенных с историософскими, Е. Н. Трубецкой нередко опосредовал соловьевскими и платоновскими реминисценциями. Такова, например, статья «Древний философ на современные темы. Беседа с Платоном», опубликованная впервые в 1907 г. в «Московском Еженедельнике (19 апреля, № 16), а затем перепечатанная в новом и еще более красноречивом политическом контексте в сборнике «Два зверя (старое и новое)» (1918). В этой статье Трубецкой предлагает посмотреть на революционный процесс в России с точки зрения известной платоновской схемы, изложенной в диалоге «Государство»: она предполагает неизбежный переход от олигархии к демократии, а от нее к диктатуре.

Сознавая почти фатальный характер этого движения, особенно в перспективе апокалиптических откровений, Трубецкой считает своим долгом противостоять ему, варьируя в зависимости от ситуации политические средства,

<sup>25</sup> Трубецкой Е. Н. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства // Русская мысль. 1917. январь [2-я паг.]. С. 74–98.

но неизменно идет «против течения». Не будучи принципиальным монархистом, он длительное время стоял на близких имперским позициях.

Весьма показательна брошюра Е. Н. Трубецкого «Национальный вопрос, Константинополь и Святая София» (1915), в которой он стремится соединить историософскую доктрину Н. Я. Данилевского с несколько переосмысленной софийной метафизикой Вл. Соловьева. Осуществление Божьего замысла о софийном преображении твари предполагает возвращение Царьграда и Св.Софии в сферу православного мира. «Не для узко-националистической цели, — писал он, — а только во имя сверхнародного, общечеловеческого — смысла Россия может получить в свое обладание Царьград и проливы»<sup>26</sup>.

Здесь можно усмотреть отдаленное эхо теократического идеала, в какой-то мере сближающего почвенников и Соловьева, можно подозревать Трубецкого в непоследовательности по отношению к русской государственности, — но только при поверхностном и фрагментарном знакомстве с его жизнью и творчеством.

Трубецкой долго отстаивал монархию, но не потому, что считал ее идеальным образом правления и не видел ее глубоких внутренних пороков. Он отстаивал монархию потому, что власть, которая по-видимости должна была прийти ей на смену, представлялась ему неизмеримо большим злом. Видя ближайшую опасность в анархии или диктатуре, он в 1917 г. писал: «Вспомним, отчего так быстро пало самодержавие Николая II: оно решительно всем насолило, оказалось в противоречии с интересами решительно всех классов населения. Это — предостерегающий пример для нас. Анархическое своеволие, так же как и деспотизм, противоречит интересам всех»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Трубецкий Е. Н. Национальный вопрос, Константинополь и Святая София. М., 1915. С. 27.

<sup>27</sup> Трубецкий Е. Анархия и контрреволюция. М., 1917. С. 13.

Если свой положительный политический идеал Трубецкой обосновывал софийно-метафизическими соображениями, то и предостерегающую критику переломного этапа русской истории он, не без иронии, связывает опять же с христианской пневматологией и понирологией. «Беда в том, — пишет он здесь же, — что революция совершилась не только в России, — одновременно с нами и в аду произошла перемена образа правления. Там тоже самодержавие сатаны заменено республикой чертей. И вот теперь эта республика чертей вторгается к нам, требуя себе равных прав со свободными гражданами»<sup>28</sup>.

Князь Е. Н. Трубецкой скончался в 1920 г. в Новороссийске, где он оказался вместе с Добровольческой армией. Покидать Родину он не хотел, но сил для продолжения политической борьбы с одной из разновидностей платоновской тоталитарной утопии у него уже не оставалось. Критику коммунистической идеологии он начал еще в 1902 г. статьей «К характеристике учения Маркса и Энгельса о значении идей в истории», помещенной в знаменитом сборнике «Проблемы идеализма». Мистика коммунистической государственности (истоки которой коренятся все в той же платоновской утопии!) затягивала Россию на его глазах. Но Трубецкой уходил из жизни с глубокой верой в грядущее духовное преображение Родины.

2012

---

<sup>28</sup> Там же. С. 12.

---

## От свободы-в-Вольтере к свободе- во-Христе: Бердяев глазами французских философов

**П**ервое впечатление, которое автор этих строк испытал пятьдесят лет назад от знакомства со «Смыслом творчества» Н. А. Бердяева в тихом читальном зале Исторической библиотеки в Старосадском переулке — студентам там свободно выдавали дореволюционные издания «декадентов» и «идеалистов» Серебряного века — было не особенно благоприятным. Причина — нервический стиль, буквально «поток сознания», манера наводнять страницы претенциозными изречениями и лозунгами, теснившими друг друга и на глазах превращавшимися в трюизмы. Сразу все и обо всем. И постоянно приходилось наткаться на то, что «это я уже читал» — то у Ницше, то у К. Н. Леонтьева, то у В. В. Розанова...

Вряд ли я был одинок в своих суждениях. В начале 1990-х я прочитал у Л. П. Карсавина, что «Бердяев всегда говорит то же самое, и 1–2 его книги достаточно для ознакомления с миром его идей», хотя у него бывают «отдельные острые интуиции»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Гаврюшин Н.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. Париж. № 31, 1994, июль. С. 138.

Правда, практически в то же самое время, в 1990-ом, впервые стало доступным в России «Самопознание» Бердяева<sup>2</sup>. Эта книга давала возможность взглянуть на его творчество через призму исповедальной саморефлексии философа. Во всяком случае, знакомство с ним лучше было бы начинать именно с неё. И, конечно, с его работ историко-философского плана. Встречаясь в них с меткими характеристиками, которые Бердяев давал В. И. Несмелову, К. Н. Леонтьеву, П. А. Флоренскому, Г. В. Флоровскому и другим мыслителям, а также сталкиваясь — порой совершенно неожиданно — с сочувственным цитированием его суждений даже православными богословами, приходилось констатировать, что с выводами нельзя торопиться.

И вот — неожиданный поворот. В конце 1990-х мне попала в руки книга Жана Лакруа «Панорама современной французской философии», вышедшая в свет вторым изданием через 20 лет после смерти Н. А. Бердяева<sup>3</sup>. В ней всего три части, и вторая, посвященная «философии существования», начинается с очерка о русском мыслителе! Мало того, что Бердяев здесь рассматривается как *французский* философ. Характерно само название статьи: «Философия свободы Николая Бердяева». — *Liberté, Egalité, Fraternité*. — Свобода, Равенство, Братство. — Сколько раз этот девиз, восходящий к Великой Французской Революции, повторялся за два с лишним столетия в разных регистрах, тональностях и контекстах. И оказывается, что в широком спектре французских философов XX в. главным интерпретатором понятия свобода предстает именно Н. А. Бердяев!

Ж. Лакруа не оставляет читателю на сей счет никаких сомнений, утверждая: «лучше, чем Сартр, Бердяев видел

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. М. : ДЭМ, 1990.

<sup>3</sup> Lacroix, Jean. Panorama de la philosophie française contemporaine. 2-ème éd. augmentée. Paris, Presses universitaires de France, 1968.

в свободе ту абсолютную ценность, которая диалектически реализуется посреди объективного мира, являющегося одновременно ее инструментом и её отрицанием»<sup>4</sup>.

Может быть, в самом деле, никто не пророк в своем Отечестве — и из Парижа или Лиона виднее? Ниже мы скажем и о самом Ж. Лакруа, и о характерных чертах творчества Бердяева, которые он выделяет<sup>5</sup>, но прежде все-таки надо принять во внимание, как сам русский мыслитель, проживший во Франции четверть века, оценивал свое общение с коллегами, перспективы взаимопонимания и сотрудничества.

В «Самопознании» он признается, что его «очень тянуло к западным людям, к выходу из замкнутой русской среды»<sup>6</sup>. Но сказать, что он почувствовал себя «своим» среди французских коллег, вряд ли возможно. И дело, скорее, было не столько в национальных, социокультурных различиях, сколько в особенностях личности самого Н. А. Ему ни в каком сообществе на самом деле не было комфортно, он ощущал его давление, переживал непонимание.

«...В моем общении с людьми и целыми течениями, — пишет он, — всегда было что-то, для меня мучительное, всегда была какая-то горечь. Я не умел дать почувствовать свою центральную тему. Люди часто замечали, что я как будто бы в них не нуждаюсь и, может быть, ни в ком не нуждаюсь, хотя всегда готов обогатить свое знание. Но при этом у меня была потребность в общении с людьми, была мечта

<sup>4</sup> Ibid. P. 104.

<sup>5</sup> К восприятию Бердяева такими философами как Мунье и Маритен позднее обращается и Б. Маршандье (*Marchadier B. Berdiaev, les Maritain, Mounier: un modernisme russe dans la France de la première moitié du XX siècle // Nicolas Berdiaev. Cahiers de l'émigration russe 8. Paris, 2004. Pp. 37–48.*), но сравнение его оценок с утверждениями Ж. Лакруа выходит за рамки настоящей статьи.

<sup>6</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 233.



о близости с людьми. Я был человеком одиноким, но совсем не стремившимся к уединению»<sup>7</sup>.

Так что с французским философским сообществом у него произошло то, что, скорее всего, имело бы место и с любым другим. «Я лично, — пишет Бердяев, знал почти всех французских философов моего времени. Разговор с ними бывал иногда поучителен, но он редко захватывал, так как проходил мимо самого главного. Вся мою жизнь я тосковал по разговору о самом главном, о последнем, преодолевающем дистанцию и условность, означающем экзистенциальное событие. Такие разговоры случались очень, очень редко. Я носил в себе подобный разговор, но не умел пробить средостение, принудить к нему другого. И сам я нередко становился условным, очень соблюдающим дистанцию и бывал самому себе противен. Настоящей близости и общения с французами не могло быть»<sup>8</sup>.

Так себя Бердяев ощущал среди сложившихся мыслителей. Но и относительно сближения с растущим новым поколением он тоже не выражал особого оптимизма. «Я чувствовал, — признается он, — и значительное различие между мной и более близкой мне французской молодежью. Я мыслил более радикально, мое мирозерцание было более конфликтное и антиномическое, мое христианство было более эсхатологическое»<sup>9</sup>.

Таким образом, вывод о своей интегрированности во французское общество и французскую мыслительную традицию Бердяев мог принять лишь с очень существенными оговорками, допускающими к тому же у его коллег даже некоторую ксенофобию и, главное, невосприимчивость к его основным идеям.

<sup>7</sup> Там же. С. 250.

<sup>8</sup> Там же. С. 260.

<sup>9</sup> Там же. С. 261–262.

«Я заметил, — пишет он, — что влияние иностранного, русского мыслителя некоторым не нравилось. Французы этого не любят. Должен повторить то, что я не раз уже говорил. Во мне ценили не то, что я сам считал главным и наиболее моим. Я влиял не самыми существенными своими идеями. Мои мысли о несотворенной свободе, о Божьей нужде в человеческом творчестве, об объективации, о верховенстве личности и ее трагическом конфликте с миропорядком и обществом отпугивали и плохо понимались»<sup>10</sup>.

Тем не менее, подобные высказывания отражали лишь одну сторону умонастроения философа. Так, на фоне переживания принципиальных психологических и идейных барьеров с французской средой, в контексте открыто выраженного стремления выйти из русской среды, Бердяев этой самой среде вдруг начинает расточать комплименты.

«Русские, — пишет он, — гораздо более социабельны (не социальные в нормирующем смысле), более склонны и более способны к общению, чем люди западной цивилизации. У русских нет условности в общении. У них есть потребность видеть не только друзей, но и хороших знакомых, делиться с ними мыслями и переживаниями, спорить. Русские очень склонны соединяться в кружки и группы, спорить в них о мировых вопросах. Русские — народ не столько семейственный, сколько коммюнитарный»<sup>11</sup>.

Весьма знаменательно, что русского слова для выражения существенной *русской* черты в лексиконе Бердяева не нашлось! Русские «по-французски» коммюнитарны, французы же — якобы нет...

У Бердяева в самом деле очень много обобщений, высказанных под влиянием момента и легко сменяющихся на противоположные при перелистывании нескольких страниц. Так получилось и с оценкой французов.

<sup>10</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 262.

<sup>11</sup> Там же. С. 236.

«У французов, — пишет он в «Самопознании», — меня поражала их замкнутость, закупоренность в своем типе культуры, отсутствие интереса к чужим культурам и способности их понять»<sup>12</sup>. И в той же самой книге есть прямо противоположное утверждение: «Не было замкнутости во французской культуре. Было высказываемо много тонких мыслей»<sup>13</sup>.

Что тут можно сказать? Отношение Бердяева к французской мысли и культурной среде динамически амбивалентно — как и ко всякой другой, в том числе и к русской. И связано это было не в малой мере с его собственным социальным самоопределением.

По сути дела, Бердяев, сам не вполне это осознавая, стремился к роли харизматического религиозного лидера, но пытался осуществлять свое служение в форме, для этого явно неподходящей, — философского дискурса, непрестанно сбивающегося на публицистику.

Бердяеву, полагает В. П. Визгин, «недоставало своего собственного философского языка для постановки и исследования проблем, мотивирующих движение мысли в гипотетической модальности. Поэтому он вынужден был использовать достаточно стертый общефилософский терминологический язык. Отсюда и ощущение, что его «не понимают», что он не может вполне выразить себя»<sup>14</sup>.

Но к систематическому «исследованию» Бердяев на самом деле и не стремился, он пытался запечатлеть свои пророческие прозрения, для которых нужно поэтическое дарование. И философ это переживал.

«Я все сильнее и сильнее сознаю, — писал он, — что происходящее во мне с трудом передаваемо другим. Познание

<sup>12</sup> Там же. С. 237.

<sup>13</sup> Там же. С. 262.

<sup>14</sup> Визгин В. П. Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции // Философские науки. 2018. № 1. С. 55.

жизни, самое глубокое и самое истинное познание, имеет невыразимо эмоциональную природу. Лишь глубоко эмоциональная мысль познает тайну жизни. И эта эмоциональность мысли совсем не есть ее психологическое искажение»<sup>15</sup>.

Итак, Бердяев сам колебался, определяя отношение к себе французской аудитории. И круг его читателей и собеседников был достаточно пестрым. Так что французы все-таки нечто глубинное в его исканиях сумели оценить, в чем нам и предстоит убедиться.

\* \* \*

Вернемся к Жану Лакруа (1900—1986), католическому философу-персоналисту. В 1932 г. вместе с Эммануэлем Мунье он основал весьма влиятельный журнал «Esprit». В дальнейшем много способствовал творческому диалогу между Э. Мунье и католическими философами, в немалой мере повлияв на сдвиг влево их социальных установок. В течение многих лет Лакруа вел философскую хронику в журнале *Le Monde*, в 1977 был избран чл.-корр. Французской Академии наук (1977). В целом его «Панорама современной французской философии» — это галерея лаконичных, ярких портретов, чем-то напоминающая знаменитую «Книгу масок» Реми де Гурмона, только, увы, без иллюстраций Ф. Валлотона...

В своем этюде, посвященном Бердяеву, Лакруа относит его, вместе с Г. Гурвичем, к той среде русских эмигрантов, которая оказала наиболее глубокое влияние на французскую мысль. Книга Бердяева «Пять размышлений об экзистенции»<sup>16</sup>, по мнению Лакруа, на протяжении нескольких десятилетий являлась самым совершенным «бrevиариум»

<sup>15</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 253.

<sup>16</sup> *Berdiaeff, Nicolas. Cinq méditations sur l'existence. Traduit du russe par Irène Vildé-Lot. Paris: Editions Montaigne, 1936.*

(!) если не экзистенциализма, то, «по меньшей мере, философии существования»<sup>17</sup>. Однако, — замечает он, — в равной мере в лице Бердяева можно «приветствовать мэтра современного персонализма»<sup>18</sup>, того самого, из коего возник «общежительный (communautaire) персонализм», пропагандировавшийся журналом «Esprit», где сотрудничал и сам Бердяев.

Лакруа прямо утверждает, что когда Э. Мунье определял личность как некоторый духовный, экзистенциальный центр переориентации объективного мира, он вдохновлялся Бердяевым<sup>19</sup>. В чем же надо видеть основные черты творческого портрета русско-французского мыслителя?

Прежде всего, по мнению Ж. Лакруа, Бердяев — философ свободы, исполненный пророческого духа, который особенно ясно выразился в его «Новом средневековье». В связи с этим он замечает, что некоторым образом вся творческая жизнь Бердяева, возраставшего в «вольтерьянской атмосфере», глубоко инспирированной французскими влияниями, была борьбой за свободу.

«Вольтер, — признается и сам Бердяев, — не имел для меня никакого философского значения, но он поддерживал мое свободомыслие. Как это ни странно сказать, но у меня навсегда осталось что-то от Вольтера»<sup>20</sup>.

Так и хочется развить этот мотив, подсказывающий вектор движения от «свободы-в-Вольтере» к свободе-во-Христе. Философия Бердяева с самого ее истока есть некоторым образом продолжение борьбы *внутри тематики самой французской философии*. Причем Бердяев сам чувствует глубинное родство с ней. «Я, может быть, — пишет он, — более других русских усвоил себе характер французского мышле-

<sup>17</sup> Lacroix, Jean. Panorama... P. 99.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid. P. 103.

<sup>20</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 83.

ния»<sup>21</sup>. В этом можно убедиться не только на примере «коммунитарности».

Хотя Бердяев, как подчеркивает Ж. Лакруа, всегда сохранял в себе «душу феодала», определяя себя как «метафизического сеньора», вся его жизнь была тройкого рода борьбой за свободу — против аристократического круга своей семьи, против марксистского и революционного окружения своей юности и против круга православных ортодоксов своих зрелых лет.

Скажем так: всю жизнь в Бердяеве не угасала искорка Великой Французской революции, которая, однако, требовала своего оправдания в свете христианского Откровения. Здесь он находил поддержку у Ф. М. Достоевского. На всех фронтах он боролся против Великого Инквизитора из знаменитой легенды, рассказанной в романе «Братья Карамазовы». Христос — это свобода, а Инквизитор — рабство.

Но к постижению Достоевского философ шел особым путем, на котором, по мнению Лакруа, наибольшее влияние на него оказали Кант и Маркс. Первый — тем, что подчинил объект субъекту. Ведь формально в рамках христианской культуры на протяжении ряда веков господствовала по сути дела языческая философия, которую именно Кант преодолел и способствовал утверждению христианской философии свободы. Маркс же оказал на Бердяева воздействие в том отношении, что повсюду умел видеть творческую активность человека и хотел ее освободить от власти объективного мира, неизменных экономических законов.

Хотя материализм, по Бердяеву, есть ретроградная философия, которая обречена на исчезновение, марксистская критика отчуждения, переживаемого человеком в капиталистическом обществе, останется всегда актуальной. Бердяев пророчествует, что Россия как обетованная земля персонализма сохранит социализм, отвергая при этом тоталитаризм.

---

<sup>21</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 260.

Философия, в понимании Бердяева, есть выражение внутреннего духовного опыта свободы. Единственный достойный ее метод — это экспрессионизм, т.е. выражение вовне опыта обретения истины внутри самого субъекта. В этом смысле свобода и творчество совпадают. Отсюда — центральный тезис философии Бердяева: свобода предшествует бытию, она есть бесосновное основание бытия. Но до всякого бытия есть некое позитивное не-бытие которое хочет стать чем-то конкретным. Это драма внутри самого Божества, это трагизм, воплощенный в земной жизни Христа.

Сравнивая Бердяева с Мэн де Бираном, Лакруа замечает, что как первого к мысли о предназначении человека для другого мира привело чувство тоски (*ennui*), так метафизическое переживание одиночества научило Бердяева, что его судьба не может реализоваться здесь, на земле.

Свободно интерпретируя ортодоксию, Бердяев не только выходит за ее пределы, но и оказывается «по ту сторону» (*en deçà*), заимствуя язык у мистических озарений. В первую очередь в памяти встает имя не раз упоминаемого Бердяевым Якова Бёме. Однако и других духовидцев, не исключая явных гностиков, не следует упускать из виду.

В этой последней характеристике Лакруа вполне сходится с другим французским философом из католического лагеря — Габриелем Марселем.

В 1940 г., уже имея за спиной опыт личного общения с Бердяевым, Г. Марсель написал, что русский мыслитель «в силу смелости своих личных взглядов никак не может рассматриваться полномочным представителем той конфессии, к которой он себя относит»<sup>22</sup>. Эту мысль Г. Марсель повторил и в посвященном Бердяеву некрологе (1948), в целом выдержанном в теплых сочувственных тонах: «он принадлежал к Православной Церкви, внутри

---

<sup>22</sup> *Марсель Г. О смелости в метафизике.* СПб. : Наука. 2013. С. 620.

которой он был, впрочем, несколько еретической фигурой»<sup>23</sup>.

Самого Бердяева, по-видимому, сильно не заботило, каким его представляют в конфессиональном плане другие философы. И являются они сами католиками или протестантами, скорее всего, тоже. Для него бесконечно важнее было понять, насколько они готовы проникнуться подлинной философией экзистенциализма.

И здесь его настрой в целом, как уже говорилось, был довольно скептическим. Он полагал, что для западных философов существует непреодолимый барьер, удерживающий рассуждение об «экзистенции» в рамках ее понимания как некоего внешнего предмета. И этот барьер не позволяет осуществить подлинный прорыв к философии существования, основанной на личном драматическом опыте бытия.

В. П. Визгин, посвятивший раздел своей книги о Г. Марселе отношениям французского философа с Бердяевым и сравнению их взглядов, пишет, что для Бердяева философия Марселя «есть философия об экзистенциальной философии. И как нет второго сорта свежести, так нет и *вторичной экзистенциальной философии*. Поэтому, считает Бердяев, Марсель не является экзистенциальным философом»<sup>24</sup>.

Эта категоричность Н. Бердяева — не только по отношению к Г. Марселю — вряд ли была достаточно продуманной. Скорее его ощущение «первопроходца» не всегда способствовало углублению в ход творческих поисков его коллег, особенно молодых. Но своей импульсивностью, пророческими интонациями он способствовал сдвигам в их самостоятельных творческих поисках, что не раз признавал и сам Г. Марсель.

<sup>23</sup> Марсель Г. О смелости в метафизике. С. 696.

<sup>24</sup> Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя. С. 545. В «Самопознании» Бердяев также вспоминает о межконфессиональном съезде, на котором у него были «идейные столкновения» с Габриэлем Марселем, называвшим его «анархистом». (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 318).



В последние годы жизни, говоря о двух русских философах — Льве Шестове и Н. Бердяеве, Марсель полностью отрицает влияние на свое творчество со стороны первого, зато в отношении второго говорит буквально следующее: «Бердяев мог на меня влиять, впрочем, весьма неопределенным образом, но зато вполне вероятным»<sup>25</sup>. Как установил еще в 1953 г. о. Роже Труафонтен, у Г. Марселя имелась неизданная рукопись под названием «Мораль творческого призвания», посвященная философии Бердяева<sup>26</sup>. В дальнейшем, к великому сожалению, следы ее потерялись. «По свидетельству невестки Габриэля Марселя, Анны Марсель, эта рукопись пропала неизвестно где и как», — пишет В. П. Визгин<sup>27</sup>. Тем не менее, сравнительно недавно опубликованные письма Г. Марселя к Бердяеву говорят о том, что в 1930-е годы Г. Марсель испытывал чувство сильного душевного подъема при чтении книг Бердяева. Вот что он пишет Бердяеву 16 сентября 1935:

«Дорогой господин, я погрузился в чтение Вашей книги, и у меня нет слов, чтобы передать Вам, насколько она меня восхищает, какой значительной и освобождающей мне представляется. В целом я с Вами удивительным образом согласен. Кстати, нет сегодня мыслителя более близкого мне, чем Вы. Ваш антропологический анализ просто бесподобен <...>; с какой поразительной ясностью Вы разоблачаете духовные предубеждения, от которых мы страдали <...>; что касается этики и особенно этики творчества, то здесь Вы раскрыли глубочайшие истины, за что заслуживаете самое стойкое признание»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Визгин В. П. Философия Габриэля Марселя. С. 547–548.

<sup>26</sup> *Troisfontaine R. De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. Lettre-préface de G. Marcel. Louvain, Nauvelaerts, et Paris, Vrin, 1953. Vol. 2. P. 424.*

<sup>27</sup> Визгин В. П. Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции // Философские науки. 2018. № 1. С. 46.

<sup>28</sup> Марсель Г. О смелости в метафизике. С. 310–311.

Вполне можно согласиться с утверждением В. П. Визгина, что двух философов в первую очередь сближали такие ключевые понятия как христианство, свобода, дух, что они защищали именно эти ценности<sup>29</sup>, причем именно бердяевская трактовка творческой сущности человека (в своих истоках, несомненно, романтическая) существенно оживляла и обновляла их общий контекст.

\* \* \*

Раньше, чем с Г. Марселем, началось общение Бердяева с Жаком Маритеном — почти сразу же по приезде в Париж<sup>30</sup>. Об этом свидетельствуют дневниковые записи французского философа. Уже 8 июня 1923 г. Маритен упоминает о «межконфессиональных собраниях» у Бердяева и у него самого<sup>31</sup>. О них идет речь и в 1929 г., с участием Г. Флоровского, Г. Федотова и Б. Вышеславцева<sup>32</sup>, и в 1931, когда имела место любопытная дискуссия о томизме. Вот что пишет Маритен:

«20 января. — Собрание у Бердяева. После моего вводного слова о святом Фоме и философии «в вере», Бердяев повернулся к Жильсону, рассчитывая на его поддержку, чтобы возразить мне, и напомнив ему, что он писал в своей книге о томизме относительно Фомы как предшественника философии чистого разума. К великому удивлению всех Жильсон заявил, что то, что он тогда говорил, было ошибкой и что он полностью со-

<sup>29</sup> Визгин В. П. Бердяев и Марсель. С. 59,

<sup>30</sup> Любопытно, что посредником в их знакомстве, как подметил В. П. Визгин, стала вдова известного католического писателя Леона Блуа (*Визгин В. П.* Бердяев и Марсель. С. 48). Ему Бердяев дал весьма выразительную характеристику: «В лице Леона Блуа умирающая католическо-латинская культура явила почти пророческую силу и огненную страсть. Трагедия латинского духа достигла в Л. Блуа последней остроты» (*Бердяев Н.* Рыцарь нищеты // Блуа Л. *Кровь бедняка*. М.: Русский путь, 2005. С. 12).

<sup>31</sup> *Maritain, J.* Carnet de Notes. Paris, 1965. P. 209.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 220.

гласен со мной. (Он в самом деле существенно изменил свои позиции в последующих изданиях «Томизма»)»<sup>33</sup>.

Здесь Бердяев выступает в глазах Маритена как сторонник по сути дела «рационалистической» интерпретации философии Аквината, во всяком случае такой, при которой свобода философствования отождествляется со свободой разума. Однако в более поздней записи (после 25 сентября 1938) мы видим Бердяева в несколько иной ипостаси, более соответствующей его пророческой натуре и стремлению дистанцироваться от «коллективов».

Маритен говорит о «пророческом инстинкте», который глубоко осознавался Бердяевым...

«Можно ли себе представить условного (un) Паскаля, даже в данную эпоху, Шатобриана или Жозефа де Местра, — можно ли представить Достоевского, Леона Блуа, Пеги, Бернаноса *организованными* в одной общей рабочей команде? Это трудно вообразить. Не следует между тем забывать, что эти неорганизованные и неорганизуемые миряне сделали для христианской веры — в душах и в культуре — больше чем благочестивые ассоциации и батальоны «шокового христианства». Представляется, что некоторые поэты и великие писатели являли [всему] миру голоса своего рода [древнего] пророческого служения среди верных, значение которого Бердяев глубоко сознавал»<sup>34</sup>.

Маритен, конечно, и сам придавал большое значение харизматическому творчеству формально «профаных» художников и поэтов, но очевидный консенсус с Бердяевым в этом вопросе для него тоже был важен.

Не остался равнодушным к идеям Бердяева и Жан Валь — философ, друживший как с Г. Марселем, так и с русским

<sup>33</sup> Ibid. P. 224.

<sup>34</sup> Ibid. P. 346–247.

богословом В. Н. Лосским. Вот что он пишет Бердяеву по поводу его уже упоминавшейся выше книги «Пять размышлений об экзистенции»: «Мне очень понравились идеи, выраженные вами в этой книге: объективная ценность эмоций, укорененность субъекта в бытии, с одной стороны, а с другой — эта, в конечном счете, не объективная концепция бытия. Таким образом, онтологизм, проявлявшийся сначала, значительно отличается от объективистского онтологизма. Что касается проблемы времени, — времени, ориентированного не на отчаяние, а <...> прежде всего на надежду, то вы высказываете о ней очень важные и значительные мысли. Мне особенно понравилось то, что вы говорите о лице»<sup>35</sup>.

Сам Бердяев в позитивном контексте упоминает Ж. Валя в «Самопознании». «Во Франции в эти годы, — пишет он о 1930-х годах в связи с философскими собраниями у Г. Марселя, — было некоторое философское движение. Были интересные философы, как, например, Ле-Сен, Лавель, Валь». Но тут же замечает, что разговор с ними «бывал иногда поучителен, но он редко захватывал, так как проходил мимо самого главного»<sup>36</sup>.

Однако эта пессимистичность Бердяева, скорее всего, была чрезмерной: персоналистическая его установка была воспринята и прочувствована. И, что особенно интересно, именно через Ж. Валя он, возможно, косвенно оказал влияние на персоналистические интересы В. Н. Лосского<sup>37</sup>.

\* \* \*

Остается сказать о знаменательной французской монографии, посвященной Н. А. Бердяеву. Она принадлежит

<sup>35</sup> Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев : Феникс. 2000. С. 542.

<sup>36</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 263.

<sup>37</sup> Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 567–568.

перу православного богослова, профессора Сергиевского богословского института в Париже, Оливье Клемана (1921—2009). Первые ее строки буквально изумляют. «В двадцать лет я случайно прочитал одну книгу Николая Бердяева. Это чтение подтолкнуло (провоqua) мое вхождение в христианство»<sup>38</sup>. Именно она открыла для него, «что и в двадцатом веке можно быть христианином»<sup>39</sup>. Бердяев, — убежден О. Клеман, — по сей день способен удержать молодежь от погружения в позитивизм, свидетельствуя своим творчеством, что жива не только Церковь Учащая (*ecclesia docens*), но и Церковь Ищущая (*ecclesia quaerens*).

Книга О. Клемана в значительной мере представляет собой интеллектуальный панегирик русскому мыслителю. В Бердяеве автор видит «одного из главных представителей — в нашем веке и в будущем — православной традиции». Однако он — не её официальный глашатай (*porte-parole*), но носитель ее духа, творец: «он не систематизирует традицию, он ее открывает на свой риск на новых путях»<sup>40</sup>.

Влиянию французской философии на Бердяева О. Клеман не склонен придавать первостепенного значения: главная роль, по его мнению, здесь принадлежит немецким мыслителям — Шеллингу, Бёме, Канту, Фейербаху и Ницше, на втором плане — весь западный эзотеризм и Каббала. В отличие от Ж. Лакруа, для которого Бердяев неотделим от французской мысли, Клеман обращает внимание на то, как часто Бердяев от нее дистанцируется, подчеркивая, что в целом она пребывает в наивном докантовском догматизме, что «дух латинства маскирует для нее мистическую Грецию»<sup>41</sup>, что она зачастую проявляет паническую боязнь

<sup>38</sup> *Clément O. Berdiaev: un philosophe russe en France*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991, P. 7

<sup>39</sup> *Ibid.* P.227.

<sup>40</sup> *Ibid.* P. 241.

<sup>41</sup> *Ibid.* P. 84—85.

иррационального, ассоциирующегося с Востоком, с Достоевским, с русскими.

Однако Бердяев очень рано узнал и другую, «потаенную Францию», которая представлена именами таких писателей как Бодлер, Барбе д'Оревилли, Вилье де Лиль-Адан, Гюисманс и др. Эти «реакционеры-революционеры» противостояли буржуазному обществу и свидетельствовали о подлинной силе Духа, «который один только и есть подлинный революционер»<sup>42</sup>.

Особое внимание О. Клеман уделяет отношению Бердяева к Леону Блуа, которого русский философ открыл для себя еще в 1914 г. Их объединяет прежде всего отвержение духа буржуазности как одной из форм идолопоклонства, что было характерно также для Э. Мунье, Б. Парэна, П. Рикёра<sup>43</sup>.

О роли Бердяева в становлении французского персонализма, особенно в идейной эволюции Э. Мунье, выше уже было сказано достаточно, но Клеман добавляет сюда новые мотивы: через Бердяева «православное понимание «синергии» пришло во французский персонализм»<sup>44</sup>. Здесь дает себя знать паламитская струя, особенно общение Клемана с Вл. Лосским.

Персонализм необходимо ведет к разработке христианского понимания социальной проблематики, и примером такого движения мысли является Жак Мадоль (1898–1993), в равной мере ученик Бердяева и Э. Мунье. По мнению О. Клемана, в области социологии Бердяев с особой силой «сумел раскрыть и развить великий святоотеческий порыв, неразделимо единящий искания духовной глубины и социальной справедливости»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Ibid. P. 87.

<sup>43</sup> Ibid. P. 95.

<sup>44</sup> Corbin H. Allocution d'ouverture // Colloque Berdiaev, organisé par l'Association Nicolas Berdiaev (1975). Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1978. P. 99.

<sup>45</sup> Clément O. Berdiaev. P. 231. Социальным идеям Бердяева посвящена большая франкоязычная работа М. Марковича (*Marković M.* La Philoso-

Из мотивов, которые, похоже, до О. Клемана никто не разрабатывал, надо отметить влияние Бердяева на Марселя Море (1887–1969) — персоналиста, многим обязанно-го также Леону Блуа. Этот полузабытый философ надеялся путем переосмысления интуиций молодого Маркса построить «новую философию духа», «истинный реализм», способный «преобразовать мир». В духе Бердяева он интерпретирует и марксовский принцип отчуждения, увлекается творчеством Достоевского. Создав в 1945 г. журнал *Dieu Vivant*, М. Море потянулся в сторону «мнительной ортодоксии», отходит от Бердяева, а заканчивает свой творческий путь трагическим противопоставлением жизни и веры<sup>46</sup>.

Его искания, тем не менее, очень показательны, и их крайне любопытно было бы сравнить с характерными для русской мысли разных эпох попытками соединить молодого Маркса и христианский идеал. Бердяев в «Самопознании» вспоминает о собраниях у Море в годы оккупации. На них он прочитал доклад о мессианизме и религиозной драме Ницше<sup>47</sup>.

Как выясняет О. Клеман, именно благодаря Бердяеву французский кардинал Ж. Даниэлу открыл для себя греческих отцов и, в первую очередь, Григория Нисского, которому была посвящена его диссертация «Платонизм и мистическое богословие» (1944). «Если бы я не знал Бердяева и, благодаря ему, отцов, я бы потерял веру», — признался он однажды О. Клеману<sup>48</sup>.

Также обращает на себя внимание отмеченное О. Клеманом воздействие идей Бердяева на французского философа и исламоведа Анри Корбена (1903–1978), знатока иранской суфийской мистики и переводчика Хайдеггера. Сам

---

phie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev. Paris: Nouvelles Editions Latines, 1978).

<sup>46</sup> *Clément O. Berdiaev*. P. 116.

<sup>47</sup> *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 317.

<sup>48</sup> *Clément O. Berdiaev*. P. 111.

Корбен однажды признал: «Если я мог свободно как философ братья за философские проблемы, которые передо мной вставали, я думаю, это в значительной мере благодаря Бердяеву, о чем свидетельствуют цитаты из его сочинений в моих книгах»<sup>49</sup>.

Корбен отмечает, что немногие во Франции были настроены глубоко вникать в суть бердяевских размышлений. Большинство оставалось на поверхности исторических параллелей и реминисценций. Но те, кто продвигался в родственном ему направлении, «слушали и читали Бердяева со все возрастающей ненасытностью»<sup>50</sup>. Бердяев открывал для Корбена мистические глубины восточного христианства, задавленные клерикальным официозом и обрядностью. Благодаря ему Корбен познакомился с софиологией, увидел параллели с суфийской мистикой, теософией Света древних персидских мудрецов. В сущности «шиитская метафизика, как и метафизика Бердяева, эсхатологична»<sup>51</sup>, — пишет Корбен, видящий в русском мыслителе носителя духа иоанновского христианства, предтечу «нового гнозиса» и «христианской теологии религий».

Во многом сходные впечатления остались у известного ученого-медиевиста Мари-Мадлен Дави (1903—1998), которую О. Клеман бегло упоминает в качестве «ученицы» Бердяева. При этом он почему-то ничего не говорит о ее книге, посвященной русскому философу<sup>52</sup>. Отчасти это можно объяснить характером задачи, которую взяла на себя М. Дави. В послесловии к своей книге она пишет: «Мы попытались изложить существо мысли Бердяева, не претендуя на критический подход. Сияющий лик не должен быть омрачен:

<sup>49</sup> *Corbin H.* Allocution d'ouverture // Colloque Berdiaev. P. 49; *Hadi Fakhoury.* Henry Corbin and Russian Religious Thought. Montreal. 2013., P. 30.

<sup>50</sup> *Corbin H.* Allocution. P. 48.

<sup>51</sup> *Ibid.* P. 49.

<sup>52</sup> *Davy, Marie-Madeleine.* Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour. Paris: Flammarion, 1964. См. также: *Davy, Marie-Madeleine.* Nicolas Berdiaev ou La révolution de l'Esprit. Paris: Albin Michel, 1999.



он самодостаточен»<sup>53</sup>. Бердяев для М. Дави «символизирует человека *восьмого дня*»<sup>54</sup>. Её книга — сочувственное и систематическое изложение взглядов русского мыслителя, выполненное автором, основательно изучившим мистику Бернарда Клервосского, Гильома де Сен-Тьерри, идейный путь Симоны Вейль. Место, отводимое ею на таком фоне Бердяеву, говорит о многом.

В «Самопознании» Бердяев рассказывает о курсах М. Дави, «очень ученой женщины», на которые собирались левые католики, но «участвовали и протестанты, и православные, и свободные искатели»<sup>55</sup>. М. Дави устраивала также съезды под Парижем, «в великолепной усадьбе». На одном из них обсуждалась только что вышедшая во Франции книга Бердяева «Дух и реальность», и здесь произошло его столкновение с Г. Марселем, который посчитал автора «анархистом»...

Взнемся к О. Клеману. Подводя итоги своей книги, он замечает, что встреча мысли Бердяева и мысли французской была «социально, этически — плодотворной, но духовно незавершенной»<sup>56</sup> — по той причине, что с французской стороны отклик оказался недостаточным. Молодые интеллектуальные силы Франции должны, по его убеждению, опираясь на «синтетическое» видение Бердяева, преодолеть оппозиции «интегризм» и «прогрессизм», «геттоизации» христианства и его растворения в духе века сего.

\* \* \*

Что, по мнению самого Бердяева, было самым важным в его философской миссии на Западе и, конечно, в первую очередь, во Франции? «Думаю, — писал он, — что, прежде всего, я принёс эсхатологическое чувство судеб истории,

<sup>53</sup> Davy, *Marie-Madeleine*. Nicolas Berdiaev. L'homme du huitième jour, P. 171.

<sup>54</sup> Ibid. P. 17.

<sup>55</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 317.

<sup>56</sup> Clément O. Berdiaev P. 119.

которое западным людям и западным христианам было чуждо и, может быть, лишь сейчас пробуждается в них. Я принес с собой мысли, рожденные в катастрофе русской революции, в конечности и запредельности русского коммунизма, поставившего проблему, не решенную христианством. Принес с собой сознание кризиса исторического христианства. Принес сознание конфликта личности и мировой гармонии, индивидуального и общего, неразрешимого в пределах истории. Принес также русскую критику рационализма, изначальную русскую экзистенциальность мышления»<sup>57</sup>.

Как видим, русский мыслитель очень широко понимал свою миссию, но самые внимательные его собеседники и читатели во Франции выделили для себя несколько основных мотивов: персонализм и экзистенциализм, критику буржуазного миропонимания и идеал социальной справедливости. Эти направления изысканий сами собой складывались и без участия Бердяева, но он заметно способствовал их дальнейшему развитию.

Значение наследия Бердяева для конкурирующих социальных программ неизбежно амбивалентно. Воспринимавшийся многими как «анархист» или «социалист», он не вписывается в идеологические схемы, ориентированные в духе гр. Уварова или К. П. Победоносцева, для богословского курса Бердяев многим представляется слишком радикальным, в плане отстаивания таких традиционных ценностей как семья явно уступает не только В. В. Розанову, но и другим консервативно ориентированным мыслителям.

В то же время, его напряженный эсхатологизм, борьба за идеалы духовной жизни никак несовместимы с идеологией общества потребления и любыми формами пропаганды извращенного понимания свободы.

<sup>57</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. С. 237–238.

---

Философское окружение Г. Г. Шпета  
в ГАХН: Т. И. Райнов, А. Г. Габричевский,  
В. П. Зубов

**Н**астоящее исследование посвящено общеметодологическим, эстетическим, искусствоведческим и историко-научным трудам ближайших сотрудников Г. Г. Шпета по философскому отделению ГАХН. Выбор этих имен продиктован как энциклопедическим характером их научных интересов, так и общностью изучавшихся ими проблем.

Автор не ставит своей целью выявить прямую зависимость идей и программ названных ученых от воззрений Г. Г. Шпета, что сделать весьма проблематично, но скорее надеется показать, что в своем независимом развитии, имевшем различные исходные позиции, они приходят к общему пониманию задач описания культуры, стремясь соединить предельную конкретность анализа фактов и материальных реликвий («языка вещей») в их социально-историческом контексте с общим видением *единого* предмета наук о духе. При этом на их подходах существенно отражаются и личностные установки и персоналистические идеалы.

Мы можем с самого начала констатировать, что общего у избранных нами мыслителей со Шпетом в плане теоретических интересов. Это, во-первых, эстетика, а также фило-

софия и психология творчества — для всех троих, история русской философии, а также теория языка и теория исторического знания для Райнова и Зубова...

## Т. И. Райнов

Тимофей Иванович Райнов (1888–1958) — ровесник М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, П. Сорокина. Из того же поколения Э. Шредингер, которому Райнов посвятил несколько статей, друг В. П. Зубова пианист Г. Г. Нейгауз...

Первоначально Райнов учился в Политехническом институте в Санкт-Петербурге на инженерно-строительном отделении, потом — на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета, а закончил курс на юридическом (1915). Последнее обстоятельство также наложило известный отпечаток на его интересы и методы: согласно программе того времени он изучал в университете не только юриспруденцию и философию права, но и математическую статистику, и в дальнейшем он не раз обращается к этому инструментарию. Райнов углубленно занимался методологией социально-исторических наук в семинарии А. С. Лаппо-Данилевского<sup>1</sup>, а также психологией творчества у Д. Н. Овсяннико-Куликовского<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ему он посвятил свою статью: *Т. Райнов*. О философских взглядах и педагогических приемах А. С. Лаппо-Данилевского (К 25-летию ученой деятельности) // Журнал Министерства Народного Просвещения. Новая Серия. 1915. № 3. С. 44–57.

<sup>2</sup> Об Овсяннико-Куликовском Т. И. Райнов начал писать еще на студенческой скамье. См.: *Райнов Т.* «Психология творчества» Д. Н. Овсяннико-Куликовского. К 35-летию его научно-литературной деятельности // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. Харьков, 1915. С. VIII–XVI. Позднее Райнов посвятил ему большую монографию (1923), но в свет она не вышла (см.: ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 1. Л. 1–460). В архиве Райнова сохранилось также несколько его статей об Овсяннико-Куликовском (ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 2 и 3), а также сравнительная

Влияние на Т. И. Райнова со стороны его университетского профессора А. С. Лаппо-Данилевского (1863–1919) было весьма существенным. Историк, методолог, мыслитель утонченного религиозного склада, он дал Т. И. Райнову ряд принципиальных установок как в плане подхода к предмету исторического знания, так и в метафизике. Отправной точкой исканий Лаппо-Данилевского была философия Канта, принятая не догматически, а в единстве ее *духа*, сочетающего гносеологический критицизм с безусловным утверждением нравственного идеала. К идеям видного неокантианца Виндельбанда он возвращается постоянно. Близкого плана были и установки в семинарах П. И. Новгородцева, которые посещали И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев и другие русские философы. Особенность позиции Лаппо-Данилевского заключалась в ее *историзме*.

А. С. Лаппо-Данилевский вошел в число авторов знаменитого сборника «Проблемы идеализма», вышедшего под редакцией П. И. Новгородцева в 1902 г. Среди его участников он был единственным профессиональным историком. Выступив здесь с критикой социологических воззрений Конта, Лаппо-Данилевский попытался наметить и положительную программу построения «наук о духе», отталкиваясь от платформы Виндельбанда и Риккерта. Он хотел одновременно удержать и кантовский критицизм, и свободные начала естествознания, и ориентиры «философии жизни», и четко отделить предмет исторического знания от предмета физических, физиологических и механистических изысканий. По определению Т. И. Райнова, Лаппо-Данилевский «старается “мыслить систематически”, хотя и вне особой “системы”»<sup>3</sup>.

Характерной стороной методологии А. С. Лаппо-Данилевского является требование сочетать «номотетический»

---

характеристика: Две тени (Д. Н. Овсяннико-Куликовский и А. С. Лаппо-Данилевский). — ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 4. Л. 1–4.

<sup>3</sup> Райнов Т. О философских взглядах и педагогических приемах А. С. Лаппо-Данилевского (К 25-летию ученой деятельности) // Журнал Министерства Народного Просвещения. Новая Серия. 1915. № 3. С. 45.

и «идеографический» подходы к предмету исторического знания. Иными словами, выявление разного рода «закономерностей» должно сопровождаться и корректироваться своего рода иррациональным «вчувствованием», конкретным погружением в образ предмета.

Вполне уместно здесь провести параллель между парой А. С. Лаппо-Данилевский — Т. И. Райнов и другим творческим союзом историка и философа: И. М. Гревса и Л. П. Карсавина. «Номотетические» устремления будущего евразийца Гревс до времени уравнивал императивом конкретного изучения эпохи вплоть до палеографических нюансов, важных не только сами по себе, но и как средство схватывания образа, как «идеографический прием»...

Что в интересах А. С. Лаппо-Данилевского и Т. И. Райнова ближайшим образом соприкасалось со сферой занятий Г. Г. Шпета, так это теория исторического знания.

Не менее важным было для Т. И. Райнова и общение с кругом исследователей Харьковской лингвистической школы, прежде всего, с Д. Н. Овсяннико-Куликовским (1853–1920). Именно через этот круг он вошел в число авторов сборника «Вопросы теории и психологии творчества», проникся идеями А. А. Потебни и В. Гумбольдта. «Внутренней формой слова» он начал интересоваться задолго до поступления в ГАХН. Таким образом, образовывался еще один мост между его сферой научных интересов и творчеством Г. Г. Шпета.

Первая опубликованная статья Т. И. Райнова — «Лирика научно-философского творчества» (1911) является своего рода откликом на некоторые идеи Д. Н. Овсяннико-Куликовского. В центре ее — понятие «психического ритма». Сам теоретический итог этого этюда довольно скромнен: *«процесс психологического осознания логической категории необходимости есть источник ритма и лиризма»*<sup>4</sup>. Как говари-

<sup>4</sup> Райнов Т. И. Лирика научно-философского творчества // Вопросы философии и психологии. 2-е изд. Т. 1. Харьков. 1911. С. 309.

вал Гегель, голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию... Так вот о тенденции.

Эпиграф к статье взят из «Этики» Спинозы — о невозможности мудреца. Спиноза, как выясняется, не «пантеист», подобно «великому язычнику» Гёте, а *панкосмист*. Его религия — amor Dei intellectualis описывается как имеющая свой ритм «лирическая эмоция», проникнутая самопреодолением, устранением «яйности» (ichheit). Спиноза — едва ли не предтеча квиетизма и Фенелона... Он — ярчайший представитель «лирического» философствования, эмоция которого есть эмоция логического, систематического ритма. Она проникнута переживанием «антииндивидуационным» и eo ipso «бескорыстным»...

Многим был обязан Райнов и А. А. Потемне. Не случайно он посвятил творчеству знаменитого филолога целую монографию<sup>5</sup>. «Так интенсивно мыслить, так далеко видеть, как Потемня, — пишет он, — не умел никто из его современников. Его фигура — пророческая: она обращена всегда в сторону будущего»<sup>6</sup>.

У Потемни Райнов вдохновляется философией языка как деятельности. Сознание не пассивно отражает мир ставших и «застывших» вещей. Оно — начало деятельное, организующее, вводящее дискретность во внешний поток впечатлений. Потому в языке первородство принадлежит «глаголу», «деятельности», «энергии», из которых затем — «существительное», «продукт», «эргон»... Потемня усилил канто-фихтевскую установку Райнова, воспринятую через А. С. Лаппо-Данилевского.

Неокантианские симпатии Райнова с полной наглядностью проявились в двух основных его теоретических работах дореволюционного периода — «Введение в феноменоло-

<sup>5</sup> Райнов Т. Александр Афанасьевич Потемня. Петроград: Колос, 1924.

<sup>6</sup> Райнов Т. И. Очерки по истории русской философии 50–60-х годов [XIX в.]. 1919–1920. // ОР РГБ. Ф. 441. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 48.

гию творчества» (1912) и «Теория искусства Канта в связи с его теорией науки» (1914–1915).

В первой основные ориентиры ясно обозначены и самой постановкой проблемы, и личными признаниями и оценками. Идейные маяки — это прежде всего В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Коген... Но на неокантовцах Райнов отнюдь не склонен замыкаться. Он охотно прибегает и к гегелевской логике, «Голгофе духа», и к построениям А. Бергсона...

«Критика чистого разума», — пишет Райнов, — есть «насто́льная книга для всякого, кто хочет отдать себе отчет в смысле и пределах творчества. Платон и Аристотель до Канта, и Гегель — после Канта, вот думается нам, наши учителя в этом отношении»<sup>7</sup>. В иных принципиальных моментах (как, например, при трактовке *субстанциального изменения*), он ощущает потребность «утилизации гегелевской терминологии»<sup>8</sup>, но проблему *иррационального* вместе с неокантовцами склонен ставить «скорее в духе Фихте, чем Гегеля»<sup>9</sup>.

Да и не только иррационального. Как уже выше отмечено, у Райнова сознание есть творческое начало, активно запечатлевающее себя на объекте, выделяющее и даже порождающее его, а отнюдь не себя в нем «узнающее». Оно «организует» мир, устанавливает в нем ценности, оно разводит природу и культуру... «Совокупность ценностей, как опредмечивающих единств, есть культура. Совокупность предметов, ставших предметами благодаря ценностям, есть природа». Феноменология творчества есть аксиология, наука о ценностях<sup>10</sup>... «Культура и природа en grand воспроизводят очертания ценности и предмета»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Райнов Т. Введение в феноменологию творчества // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. Вып. 1. Теория творчества. Харьков, 1914. С. 57.

<sup>8</sup> Там же. С. 18.

<sup>9</sup> Там же. С. 83.

<sup>10</sup> Там же. С. 75–76.

<sup>11</sup> Там же. С. 71.



Само понятие «феноменологии» Райнов трактует «по Гегелю», как «историю проявлений сознания»<sup>12</sup>. В отличие от Шпета, феноменологию Гуссерля Т. И. Райнов просто не воспринимал. Для него это — «дескриптивная психология», которая «не имеет ничего общего с феноменологией в собственном смысле слова»<sup>13</sup>. Подлинная феноменология — это феноменология Г. Когена... Последний фактически разворачивает ее под именем «психологии культурного сознания»<sup>14</sup>. Но при этом выясняется, что «многое из воззрений Когена уже развивает Бергсон», и «полная феноменология творчества должна будет когда-либо высказаться, считаясь с мнениями Когена и Бергсона»<sup>15</sup>.

В ряде случаев оказываются нелишними соображения Зиммеля, Риккерта и его русского ученика С. Гессена, исследование которого “*Individuelle Kausalität*” (1909) Райнов называет «образцовым»<sup>16</sup>...

Но *начала* «философии творчества» все-таки коренятся в перипатетической традиции и их обсуждение *volens nolens* затрагивает сферу креационизма, возбуждавшую острые дискуссии ученых средневековья. И Т. И. Райнов, нигде прямо к схоластике не апеллируя, вытаскивает на свет Божий старый, наболевший вопрос: *творчество как изменение...* Бог-то ведь метафизически видится *неизменным...* И что такое *творение из ничего?*

— Нет, говорит Райнов, ссылаясь на рассуждения Бергсона, — творчество всегда *из чего-то*, оно — «разрушение другого порядка», обращение его в «ничто», «материю», «иррациональность»<sup>17</sup>. Творчество есть вид субстанционального изменения

<sup>12</sup> Там же. С. 92.

<sup>13</sup> Там же. С. 92 прим.

<sup>14</sup> Там же. С. 102 прим.

<sup>15</sup> Там же. С. 18 прим.

<sup>16</sup> Там же. С. 72. прим.

<sup>17</sup> Там же. С. 50–52.

сознания, вносящего изменение в некое многообразие с целью достижения конкретного единства или порядка.

«Субстанциональное» в данном случае, конечно, звучит очень сильно. Но Райнов под влиянием Э. Кассирера рассматривает только два возможных типа *изменения* — субстанциональное и функциональное... *Tertium non datur...*

Он считает, что предлагаемое им определение «не противоречит, а *совпадает* с понятием *творчества из ничего*, ибо и “ничто” есть “нечто”, т.е. данность, но только особого рода»<sup>18</sup>.

Согласно Т. И. Райнову, философия творчества разрабатывает прежде всего диалектику становящегося и ставшего, процесса и вещи, иррационального и словесно зафиксированного, т.е. сознательного: «рациональному всегда противостоит иррациональное, полагающее предел первому. Но в некоторых и довольно многочисленных случаях само рациональное оказывается предметом творчества и, следовательно, и в нем начинает бить струя иррационального. Это происходит в эпохи всякого рода «переоценок ценностей», при замене старых «скрижалей» — новыми. Тогда ценность обращается в оцениваемое, рациональное — в иррациональное. Конечно, обратная сторона этого явления показывает нам возникновение новых ценностей, новых предметов. Но в таких случаях эта победа, этот новый завет стоит часто поражения; и во всяком случае, она оставляет на поле битвы поверженных кумиров, которые теряют при этом свою чистую рациональность и обращаются в материю, в иррациональное, на которое и устремляется снова творчество»<sup>19</sup>. Так что борьба «логоса» с «материей», дискретного с непрерывным, сознательного с бессознательным — процесс перманентный.

Проводя различие между феноменологией творчества и метафизикой творчества (тяготеющей к философии при-

<sup>18</sup> Райнов Т. Введение в феноменологию творчества. С. 58.

<sup>19</sup> Там же. С. 83.

роды), Т. И. Райнов не раз обращается к Бергсону, у которого «метафизика творчества достигла удивительного блеска и совершенства»<sup>20</sup>...

Ф. Нэтеркотт<sup>21</sup> «не заметила» Т. Райнова как одного из русских адептов бергсоновских установок, а он все-таки — весьма симптоматичен, и для характеристики «окружения Шпета» в особенности. Такой «бергсонианец» как Г. Зиммель, которому многим был обязан А. Г. Габричевский, легко подскажет связи всей этой группы и со Штейнталем, и с «философией жизни», и с персонализмом...

Непреходящую методологическую ценность критической философии Райнов решил показать, сравнивая кантовскую теорию науки с его же теорией искусства. Побуждает к такому сравнению давно назревшая необходимость понять Канта «исторически»...

Решение этой задачи, как оказалось, предполагает «стилизующее изложение» эстетики Канта, при котором почему-то оказывается необходимым отделить этику Канта от изложения его теории науки и искусства. «Стилизирующее изложение» на самом деле явилось приемом раскрытия собственных взглядов автора. Каким образом субъект научной деятельности стремится «воплотить, проявить свою единственность («единство») в своих продуктах», Райнов повествует, исходя «не столько из буквы, сколько из духа, стиля учения Канта»<sup>22</sup>. В ГАХН он не случайно выступит с докладом на тему «стиль и мировоззрение»!

Для Канта «искусство — и деятельность, и продукт, и если не знать этого, можно зачастую совсем не понять его»<sup>23</sup>. Но сам Кант, как тут же выясняется, не был готов считать

<sup>20</sup> Там же. С. 102 прим.

<sup>21</sup> *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907-1917). М.: Модест Колеров, 2008.

<sup>22</sup> *Райнов Т.* Теория искусства Канта в связи с его теорией науки // Вопросы теории и психологии творчества. Т. VI. Вып. 1-й. Харьков, 1915. С. 276, 277.

<sup>23</sup> Там же. С. 262.

«прекрасную гору» — просто представлением, «деятельностью» субъекта... Зачастую он предпочитал оставаться самым непосредственным перипатетиком...

Наука — тоже и деятельность, и предмет. И ее продукт — «объект» или «научная теория»... А вот как быть со второй «Критикой», как описать нравственность в качестве деятельности *и продукта*, Райнов явно не знал — и решил ее исключить... Насколько правомерен подобный прием, не вполне понятно, ибо автономный нравственный закон и самозаконность гения в художественном творчестве слишком очевидно имеют общий корень — идеал *свободы*...

Хотя «исторический» Кант не всегда соглашается принять ту интерпретацию своей позиции, которую предлагает Райнов и не так последователен в определении «объекта» художественной деятельности, все же именно это определение «является его открытием»: «Художественный объект, по Канту, есть совершенно замкнутое целое, в котором единичность не означает противоположности цельности, и которое совершенно равнодушно к другим аналогичным целым, так что без сравнения с ними, в себе самом осуществляет всю полноту своей реальности»<sup>24</sup>.

В этом и состоит его основное отличие от объекта науки (или иного, «нехудожественного» объекта), который всегда «открыт», может дополняться, преобразовываться, улучшаться, тогда как в искусстве прогресса нет... Осторожнее, наверное, было бы говорить о том, что и научная теория, и художественное произведение и самозамкнуты, и открыты — но по-разному, однако Райнов решил начать с более жесткой оппозиции, оставив к тому же нравственную деятельность — «бесплодной»...

Дальше оставалось увидеть на конкретном примере, как осуществляется идея «замкнутости» художественного произведения, что Райнов и попытался сделать, анализируя роман Гончарова «Обрыв»... Насколько это ему удалось, мы

<sup>24</sup> Райнов Т. Теория искусства Канта... С. 366.

увидим чуть ниже, ибо статья об «Обрыве» Гончарова прямо связана с его докладами в ГАХН.

\* \* \*

Можно с достаточной уверенностью предполагать, что к работе в Философском отделении ГАХН Т. И. Райнова привлек именно Г. Г. Шпет. Не случайно, по-видимому, в архиве последнего имеется письмо Райнова, к которому приложено его Curriculum vitae<sup>25</sup>. Шпет знал Райнова как благожелательного рецензента своей книги «История как проблема логики», а также сборника в честь Г. И. Челпанова, в котором Шпет участвовал<sup>26</sup>; сближало их и внимание к истории русской философии, в частности, к Белинскому, Лаврову, Потебне. В 1923 г. издательство «Колос» даже объявило о том, что в печати находится совместная работа Г. Г. Шпета и Т. И. Райнова «Белинский»<sup>27</sup>, но книга в свет не вышла.

В 1927 г. Т. И. Райнов получил в подарок от Г. Г. Шпета его книгу «Внутренняя форма слова» и быстро откликнулся достаточно пространственным письмом. Шпет незамедлительно ответил. Сама тональность и смысловые акценты этой переписки представляют громадный интерес как для уяснения атмосферы эпохи, раскрытия взаимоотношений двух ученых, так и для герменевтической проблематики в целом.

Оба мыслителя многим обязаны традиции В. Гумбольдта-Г. Штейнталя, оба искали пути постижения *духовной реальности* как, говоря словами Шпета, «культурно-осуществляемого», «смыслового». И его подход к этой проблеме через «внутреннюю форму слова» показался Т. И. Райнову

<sup>25</sup> ОР РГБ. Ф. 718. Карт. 25. Ед. хр. 23. Curriculum датировано 4 окт. 1924 г.

<sup>26</sup> Райнов Т. (рец.). Густав Шпет. История как проблема логики. Ч. I. Материалы. М., 1916 // Вестник Европы, 1917. Кн. 1. С. 418–421; Райнов Т. (рец.). Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916 // Вестник Европы. 1916. Кн. 8. С. 383–385.

<sup>27</sup> См.: Шпет Г. Эстетические фрагменты. Вып. III. Пб.: Колос, 1923. Анонс на последней странице без пагинации.

совершенно новым и весьма перспективным. В то же время, вдохновенные рассуждения Шпета о «внутренней форме слова как эмбрионе и “начале” духа», по мнению Райнова, оставили в тени принципиально важное раскрытие понятия реального субъекта, в котором «как-то сочетаются духовное и “действительное”»<sup>28</sup>. Вопрос о том, можно ли вообще в отвлеченном «теоретическом» субъекте найти конкретное «культурно-осуществляемое», остался висящим в воздухе...

Своеобразие научных установок, творческого почерка проявилось у Райнова уже в его ранних работах, и в ГАХН он пришел как сложившийся исследователь. Едва ли не более других членов Философского отделения Райнов занимался вопросами естественных наук, новейшими открытиями в области физики и сам в различных работах прибегал к математико-статистическим методам. Вряд ли кто-либо из его коллег взялся бы писать о рыночном равновесии как вариационной проблеме<sup>29</sup> или о волнообразных флуктуациях творческой продуктивности в истории физики<sup>30</sup>.

Несомненно, впрочем, что и другие члены философского отделения ГАХН были небезразличны к теории относительности и возникшим вокруг нее натурфилософским дискуссиям. Во всяком случае, созданная в ГАХН Комиссия по изучению проблемы времени в искусстве вполне готова была к очень широкой трактовке своих задач, и участие

<sup>28</sup> См. письмо Т. И. Райнова к Г. Г. Шпету от 13.XI.1927 в приложении к статье: *Гаврюшин Н. К.* Райнов и ГАХН // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006–2007. М.: Модест Колеров, 2009. С. 136–137.

<sup>29</sup> *Райнов Т.* К вопросу о природе экономического равновесия (Проблема равновесия в экономике и в классической механике) // Вопросы конъюнктуры. 1927. Т. 3. Вып. 1. С. 93–114; *Райнов Т.* Рыночное равновесие как вариационная проблема // Там же. 1928. Т. 4. С. 86–120.

<sup>30</sup> *Reinoff T. I.* Wave-like fluctuations of creative productivity in the development of West-European physics in the XVIII and XIX centuries // *ISIS*. 1929. Vol. 12. № 38. P. 287–319.

в ней Т. И. Райнова, несомненно, этому только способствовало.

Однако свой *первый* доклад в ГАХН Т. И. Райнов посвятил эстетике Л. Н. Толстого. Он состоялся 20 ноября 1923 г. Можно полагать, что именно на основе этого доклада Райнов затем подготовил большую статью для вышедшего в ГАХН сборника под ред. П. Н. Сакулина<sup>31</sup>. В отличие от Г. Шпета, который акцентировал внимание на выражении в искусстве «коллективных переживаний», Райнов строил свои рассуждения, опираясь на анализ индивидуально-психологической ситуации автора, для которого его произведение является попыткой разрешения кардинальной жизненной задачи. Кредо Райнова выражено здесь вполне недвусмысленно:

«Искусство, даже и самое глубокое и серьезное, призрочно в том смысле, что его цель безмерно превосходит все его средства. Всегда и везде искусство является проповедью преображения жизни. Но всегда и везде оно ограничивается *только* проповедью, только показыванием того, какую должна или не должна быть жизнь. Его средство — иллюзия и только иллюзия»<sup>32</sup>. Знаменитый «уход» Толстого — свидетельство осознания этой иллюзорности...

В этом же ключе накануне своего прихода в ГАХН Райнов написал и свою работу о Тютчеве<sup>33</sup>. В ней оттенены и особенности «сословно-классового положения» поэта, и «биогенетические условия» его творчества, и «физиологические стимуляторы», и все проверено по лекалам В. Джемса... Очень любопытно было бы сравнить эту портретную зарисовку с выполненными почти одновременно этюдами о Д. В. Веневитинове и Ж.-П. Рихтере другого сотрудника

<sup>31</sup> Райнов Т. Эстетика Л. Н. Толстого и его искусство // Эстетика Льва Толстого. Сб. статей. М.: Государственная Академия Художественных Наук, 1929. С. 27–92.

<sup>32</sup> Там же. С. 91.

<sup>33</sup> Райнов Т. И. Духовный путь Тютчева. Пг., 1923.

ГАХН — В. П. Зубова. Стилъ последнего менее эмоционален, наблюдения более прецизионно документированы, социологизм не столь прямолинеен, но в психологических подходах у них с Райновым немало общего...

В книге о Тютчеве Т. И. Райнов затрагивает тему *времени*, которую он поднял еще в статье об «Обрыве» Гончарова. В поздний период творчества «объективное время» природы становится «субъективным временем» успокоившейся души поэта, как было и в начале его пути... Но об отношении Тютчева к «историческому времени» Райнов прямо не говорит, и эта особенность его установки не ускользнет от внимания его коллег по ГАХН.

Проблеме *времени* были посвящены два из прочитанных Райновым в ГАХН докладов. Вполне вероятно, что с ними связан и сохранившийся в его архиве этюд «О степенях реальности во времени»<sup>34</sup>.

Сначала Райнов выступил с докладом «Роль времени в драме» (19 февраля 1924 г.). Спустя четыре года он вновь обратился к теме времени. На этот раз уже с тем, чтобы сопоставить время «природное» и «художественное».

И тематика, и подходы этих докладов были заметным образом предвосхищены в упомянутой выше работе о романе Гончарова «Обрыв». В плане уяснения научного идеала и методов Райнова это очень показательная статья. Ей предпослан эпиграф из А. Гильдебрандта, призывающий сосредоточиться на «архитектоническом строе» художественного произведения.

Дав экспозицию романа Гончарова как «целого», притом весьма сложного и «многопланового», Райнов переходит к осмыслению *пространства* и пространственных взаимодействий в западной философии и науке (Лейбниц, Мах, Минковский и т.д.), с тем чтобы выявить общие принципы взаимодействия «физических предметов» и «действующих лиц» в некоем архитектурном *целом*. Здесь для него

<sup>34</sup> ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 1. Ед. хр. 26.



оказывается принципиально важным противопоставление «безразличного» и «сопричастного» существования, а также «драматического взаимодействия», потребовался и выход к понятиям *времени, энергии*, даже второму началу термодинамики, так что во второй части статьи персонажи романа «Обрыв» кажутся потерянными навсегда...

Но экскурс оказался необходим именно для того, чтобы показать специфику *художественного времени*. Время Райновым понимается как «категория, выражающая отношение однозначной или линейной последовательности явлений»<sup>35</sup>. Категория «драматического взаимодействия» очень напоминает порядок физического взаимодействия в замкнутой системе, выражающийся естественнонаучной категорией времени. Однако при детальном анализе выясняется, что это сходство только внешнее, и категория драматического взаимодействия чужда не только естествознанию, но даже и *психической действительности*.

В итоге Райнов вновь подтверждает высказанную еще в работе о Канте мысль, что «художественное целое есть *абсолютно-замкнутое целое*», тогда как в системе *физических тел* замкнутость «условная и временная»<sup>36</sup>. Для него, впрочем, остается вполне очевидной антиномия: «Если художественное целое возвышается над физическим и психическим миром, как примирить с этим то, что каждое такое целое *нуждается в материале, взятом из этого мира?*»<sup>37</sup>.

Показав в своей статье, что Гончаров попытался развернуть свой роман как «драматическое целое», Райнов вполне закономерно перешел к изучению роли времени в драме как таковой... Но насколько далеко он продвинулся в своем докладе 1924 г. по сравнению со статьей об «Обрыве», мы сказать не можем...

<sup>35</sup> Райнов Т. «Обрыв» Гончарова как художественное целое // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 7. Харьков, 1916. С. 61.

<sup>36</sup> Там же. С. 71.

<sup>37</sup> Там же. С. 75.

Основной акцент во втором докладе, как уже говорилось, был сделан именно на противопоставлении времени «натурального» и «художественного». Райнов в нем отстаивал мысль, что «художественное время есть порядок восстановления полноты вечности». Обсуждение носило весьма оживленный характер и растянулось на два заседания (15–24 мая 1928).

Оно выявило принципиально разные установки слушателей, но безусловно важным оказался вопрос о статусе «исторического времени», поднятый М. А. Петровским. В систему оппозиций, предложенную Райновым, оно просто не вписывалось. А. Ф. Лосев предлагал еще различать время «натуральное» и реальное», а противопоставление «натурального» и «художественного» вообще охарактеризовал как условное... Примечательно, что как бы откликаясь на популярную в ту пору книгу Валериана Муравьева, участники дискуссии говорили даже об «овладении временем», понимая под этим его «превращение в вещь» (Н. И. Жинкин). Но, во всяком случае, в отношении специфики художественного времени консенсус явно достигнут не был.

Обсуждение темы времени в ГАХН продолжалось и в связи с докладом А. С. Ахманова, выступая в прениях по которому Райнов сделал попытку откорректировать рецепцию понимания времени у Хайдеггера<sup>38</sup>. Он, в частности, обратил внимание на то, что его подходы уже встречались раньше у Фихте и у Лотце, а также у Шпенглера. Очевидно, к «первородству» своего сверстника он склонен был относиться с недоверием... С более решительной критикой Хайдеггера тут же выступил и А. Ф. Лосев. Таким образом, Комиссия по изучению проблемы времени в искусстве ГАХН стала едва ли не первой общественной трибуной обсуждения философии Хайдеггера в Советской России...

<sup>38</sup> Словарь художественных терминов. Г.А. Х.Н. 1923–1929 гг. / Ред. и послесл. И. М. Чубарова. М. : Логос-Альтера, Ессе Номо. 2005. С. 509.

В 1925 г. Райнов прочитал доклад «Стиль и мировоззрение». Это была своего рода развернутая рецензия на книгу Г. Ноля<sup>39</sup>. Райнов в своем выступлении отверг связь между стилем автора и его миропониманием, а заодно дал и критику самого понятия *Weltanschauung*.

Спустя два года Райнов обратился к теме «Проблема целого в научном познании и искусстве», высказав ряд идей, отчасти предвосхищающих построения Л. фон Бергаланфи. Обсуждению его доклада было посвящено отдельное заседание, материалы которого опубликованы в «Бюллетенях ГАХН». Нет сомнений, что идеал *целостности* предносился многим гахновцам, но для некоторых, в частности, для А. Г. Габричевского, физикалистские сравнения, к которым охотно обращался Райнов, значили гораздо меньше, чем организмические, и возможно неслучайно Б. А. Фохт на одном из заседаний упрекнул его в «рационализме»...

\* \* \*

После закрытия ГАХН Т. И. Райнов не оставлял интереса к проблемам, которые его волновали в 1920-е годы. Новый ракурс в 30–40-е годы получила у него «философия творчества».

В течение ряда лет он занимался изучением двух основных типов творческой деятельности, персонифицированных героями пушкинской трагедии, — непосредственного вдохновения, свободной игры фантазии, непредсказуемого озарения (Моцарт) и целенаправленного поиска, сознательной аскезы, догматической верности идее (Сальери).

Как можно судить по подготовительным материалам к неопубликованной статье «Пушкин и вопросы научного творчества» (1937 г.)<sup>40</sup>, первоначально замысел Т. И. Райнова носил весьма широкий характер: наряду с традицион-

<sup>39</sup> *Nohl H. Stil und Weltanschauung*. Jena : E. Diederichs, 1920.

<sup>40</sup> *Райнов Т. И.* Пушкин и вопросы научного творчества // ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 14.

ным противопоставлением «аполлонийского» и «дионисийского» начал творчества он предполагал развить свою тему на сопоставлении Канта и Фихте<sup>41</sup>, но особенно подробно — на материале истории христианской догматики. С этой целью он конспектировал известную книгу А. Гарнака<sup>42</sup>, детально разрабатывая антитезу «моцартизма» Августина и «сальеризма» пелагиан...

От «философии творчества» Райнова тянуло к «метафизике творчества», которую он отождествлял с философией природы. Но скорее это были поиски собственной «фундаментальной онтологии». Во всяком случае, бесспорно его движение от «феноменологии» Когена к некоей «персоналистической онтологии», что совсем не чуждо представителям «философии жизни»... Райнов своими путями продвигается в направлении, которому был привержен и Габричевский... Но, верный традиции А. С. Лаппо-Данилевского, он сохраняет диалог с естествознанием, одновременно следя за пульсом новейшей метафизики. Среди его важных умозрительных собеседников появляются В. И. Вернадский и М. Шелер...

В этот период Т. И. Райнов не теряет интереса к методологической проблематике, которая его особенно сближала со Шпетом. Так, например, он читает курс введения в историю научных методов<sup>43</sup>, изучает применение статистических методов в русском естествознании 50–80-х годов XIX в.<sup>44</sup>, ставя своей задачей проследить особенности

<sup>41</sup> Райнов Т. И. Материалы к работе о Моцарте и Сальери (Конспекты и тезисы по темам «Мотивы Моцарта и Сальери и истории христианской догматики» и др. // ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 20. Л. 2.

<sup>42</sup> *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1–3. 4 Aufl. Tübingen, 1909–1910.

<sup>43</sup> Райнов Т. И. Курс введения в историю научных методов // ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 5. Ед. хр. 8.

<sup>44</sup> Райнов Т. И. 1) Изучение групповых явлений в русском естествознании 50–80-х гг. XIX в. // ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 6. Ед. хр. 7; 2) Массово-статистические проблемы в русской науке 50–80-х гг. XIX в. // ОР РГБ.

и относительную продуктивность сходных методологических установок в различных областях знания<sup>45</sup>. В поле его зрения попадают и методологические труды Н. Н. Страхова — «О методе естественных наук и их значении в общем образовании», «Мир как целое», организмический пафос которых был близок идеалам «философии жизни»<sup>46</sup>.

С этих позиций в ряде поздних работ Т. И. Райнов выдвигает задачу «видеть и распознавать в так называемой неорганической природе следы и признаки организованности, проявляющиеся в бытии и функциях различных „неорганических“ “индивидуумов-ассоциаций”»<sup>47</sup>. Можно предположить, что итоговый философский труд, который он в конечном счете должен был написать, мог бы быть назван по-немецки “Die Stufen des subjectiven und der Mensch”... Не случайно в молодые годы Райнов написал статью о судьбе философии Лейбница в России...

Наиболее четко и законченно итоги своих размышлений о «групповых объектах» Т. И. Райнов выразил в статье «Odintzoviana 1947»<sup>48</sup>. В этом труде Он рассматривает цикл проблем, связанных с теорией организации систем (включая понятие устойчивости, гомеостаза), космогонией и космологией, биологической эволюцией, генезисом ноосферы и т. п. В нем торжествуют принцип Реди —

---

Ф. 441. Карт. 11. Ед. хр. 3; 3) Массово-коллективистические проблемы в русской науке 50–80-х гг. XIX в. // Там же. Ед. хр. 5.

<sup>45</sup> Райнов Т. И. Массово-коллективистические проблемы в русской науке 50–80-х гг. XIX в. Л. 72.

<sup>46</sup> О «Мире как целом» он писал: «это одна из лучших русских книг по философии». — Райнов Т. И. Очерки по истории русской философии 50–60-х годов. Л. 35.

<sup>47</sup> Райнов Т. И. Размышления de rebus scibilis inscibilisque, или размышления о жизни и смерти стареющего и приближающегося к смерти человека в промежутке между двумя фабриками массовой смерти // ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 12. Ед. хр. 7. С. 60.

<sup>48</sup> Райнов Т. И. Odintzoviana 1947 / Публикация Н. К. Гаврюшина // Памятники науки и техники. 1989. М. : Наука, 1990. С. 131–171.

omnium vivo ab ovo. В то же время очевидно, что философия Т. И. Райнова неотвратимо развивается в сторону *метафизического персонализма*.

В «Одинцовиане» Райнов отмечает искажающее воздействие утилитарных установок на научные концепции и общую систему миропонимания. Это проявляется, например, в вариационных принципах механики, законах термодинамики и радиоактивного распада, которые демонстрируют «дикарски технологический подход к явлениям природы». Нельзя не заметить, что в методологически продуманном антитехницизме Райнова своеобразно преломились некоторые мотивы кантовской эстетики (понимание красоты как целесообразности без сознаваемой цели, независимость суждения вкуса от практических интересов).

Понимание органической жизни как результата творческого усилия Земли в качестве самостоятельного природного индивидуума позволяет заметить связь натурфилософских построений Райнова с его ранними работами по психологии творчества. В известной мере эволюцию его интересов можно описать как движение от «творческого воображения» (Т. Рибо) к «творческой эволюции» (А. Бергсон) с нарастающей персоналистической тенденцией, сближающей его с русским лейбницианством (Н. О. Лосский и др.). Учение о Земле как природном индивидууме обнаруживает также очевидную связь со славянской мифологией («Мать сыра-земля»), построениями Г.-Т. Фехнера и философскими образами А. Конан-Дойля («Когда Земля вскрикнула»).

Можно сказать, что подводя в «Одинцовиане» итоги развития «русского космизма», Т. И. Райнов сумел охватить внешнее разнообразие его построений образом «космизированного Великого Инквизитора», прагматичного технократа-утописта, мнящего уловить всю живую вселенную в сеть своих корыстных расчетов и проектов. Этим ярким философским обобщением, а также прозорливыми предупреждениями об опасностях широкого технического применения энер-

гии радиоактивного распада Т. И. Райнов выдвигается как один из ранних теоретиков экологического движения.

В дальнейшем Райнов не теряет из виду методологической проблематики, в частности, и в своем курсе лекций по истории науки в Западной Европе в период с X по XVII в. Так, у Пьера де Марикура, к которому, по-видимому, совершенно независимо, обращался и В. П. Зубов, Райнов находит ценные рассуждения о философии техники, центральным понятием в которых выступает «*manuum industriam*»<sup>49</sup>. Возможно, именно оно подтолкнуло Райнова к введению понятия «оперативного мышления», которое он впервые широко использует в исследовании о памятниках материальной культуры Средней Азии<sup>50</sup>. Это понятие известно в немецкой литературе XIX века<sup>51</sup>, но Райнов дает ему более специальную трактовку, связанную с чтением «языка вещей».

## А. Г. Габричевский

Александр Георгиевич Габричевский (1891—1968) всего тремя годами моложе Райнова. Он — ровесник академика С. И. Вавилова, С. Прокофьева и академика Н. И. Конрада — близкого друга Т. И. Райнова. Шпет был у Габричевского учителем логики (1908)<sup>52</sup>.

По образованию Габричевский искусствовед; его «научный идеал» — В. К. Малъмберг (1860—1921), занимавший-

<sup>49</sup> См.: Райнов Т. И У истоков экспериментального естествознания: Пьер де Марикур и западноевропейская наука XIII-XIV вв. / Публикация Н. К. Гаврюшина // Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 4. С. 105—116.

<sup>50</sup> Не зря же он начинал свое образование как *строитель!*

<sup>51</sup> Operatives Denken und Handeln in deutschen Streitkräften im 19. und 20. Jahrhundert mit Beiträgen von Horst Boog... [et al.]. Published 1988 by Mittler in Herford.

<sup>52</sup> Габричевский А. Г. Морфология искусства. М. : АГРАФ, 2002. С. 845.

ся преимущественно анализом греческой скульптуры. «Мальмберг, — писал Габричевский, — обладал огромной аналитически-индуктивной научной мощью и, вместе с тем, бессознательно подлинно жил античностью как той синтетической стихией по преимуществу, в которой всеобщее и индивидуальное — одно»<sup>53</sup>. Мальмбергу, т. о., как и Габричевскому, чужд отвлеченный (или, по выражению В. П. Зубова, «дурно понятый») платонизм и спиритуализм. Мировоззренческим эталоном для него служит скорее Гёте. Поэтому Габричевский считает также необходимым оттенить «глубокий органицизм» своего учителя, которым, конечно же, было преисполнено творчество автора «Фауста».

Погруженный главным образом в историю и теорию искусств, Габричевский был изначально ближе других к «языку вещей» и проблеме восприятия пространственных искусств. Но, в отличие от Т. И. Райнова, он был достаточно индифферентен к методологии истории. «Творчество» было для него одним из центральных понятий, но рассуждает он о нем совсем в иных категориях, нежели Райнов. И проблемы «креационизма» ему совершенно чужды. Творчество для него — высшая онтологическая реальность.

В предисловии к своему основному теоретическому труду — «Введение в морфологию искусства» (1921–1925), увидевшему свет лишь в 2002 году, Габричевский ясно указывает свои исходные позиции и ориентиры. Это, прежде всего, Гёте и Шеллинг, а также Кант, «впервые» поставивший «проблему органичного», Бергсон и Шпенглер<sup>54</sup>. Гёте присутствует в этой работе с первых до последних страниц, начиная с эпиграфов<sup>55</sup>. Невозможно возражать против

<sup>53</sup> Габричевский А. Г. Памяти В. К. Мальмберга // Габричевский А. Г. Морфология искусства. М. : АГРАФ, 2002. С. 721.

<sup>54</sup> Габричевский А. Г. Морфология искусства. М. : АГРАФ, 2002. С. 95, 130, 141, 136, 155.

<sup>55</sup> В печатном издании этой работы источники некоторых эпиграфов не указаны. Поэтому мы считаем нелишним указать, что общий эпиграф ко всему «Введению в морфологию искусства» — четверостишие



утверждения, что «гётеанство является основой мировоззрения Габричевского»<sup>56</sup>.

Наследию поэта Габричевский вообще посвятил немало времени — он, в частности, редактировал и писал предисловия и примечания к ряду томов юбилейного «Собрания сочинений» Гёте. Им была переведена и выпущена в свет через издательство ГАХН книга Г. Зиммеля «Гёте».

Своих симпатий к философским взглядам Зиммеля Габричевский тоже особенно не скрывал. Вступительная заметка «От редакции» писалась не без его участия, и за вычетом дежурных идеологических акцентуаций дает неплохое представление о его ориентирах в новейшей философии. Слова предисловия, что «эта книга открывает секреты и тайны современных настроений некоторой группы немецкой интеллигенции», вполне могут быть отнесены и к самому Габричевскому, и к близким ему по духу членам ГАХН. Стоит только открыть статью «Портрет как проблема изображения», вышедшую в сборнике ГАХН «Искусство портрета» в том же 1928 году, чтобы в этом убедиться. В ней Габричевский прямо ссылается на «блестящую» работу Зиммеля, который «распространяет принцип наглядного тождества внутреннего и внешнего на структуру личности вообще»<sup>57</sup>.

Шеллинг для Габричевского не менее важен. В своей философии искусства он порой прямо идет по его стопам. Собственные «Опыты по онтологии искусства» Габричевский считал, но крайней мере, наполовину вариациями на темы Шеллинга. Перевод «Философии искусства» Шеллинга, оставшийся неопубликованным, он редактировал в 1922 г.

---

из стихотворения Гёте «Bei Betrachtung von Schillers Schädel»; эпитафия к «Введению» — из «Максим и размышлений» Гёте (№ 1166).

<sup>56</sup> Доброхотов А. Л. А. Г. Габричевский о поэтике Гёте // Логос. № 2 (75). 2010. С. 122.

<sup>57</sup> Цит. по: Габричевский А. Г. Морфология искусства. М.: АГРАФ, 2002. С. 285 прим.

вместе с Б. В. Шапошниковым. Подобно Т. И. Райнову, он почувствовал и обаяние гегелевского языка, неоднократно ссылается на Гегеля в связи с архитектурной проблематикой и, несомненно, вдохновляется «Наукой логики» в ходе построения системы эстетических категорий.

О том, что значил «Закат Европы» для этого поколения русской интеллигенции, много говорить не приходится. Брошюра В. Н. Лазарева «Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство» (1922) давала достаточно свидетельств, что искусствоведа есть что взять на вооружение из этой нашумевшей книги. Конкретное видение эпохи, культуры как целого во всех морфологических деталях, находящихся между собой в скрытом соответствии, своего рода конформном отображении... Тут не только *типология* культуры, но, если угодно, и *топология*... И, конечно, *органицизм*... Так что «Введение в морфологию искусства» и названием, и пафосом Шпенглеру тоже обязано... Но Габричевский хочет не «историческую морфологию» построить, а «онтологическую»...

Можно найти у него и нечто из специфически русских мотивов. Когда Габричевский, используя «гётевскую символику цветов», пишет о том, что искусство «примиряет, связывает и включает в некую изначальную тотальность <...> все полярности духа и космоса, озаряя их багряным светом своей софийной связки»<sup>58</sup>, становится понятным, что без по крайней мере косвенного влияния метафизики Вл. Соловьева и П. А. Флоренского, а, возможно, и Л. П. Карсавина, дело тоже не обошлось. Но о них Габричевский не упоминает, а к платонизму, в том числе и христианскому, относится достаточно критически.

Собственно в обосновании ближайших идейных опор Габричевского особой нужды нет, ибо он предельно открыт, можно сказать, исповедален, и в предисловии к своей основной теоретической работе «Введение в морфологию искусства» прямо говорит о них. «Каждая строчка,

<sup>58</sup> Габричевский А. Г. Морфология искусства. С. 121.

написанная здесь, является не более и не менее, чем исповедью (а отнюдь не проповедью) убежденного органициста и верного гётеанца»<sup>59</sup>. Верность заветам «шеллинг-гётевского органицизма»<sup>60</sup> — один из основных постулатов его построений, которые в то же время никак нельзя считать простым эпигонством.

По его убеждению, «космическая концепция красоты и у Шеллинга, и у Гёте часто носит статический оттенок классицизма», а ее надо уравновесить творческой динамикой, являющейся новым уровнем самого органического бытия. Поэтому «надо научиться улавливать сквозь их ложно-классическую, платонизирующую терминологию глубочайшие прозрения об онтологической природе художественного организма, абсолютная синтетичность которого именуется красотой»<sup>61</sup>. Так что «морфология искусства» — это еще и «критическая онтология», некая даже параллель построениям Николая Гартмана и Гельмута Плеснера, по крайней мере, в интенции...

Нижеследующий пассаж необходимо привести полностью, ибо он показывает насколько на самом деле близок Габричевский к тому, с чего начинал и к чему на протяжении многих десятилетий продвигался Т. И. Райнов:

«Естественно, что всякая конкретная феноменология творчества может быть направлена как на субъект, так и на объект, но при этом не следует забывать, с одной стороны, что субъективное и объективное описание данного типа творчества отличаются лишь методологически, а не по содержанию, ибо творчество в своей разделенности на субъект, объект и лежащий между ними процесс все же едино и тотально, как жизнь, с другой, что конкретная онтология жизни, которая есть конкретное взаимодействие

---

<sup>59</sup> Там же. С. 86.

<sup>60</sup> Там же. С. 102.

<sup>61</sup> Там же.

процесса и содержаний, предполагает индивидуализированность процесса, поскольку мы его мыслим в категории творчества, как ориентированного на объект или как несомого определенным субъектом.

Мы получаем таким образом как бы целую схему или иерархию субъектов и объектов, размещающихся [в] ней в зависимости от степени их замкнутости как субъектов (морфология личности) и как объектов (морфология продукта) и от разной степени определяемости, трансцендентности и имманентности; с одной стороны, содержания подчиняются процессу ([независимо от] степени индивидуации), с другой — процесс подчиняется содержаниям, причем надо заметить, что активность может перемещаться как в ту, так и в другую сторону.

Так, с одной стороны, мы будем иметь ряд субъектов, от трудно уловимых и зыбких носителей коллективных биологических и исторических процессов до ясно очерченной, замкнутой в себе, самодовлеющей и самозаконной личности гения, причем формообразование этих субъектов может протекать, либо всецело определяясь лежащими за их пределами объективными рядами и порядками, либо как бы спонтанно проистекая из динамической стихии становления, сокрушая и подчиняя себе застывший мир объектов, творя новые объективные ценности и погибая в непосильной борьбе с миром уже данного; с другой стороны, формируется ряд объектов или содержаний, начиная с еле уловимых следов и узоров воды на песке или мимолетных образований нашей души, получающих во взгляде или жесте своего рода объективность и кончая миром кристаллов, чисел, понятий, образующих великолепный совершенный комплекс в себе, не только равнодушный к породившей его стихии и отрицающий всякую генетическую с ней связь, но и властно воздействующий на нее, накладывая на ее пластическую и струящуюся материю свою незыблемую и вечную форму»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Габричевский А. Г. Морфология искусства. С. 111–112.

Различие между Габричевским и Райновым, конечно, тоже есть... У Райнова вся эта феноменология творчества и персонологическая метафизика подсвечена евангельским идеалом любви и единения, осуществимым только за порогом смерти... Габричевский же смерть даже не замечает. И историзм христианский для его масштабов «мелковат». Историзм он чувствует через «тектонические процессы», через Богаевского и Киммерию... Райнову, как мы помним, для его персоналистической метафизики, отчасти даже спиритуалистической, оказался полезен В. И. Вернадский с его «Биогеохимическими очерками»...

Но теоретический манифест Габричевского не получил развернутого осуществления. То, что он успел сделать, можно рассматривать как своего рода опыт психосоматической топологии в приложении к эстетике...

Существенную роль в его построениях занимает концепция *динамического пространства*, которая имеет выраженную персонологическую основу: «Художественный объект, оформленный динамическим пространством, есть символ личности в высшем смысле этого слова»<sup>63</sup>. Динамическое пространство — это пространство *творческого субъекта*, внешняя характеристика фихтевского «я», оно — первично, кинематично, формообразующе, конкретно, качественно, внемерно или многомерно, иррационально, автономно...

Раскрывает Габричевский свои теоретические убеждения, используя язык художественных объектов. Он идет от предмета к уяснению динамики творчества. Основные его эстетические установки определились в одной из ранних работ — о Тинторетто (1918)<sup>64</sup>. В дальнейшем он развивал, акцентировал и детализировал отдельные стороны

<sup>63</sup> Там же. С. 158.

<sup>64</sup> *Габричевский А. Г.* Пространство и композиция в искусстве Тинторетто // Сообщения ГМИИ им. А. С. Пушкина. Вып. 9. М., 1991. С. 283—293.

своей эстетической теории, но в главном оставался непоколебимо верен взятому направлению.

В центре его внимания — «феноменология творчества»<sup>65</sup>, как и у Т. И. Райнова. Разделенность на *субъект* и *объект* очень условна.

Художественное творчество и восприятие могут, по Габричевскому, изучаться с трех точек зрения: 1) психоаналитической, 2) искусствоведческой (как автономная эволюция выразительных форм) и 3) метафизической (eo ipso и аксиологической), «как часть жизни Духа». Идеальной целью ему представлялась синоптическая картина процесса-предмета — одновременно со всех трех позиций, но сам он, декларируя важность третьей, по преимуществу держался первых двух, оставляя «метафизический глаз» закрытым. Тем не менее именно с онтологии и метафизики Габричевского необходимо начинать изложение его эстетической теории, ибо этой последовательности стремился держаться и он сам<sup>66</sup>.

Основной онтологический постулат А. Г. Габричевского заключается в утверждении «единства творца и твари как высшей и единственной реальности». Пантеизм, панкосмизм, панэнтеизм... Невольно вспоминается характеристика «панкосмизма» Спинозы в ранней статье Т. И. Райнова. Но у него Гёте — пантеист и язычник... Для Габричевского эти детали малосущественны. Пусть не «язычество», а «панэнтеизм», который не может не вызвать ассоциаций с русской религиозной философией, в частности, с поздней системой С. Л. Франка<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Габричевский А. Г. Морфология искусства. С. 111.*

<sup>66</sup> Выражаю глубокую благодарность О. С. Северцевой, предоставившей мне возможность ознакомиться с неопубликованными работами А. Г. Габричевского еще в то время, когда подготовка их к изданию находилась в начальной стадии.

<sup>67</sup> По Франку, реальность есть «сверхлогическое единство творчества и завершенности, становления и вечности», «она творит сама себя, есть не что иное, как творчество»; «Творец неотделим от своего творения»

Но, пожалуй, в первую очередь следовало бы вспомнить о Н. А. Бердяеве, являвшем собой чуткий философский барометр русской мысли, довольно точно показывавший результирующую линию ее разнообразных усилий. Тезис А. Г. Габричевского «Бог есть творчество» совершенно созвучен пафосу бердяевского «Смысла творчества» (1916) и его культурологическим выводам. С. Л. Франк, утверждавший, что «подлинное исполнение воли Божией доступно только в форме свободного творчества»<sup>68</sup>, может рассматриваться как один из последних представителей той же традиции.

Провозвестие второй «аксиомы» А. Г. Габричевского — «только творчество есть истинное познание», т. е. «создание продукта» также нетрудно увидеть у Бердяева<sup>69</sup>. У молодого В. П. Зубова мы тоже встретимся с пафосом отождествления гносеологии и онтологии, так что общее направление мысли по-своему типично... Вполне естественно, что те сомнения и недоумения, которые в свое время вызвал «Смысл творчества», относятся и к концепции Габричевского.

Нелегко сказать, как собирался Габричевский решать острые вопросы, которые неизбежно должна была вызвать его вторая, «гносеологическая» аксиома: «познание есть создание». Допускает ли она богопознание, познаваемость Бога как объекта, или само субъект-объектное мышление надо считать равнозначным грехопадению? Второй ответ более вероятен. Не прибегая к амартологическим аллюзиям, Габричевский, как и В. П. Зубов, разделенность на субъект и объект стремился «преодолеть». Для молодого Райнова, как мы помним, объект — тоже «деятельность субъекта»...

---

(Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956. С. 154, 355).

<sup>68</sup> Там же. С. 294.

<sup>69</sup> У Бердяева «познание есть творческое развитие, солнечный рост жизни». — Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 352.

В целом нужно признать, что метафизическая точка зрения на искусство Габричевским больше декларировалась, чем осуществлялась, и аксиология его не имела надежных оснований. Реально ему удалось только сопряжение психоаналитического и собственно искусствоведческого подходов к «художественному продукту», а метафизика все время оставалась в качестве подразумеваемой. Главным образом в виде апелляций к «органичности», «витальности» и т. п.

В этом отношении подлинным антиподом Габричевскому выступает П. А. Флоренский, платоническая, а порой по существу оккультно-мистическая метафизика которого постоянно играет роль смысловой оси всех его эстетических рассуждений и искусствоведческих экскурсов. Тем не менее, это противопоставление не означает совершенного равнодушия А. Г. Габричевского к христианской метафизике. О его спорадически возникавших интересах в этой сфере свидетельствует, в частности, письмо к М. А. Волошину, написанное «под непосредственным впечатлением» поэмы последнего «Владимирская Богоматерь»<sup>70</sup>.

Волошин был одним из ближайших друзей А. Г. Габричевского, но, как видно из этого письма, его историософия и метафизика были слишком эклектичны... Если искать мыслителей, действительно конгениальных Габричевскому в плане общеэстетических позиций, то наряду с В. В. Кандинским, о котором речь ниже, можно назвать Н. Н. Евреи-

---

<sup>70</sup> Габричевский здесь, в частности, писал: «многие излюбленные тобою исторические слова-образы зажили именно в этой вещи (для меня, по крайней мере) новой жизнью. Мне кажется, что они только здесь получили свою окончательную поэтическую санкцию, может быть, благодаря тому, что ты на них взглянул через Ее взгляд «в тревоге и печали», мало того, что твоя собственная историческая концепция сразу (опять-таки для меня как читателя) обогатилась и «проявилась», как только ты ее погрузил и проявил в той атмосфере, о которой я говорил». — *Габричевский А. Г.* Письмо М. А. Волошину. Конец апреля — начало мая 1929 г. // Александр Георгиевич Габричевский. 1891–1968. К столетию со дня рождения. М., 1992. С. 171



нова с его «апофеозом театральности», весьма созвучным театральной жизни волошинского Коктебеля.

Евреину, как и Габричевскому, казалась притягательной и идея «онтологического» обоснования театральности, органично включающего психоаналитические мотивы, и понимание драмы как новой формы отстраненного бытия, причем бытия *преображенного*. В области живописи их интересы почти не пересекались (если не считать книжечек Евреинова о Бердлее, Ронсе и «Оригинала о портретистах»), с другой стороны, театр почти не попадал в *сферу* теоретических изысканий Габричевского (за исключением, может быть, чистой драматургии), однако в сфере философии творчества они, несомненно, друг другу очень близки.

Формальный подход к искусству как автономной эволюции выразительных средств Габричевский скорее склонен был терпеть, чем практически реализовывать. В этом подходе ему, несомненно, претил элемент безжизненного механицизма и автоматизма, в конечном счете, восходящий или ведущий к мифу «человек-машина». Вот почему он охотно размежевывается со школой Гильдебранта (к которой, напротив, охотно прислушивается Т. И. Райнов) остается явно в стороне от поисков русских формалистов (Тынянов, Шкловский и др.) и если и внимает геометризующим обобщениям Льва Жегина, то больше из дружеского сочувствия, чем действительного согласия. К тому же самый упорный формализм неизбежно психологичен, а у Габричевского в сфере психологии были свои симпатии.

Нельзя не признать, что центр тяжести собственных эстетических позиций Габричевского находился все-таки в области психоанализа, и именно с психоаналитической точки зрения он в значительной степени смотрит на «автономную эволюцию» художественных форм и даже на «онтологию» искусства. Данная позиция ни в коей мере не была данью моде, а скорее вполне естественно конкретизировала в методологическом плане характерное для Габричевского

увлечение «философией жизни» и одним из ее важнейших источников — наследием Гете.

Ключевым и определяющим все дальнейшие построения является для Габричевского вопрос о первичных элементах «художественно-пластического переживания». Эта эстетическая атомистика, стремление обрести неделимые начала художественного смысла — вполне в духе своего времени, породившего атомную физику, теорию архетипов, генетику. В русской эстетике она имеет ближайшего предшественника в лице В. В. Кандинского, творческое сотрудничество с которым началось у Габричевского еще в 1914 г. и продолжалось в начале 1920-х.

Оба они решали одну общую задачу, первенство постановки которой несомненно принадлежит Кандинскому, но векторы их творческих усилий были направлены в разные стороны: Кандинский весь устремлен горé, к свету развоплощенной духовности, взор Габричевского опущен долу, на темные глубины подсознания. При этом «духовная семиотика» Кандинского спектральна и гармонична, у Габричевского она преимущественно графична и монофонична. Кандинский тяготеет к психологии и метафизике в духе Г.-Т. Фехнера, а Габричевский склоняется к психоанализу и философии жизни Г. Зиммеля.

Однако сходство начальных элементов анализа не вызывает сомнений. У обоих это «точка и линия к поверхности», первое движение, ощущение, смыслоразличение и наслаждение. Только Кандинский весь воодушевлен идеей сублимации, а Габричевский увлекся принципом либидинозной редукции. Впрочем, детальное сопоставление их эстетических позиций — дело будущего.

Тем не менее, оставляя в стороне многочисленные второстепенные влияния и случайные умонастроения, можно с достаточной уверенностью сказать, что пространство эстетических построений Габричевского определяется главным образом двумя полюсами — программой В. В. Кандинского и психоаналитически акцентуированной «Фило-

софией жизни» Г. Зиммеля. Воздействие иных «сильных планет» в отдельных случаях очевидно.

Приведем только два характерных примера, опираясь на тезисы доклада Габричевского «Философия и теория искусства», прочитанного в ГАХН 25 октября 1925 г. По сравнению с более ранними работами здесь как будто впервые появляются мотивы «опасности» уклона в натурализм или метафизику, необходимости «постоянно *оглядываться* (курсив мой. — *Н. Г.*) и прочно основываться на феноменологии художественного» (т. е. на *Шпета*. — *Н. Г.*).

Несомненно, это был жест вежливости в адрес Председателя философского отделения ГАХН, неприязненно относившегося и к психоаналитическим копаниям, и к метафизическим воспарениям, но серьезных сделок со своей совестью Габричевский здесь не допустил. Метод «феноменологического анализа», понимаемый как «творчески-мыслительный акт вживания и проникновения в предмет» (что, кстати, заставляет в первую очередь вспомнить о Т. Липпсе и В. Воррингере), постулировался им уже в работе о Тинторетто. К тому же со Шпетом они были вполне единомысленны в поисках «онтологии художественного», отграничивающей его «*непосредственно* от других форм бытия» (Шпет определял эстетический предмет как «бытие отрешенное»<sup>71</sup>, Райнов другими словами говорил о том же). Таким образом, если и можно говорить о влиянии Шпета на Габричевского, то скорее всего в плане некоторого выявления и укрепления уже сложившихся установок последнего.

В тех же тезисах Габричевский неоднократно прибегает к необычному и маловразумительному для русского язы-

<sup>71</sup> *Шпет Г. Г.* Проблемы современной эстетики // Искусство. 1923. № 1. С. 70. «Сохранением в термине слова «бытие», — поясняет Шпет, — я хочу прямо указать на онтологическое значение и место термина, а словом «отрешенное» я хочу подчеркнуть ту тенденцию отхода от прагматической действительности и «идеализации» ее, которую, прежде всего, и определяется установка на эту *sui generis* область» (с. 70–71). Кантовские мотивы здесь самоочевидны...

кового сознания термину «прэгнантность»<sup>72</sup>. Это заимствование, возможно, является следствием углубленного штудирования Уолтера Патера, «Греческие этюды» которого Габричевский переводил в 1924–1925 гг. На него он не раз ссылается в статье о Мантенье (1919), и в целом нельзя не признать, что этот мыслитель конгениален Габричевскому во многих отношениях. В ряде случаев совпадения их общетеоретических воззрений и частных художественных суждений могут быть прослежены текстуально<sup>73</sup>.

Подобные сопоставления могут быть умножены, но существенных черт к портрету Габричевского-эстетика они не добавят. Своеобразие его теоретической позиции состоит все-таки в том, что она зиждется на психоаналитически и виталистски модифицированной программе Кандинского, реализуемой на материале пространственных искусств с привлечением концептуального аппарата классической немецкой философии.

Всю систему своих дефиниций и смысловых различий Габричевский в ряде работ начинает с анализа амбивалентного эротического переживания пространственности как таковой, или, быть может, пространственного инобытия, того *другого*, которому противопоставляет себя в своем самоопределении всякое «я». Это переживание обнаруживает себя в двух ипостасях, в антиномии, которая, по убеждению

---

<sup>72</sup> В комментариях к «Морфологии искусства» указано, что Габричевский охотно использовал выражение Гёте *geprägte Form*. — Габричевский А. Г. Морфология искусства. С. 91.

<sup>73</sup> «Например: «В ряду искусств временных, — пишет Габричевский, — музыка характеризуется как наиболее чистое и наиболее формальное искусство. Это происходит оттого, во-первых, что оформляемый материал состоит главным образом из первичных качеств без примеси элементов, так или иначе уже оформленных...» и т. д. («Опыты по онтологии искусства»). Ср. у У. Патера: «If music be the ideal of alt art whatever, precisely because in music it is impossible to distinguish the form from the substance of matter, the subject from the expression...» etc. (*Pater W. Appreciations*. London, 1911. P. 37.)

Габричевского, составляет «самое существо живописи — весь смысл ее бытия и эволюции»<sup>74</sup>.

Суть ее сводится к тому, что наслаждение от зрительного или мускульного «ощупывания» находящегося в трехмерном пространстве предмета («инобытия») имеет два полюса: на одном оно связано с преодолением *сопротивления* этой поверхности, стремлением углубить, прижать, пройти насквозь, ощутить сопротивление пространственной среды, на другом — с чувством, вытекающим «из бессознательно-тяготения и стремления осязать, овладеть, охватить объем и телесность всякого *не-я*»<sup>75</sup>. Совершенно очевидно, что образом-архетипом первого при этом мыслится *eros primaе noctis, defloratio*, а второго — поедание, являющиеся в психоанализе двумя манифестациями либидо.

В статье о Тинторетто Габричевский противопоставляет переживание трехмерного пространства «как единой, цельной, непрерывной среды, связанное с глубоким чувством наслаждения от передвижения в нем нашего тела и от измерения его нашими зрительными и мускульными ощущениями» переживанию «трехмерного пространства как такового — чувство кубического инобытия,.. противопологаемого, а при случае идентифицируемого с нашим физическим *я*»<sup>76</sup>.

Более подробно та же исходная оппозиция раскрыта Габричевским в статье «Пространство и масса в архитектуре» (1923). «Живой организм и субъективный дух, — пишет он, — имеют как бы два основных различных, прямо противоположных друг другу способа преодолевать противостоящую им неорганизованную материю. Один из них, специфичный для пластического мироощущения, нам уже знаком: организм переживает индивидуализированное

<sup>74</sup> Габричевский А. Г. Пространство и плоскость в искусстве Тинторетто. С. 285

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же.

или материальное инобытие как положительную ценность, устремляется к нему, чтобы себе ассимилировать его, и эротически поять его, и сотворить, наконец, иное инобытие по образу своему и подобию — это есть как бы формование извне. Другой присущ мирочувствию динамическому и является формованием изнутри: материальное инобытие переживается как ценность отрицательная, как нечто такое, что должно быть пробито, как нечто косное и тяжелое по преимуществу, что должно быть раздвинуто и организовано по воле духа, иначе он <о> всегда может его обступить, сдавить и задушить»<sup>77</sup>.

В «Опытах по онтологии искусства» Габричевский раскрывает различие между пространством «динамическим» и «статическим» в целой системе оппозиций: первое первично и положительно, оно есть начало творчества, двигательное и формообразующее, тела в нем суть как бы «сгущения динамической первостихии», оно реально и конкретно-сплошно, качественно, криволинейно, интуитивно и автономно; статическое же пространство вторично и отрицательно, оно лишь среда, остаток от формообразования, пустота; статическое пространство также идеально-абстрактно и прерывисто-дискретно, количественно, трехмерно, прямолинейно, рационально и прагматично.

Подобная система оппозиций в начале нынешнего века встречается неоднократно, разумеется, с определенными модификациями; в частности, с ее помощью раскрывали различие между органическим и механическим жизнепониманием, между разными типами культур<sup>78</sup>. В 20-е гг. ее

<sup>77</sup> Габричевский А. Г. Пространство и масса в архитектуре // Искусство. 1923. № 1. С. 305. Аналогичная оппозиция определяет ход мысли в другой статье: Габричевский А. Г. Поверхность и плоскость // Российская ассоциация научно-исслед. ин-тов обществ. наук. Ин-т археологии и искусствознания. Труды секции искусствознания. М., 1928. Вып. 2. С. 34.

<sup>78</sup> См.: Eucken R. Geistige Strömungen der Gegenwart. 3 Aufl. Leipzig, 1904. S. 125–150.

использовал Флоренский, сопоставляя два типа пространственных построений и два мировоззрения в «Обратной перспективе»; в начале 1930-х он возвратился к ней, чтобы оттенить преимущества «диалектической», «динамической», «коллективистической» культуры в сравнении с формально-логической, статической и индивидуалистической. В это же время К. С. Петров-Водкин в своей художественной автобиографии исповедует острое сознание двух типов пространственного мировидения и свое обращение (у самого кратера Везувия) от «эвклидовского» к динамическому<sup>79</sup>. У молодого В. П. Зубова мы тоже встретим призыв к «кинематическому восприятию действительности»... В самом деле, первая треть XX века — эпоха *кинематографа*...

Так что Габричевский со своими симпатиями к «динамическому» пространству не представляет собой исключительного явления. Своеобразие его позиции заключается, пожалуй, в том, что свои ценностные установки он не связывает с построением конкретной метафизики, а приоткрывает их только на анализе отдельных художественных явлений. Таких, например, как творчество Тинторетто.

В Тинторетто Габричевский видит представителя «того пространственного опьянения, которое охватило искусство барокко после ясной и самоограниченной гармонии золотого века»; в нем ярко проявилось стремление «охватить пространство как единую органическую стихию», «он сделал для пространства то же, что Микельанджело для человеческой фигуры»; кратчайшая формула творческой индивидуальности Тинторетто — «одержимость пространством»<sup>80</sup>. В итоге перед нами предстает «психический и физический облик мастера, опьяненного пространством, одержимого диким бессознательным порывом в бесконеч-

<sup>79</sup> Петров-Водкин К. С. Хлыновск. Пространство Эвклида. Самаркандия. М., 1982. С. 565.

<sup>80</sup> Габричевский А. Г. Пространство и плоскость в искусстве Тинторетто. С. 286, 287, 288.

ность», под кистью которого «человек растворился в великом «все» и сделался отныне лишь отражением, лишь символом стихийной мировой жизни»<sup>81</sup>.

Нарисованный Габричевским портрет Тинторетто несет отчасти черты самого портретиста, в немалой степени это автопортрет, конгениальное видение себя в другом. Но, увлеченный пространственными интуициями и самой личностью Тинторетто, Габричевский незаметно оставил в стороне *содержание* его картин. По-видимому, оно представлялось ему совершенно внешним и случайным по отношению к главным творческим завоеваниям художника, показывавшего на картине не столько сам предмет, сколько свое *умение* показать его: «я» живописца и его индивидуальный угол зрения доминирует над объективной действительностью. Неслучайно в Тинторетто Габричевский видел одного из первых живописцев того рода, который «через Греко приведет к Сезанну».

Антитезой Тинторетто Габричевскому представляется Мантенья. «Метафизический автопортрет» этого художника он находит в картине, изображающей св. Себастьяна. Верный своему «эросу», он хочет и в данном случае удержаться на уровне анализа пространственности как таковой, подробно говорит о «пустоте», «статичности» пространства у Мантеньи, пластически-скульптурном характере помещенных в нем человеческих фигур, однако явно чувствует, что без метафизики художника ему не обойтись.

И тут выясняется, что по к ней Габричевский совершенно невосприимчив. Виталистская рецепция стоицизма у Г. Зиммеля, отдельные тонкие наблюдения Уолтера Патера не могут помочь ему войти в «святая святых» творческой лаборатории художника. Все значение его творчества он готов усматривать в подготовке перехода к «динамическому», имманентно-эротическому видению пространства, кото-

<sup>81</sup> Габричевский А. Г. Пространство и плоскость в искусстве Тинторетто. С. 293.



рое раскрылось уже у Тинторетто и которому метафизика Мантеньи совершенно чужда.

«Эрос deflogatio» (как архетип динамического пространства) для Габричевского аксиологически выше пластически-осязательного, универсуум становящийся значительнее ставшего, Дионис привлекательнее Аполлона.

Габричевский несомненно четко понимал трагический характер мирозерцания Мантеньи, но о том, насколько он оказался равнодушен к подлинной сути этого трагизма, можно судить по его утверждению, что в «гармоническом взаимодействии между силой притяжения и свободным парением в пространстве, в этом сочетании прикрепленности и преодоления прикованности к земле как изначальной основы и беспощадного субстрата всякой пластической данности — несомненно кроется элемент разрешения и облегчения от кошмара застывости, который постоянно душит Мантенью...»<sup>82</sup>.

Стремление вслушиваться в язык вещей, находящихся в потоке живой истории, игнорируя эту самую историю, опираясь только на смутные движения «додоуховного человеческого инстинкта» (выражение И. А. Ильина), делало рассуждения Габричевского несколько односторонними... Но его собственная теоретическая программа безусловно предполагала в конечном счете восхождение к индивидуализированному, личному опыту. Ведь, как мы помним, «художественный предмет, оформленный динамическим пространством, есть символ личности»...

В 1928 г. в ГАХН под редакцией А. Г. Габричевского вышел сборник статей «Искусство портрета». Здесь Габричевский, вдохновленный книгой Зиммеля о Рембрандте, выступил со статьей «Портрет как проблема изображения», в которой оставляет всякие психоаналитические подходы и во главу угла выдвигает понятия *индивидуации* и *личности*. «Портретная личность», согласно Габричевскому, это «рав-

<sup>82</sup> Габричевский Л. Г. Мантенья // Творчество. 1992. № 1. С. 9.

нодействующая трех моментов: это лицо картины, в котором отражаются личность модели и личность художника, создавая особый новый лик, творимый и возникающий только через искусство и только в искусстве доступный созерцанию»<sup>83</sup>. Однако, как он сам вынужден признать, этому идеалу соответствуют лишь немногие портреты Веласкеса, Тициана и Рембрандта, и потому принятая им линия рассуждений теряет значение теоретического обобщения и остается эпизодом нормативной эстетики...

Приговор ей он подписал сам, сформулировав основное противоречие «морфологии искусства» в самом начале творческого пути. «...Всякая морфология, — отмечал он еще в 1921 г., — будь она систематическая или историческая, остается мертвой регистрацией, если она не усматривает в художественной форме как таковой живого органического, а потому и творческого процесса, если она ограничивается подходом снаружи, а не старается пережить самого акта оформления изнутри, но тогда формальный анализ есть вид интуитивной биологии или вернее онтологии, а история искусства есть ничто иное, как история жизни Духа»<sup>84</sup>.

Ряд статей Габричевского, написанных для готовившегося в ГАХН «Словаря художественной терминологии»<sup>85</sup> — «Абстракция», «Античное», «Артист», «Композиция» и др., свидетельствуя о высокой философской культуре их автора, практически ничего не дает для реконструкции его мировоззрения.

Гораздо более значимы этюды Габричевского, посвященные конкретным произведениям искусства, в которых умение прочесть язык «художественных вещей» позволяет ему

<sup>83</sup> Цит. по: *Габричевский А. Г.* Морфология искусства. С. 297.

<sup>84</sup> Там же. С. 429.

<sup>85</sup> См.: *Словарь художественных терминов.* Г.А.Х.Н. 1923–1929 гг. Ред. и послесл. И. М. Чубарова. М.: Логос-Альтера, Ессе Номо. 2005. С. 8–9, 24–35, 38–39, 238–240.

продемонстрировать историософскую зоркость и психологическую проницательность. Таковы, например, статьи «Героический пейзаж и искусство Киммерии», «К поэтике “Западно-восточного дивана” Гёте» и др. Но, по-видимому, наиболее успешен был Габричевский в анализе художественных форм, позволявших сравнительно безболезненно миновать метафизические пространства и непосредственно связать их с глубинами подсознания. Такой шанс давала архитектура, и далеко неслучайно, что именно ей Габричевский посвятил значительную часть своих творческих усилий<sup>86</sup>. Собственно именно с доклада «Пространство и масса в архитектуре» 1922 и начиналась его активная работа в ГАХН...

## В. П. Зубов

Из трех рассматриваемых нами мыслителей Василий Павлович Зубов (1900–1963) — наиболее загадочный. До 1935 года, когда увидели свет его фундаментальная работа об архитектурной теории Леона Баттисты Альберти<sup>87</sup> и комментарии к сочинениям Леонардо да Винчи<sup>88</sup>, им было опубликовано всего четыре статьи, две из которых, посвященных наследию Гёте, носили преимущественно справочный характер<sup>89</sup>. Составить по ним представление

<sup>86</sup> См. особенно серию его статей об архитектурных ордерах в журнале «Архитектура СССР» (1989. № 1–6).

<sup>87</sup> *Альберти, Леон Баттиста*. Десять книг о зодчестве. В двух томах. Серия: Классики теории архитектуры / Под общей ред. А. Г. Габричевского. М.: Изд-во Всесоюзной академии архитектуры, 1935–1937.

<sup>88</sup> *Леонардо да Винчи*. Избранные произведения в двух томах. М.; Л.: Асадемия. 1935..

<sup>89</sup> Это — небольшая заметка в Большой Советской Энциклопедии «Влияние Гёте на европейскую литературу» (БСЭ. Т. 16. 1929. С. 551–553) и пространный библиографический указатель «Русская литература о Гёте» (Литературное наследство. Т. 4–6. М., 1932. С. 994–1032).

о философских интересах и симпатиях автора было довольно трудно. Зная о его сотрудничестве и дружбе с Габричевским, можно строить предположения, что в их круге чтения было немало общего. Но и только. Даже *все* увидевшие свет при жизни Зубова книги и статьи дают очень косвенный и ненадежный материал для реконструкции его мировоззренческих исканий.

Имя Гёте являет собой, конечно, известный ориентир, особенно в контексте незабытой тогда полемики Э. К. Метнера с Андреем Белым, но лишь в плане вероятных интересов автора. Долго лежавшие под спудом работы Зубова о натурфилософских взглядах Гёте, его теории цвета подтверждают предположение, что Гёте его интересовал не меньше, чем Габричевского... Но была еще статья «“Физика” Аристотеля в древнерусской книжности» (1934). Она свидетельствовала об интересе автора к средневековью и перипатетической традиции в целом... А появившаяся в 1936 франкоязычная работа об аристотелевской теории света в XVII веке<sup>90</sup> уже логически увязывается с «хроматикой Гёте». Однако и она не отвечает на вопрос о главной творческой установке Зубова... Да и имелась ли в самом деле таковая?

Остается *первая* печатная работа — «Толстой и русская эстетика 90-х годов («Что такое искусство и его критики»). Она вышла в сборнике ГАХН под редакцией П. Н. Сакулина (1929). В ней Толстой-критик противопоставляется Толстому-теоретику, сторонники и противники его эстетики лапидарно характеризованы в подстрочных примечаниях, магистральная идея основательно запрятана среди частных наблюдений, порой остроумных глосс.

Заметно все же, что именно в Толстом-критике Зубов видит продолжателя традиций «органической критики» (т.е. близких к Ф. М. Достоевскому почвенников А. Григорьева, Н. Страхова), которая, при всех оговорках, ему все же сим-

<sup>90</sup> Zoubov V. Une théorie aristotélicienne de la lumière du XVII siècle // ISIS. 1936. Vol. 24, № 68. P. 343–360.

патичнее, чем Ткачев, «номинализм и психологизм»<sup>91</sup>. Язык «эмпирической психологии» и «абстрактной социальной психологии», которым написана статья «Что такое искусство», Толстому по сути дела был чужд, как он несимпатичен и самому В. П. Зубову... Здесь можно угадать его тягу к «органицизму», но без других, лишь многие десятилетия спустя опубликованных работ, трудно понять, что, помимо внешних обстоятельств, привело автора к эстетике Толстого... Можно лишь предполагать...

Редактор сборника «Эстетика Льва Толстого» П. Н. Сакулин в творческой судьбе В. П. Зубова несомненно сыграл не последнюю роль. Его монография «Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский» (1913) была исключительно важным введением в европейскую романтическую книжность и ее мистические источники. Она, скорее всего, подтолкнула Зубова к изучению наследия другого представителя кружка «любомудров» — Д. В. Веневитинова, над статьей об эстетике которого он работал несколько лет<sup>92</sup>.

Эта статья в содержательном и стилистическом отношении — подлинный шедевр молодого Зубова<sup>93</sup>. Ее содержание он впервые изложил в форме доклада в ГАХН 22 апреля 1926 г. Участвовавшие в его обсуждении были единодушны в толковании основной линии — Веневитинов прообразует принципиальные перемены в мировоззрении, которые произойдут с А. С. Пушкиным и славянофилами в 1830-е годы.

«Кружок любомудров» продолжал интересовать В. П. Зубова и в дальнейшем. Дань В. Ф. Одоевскому, привлекая архивные материалы, он отдаст много позднее в специальной

<sup>91</sup> Зубов В. П. Избр. труды... С. 428.

<sup>92</sup> Зубов В. П. Эстетика Веневитинова // Зубов В. П. Избр. труды... С. 207–228.

<sup>93</sup> Как хотелось бы видеть ее опубликованной отдельной брошюрой, оформленной в духе времени (И. Рерберг. С. Чехонин и др.), с необремененными полями... Ее язык стал бы еще выразительнее.

главе своей обширной монографии «Историография естественных наук в России» (1956)...

Имена Гете и Сакулина вплотную подвели нас к *романтическим* темам в творчестве Зубова. Они не были чужды и другим членам ГАХН, например, П. С. Попову. Поэтому обсуждение романтической тематики там носило достаточно заинтересованный характер. Об этом свидетельствует и обсуждение доклада В. П. Зубова «Жан-Поль Рихтер и его “Эстетика”», состоявшегося 10 декабря 1925 г. В центре внимания, впрочем, оказалась «догматическая» увлеченность автора методами психоанализа в подходах к личности и творчеству своего героя. Она вызвала критические замечания не только со стороны П. С. Попова, но даже и А. Г. Габричевского.

Но психоанализ был далеко не центральным и лишь временным увлечением В. П. Зубова. Со студенческой скамьи он, как и А. Ф. Лосев, пристально следил за творчеством П. А. Флоренского. Инженер и богослов, клирик и оккультист — к нему Зубов, по собственному признанию, относился «как к священному авторитету, — с чувством почти таким, как относятся иноки к своему старцу»<sup>94</sup>.

Духовный авторитет Флоренского возгревал в нем лулианские интересы. 17-летний Зубов в небольшой работе о цвете в поэзии Лермонтова уже показывает, что ориентируется в оккультной метафизике цвета и через нее подбирается к религиозным струнам поэта<sup>95</sup>. В дневниковых записях 1919 г. прямо говорится о том, что «не только допустимо, но и необходимо инфильтрировать одну область в другую, этику в физику, например, или богословие в химию (как это делал Баадер)»<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Дневниковая запись от 16 апреля 1920 г. Цит. по: Зубова М. В. Предисловие... С. 9.

<sup>95</sup> Зубов В. П. Избр. труды... С. 23–27.

<sup>96</sup> De defectu philosophiae, 1919. — Зубов В. П. Избр. труды по истории философии и эстетики. М. : Индрик, 2004. С. 29

Там, где Баадер, там, конечно же, и Сен-Мартен, и розенкрейцеры (здесь у Зубова могли быть общие интересы с Д. С. Недовичем), Парацельс, Агриппа Неттесхеймский — и даже Скрябин с опытами цветомузыки... «Православное луллианство» Зубова было некоторым исходным пунктом и его немаловажным ориентиром, так что ссылка в статье о генезисе научной терминологии на *Clavis artis Lullianae*<sup>97</sup> отнюдь не случайна.

Не приходится удивляться, что в статье «Натурфилософские взгляды Гёте» (1922)<sup>98</sup> автор «Фауста» оказывается и «паламистом», и «имяславцем», антиподом Бэкона Веруламского и Дарвина... Таким Габричевский его видеть не мог. И Андрей Белый — тоже. Это Гёте, созерцаемый с высоты «Столпа и утверждения Истины»... Опус Флоренского принят, однако, не столько догматически, сколько методологически. Он значит для В. П. Зубова то же самое, что означала «Методология истории» Лаппо-Данилевского для Т. И. Райнова. И через него пролегал теперь путь к «цельному знанию», основания которого по-разному искали и А. С. Лаппо-Данилевский, и В. С. Соловьев<sup>99</sup>.

По убеждению молодого Зубова, в творчестве Гёте мы «оказываемся лицом к лицу с органическим пониманием природы, которое было основным пониманием и античности, и патристики, и средневековья»<sup>100</sup>. Итак, в самом деле — *органицизм*, сродный Габричевскому и восходящий ближайшим образом к *романтизму*.

В мысленном общении с Гёте рождается и зубовское отождествление онтологии и гносеологии: Гегель (как и Шеллинг) хорош тем и тогда, когда подтверждает прозрения поэта-олимпийца...Эту мысль В. П. Зубов разво-

<sup>97</sup> Зубов В. П. Избр. труды. С. 294.

<sup>98</sup> Там же. С. 85–106.

<sup>99</sup> Соловьев В. С. Философские начала цельного знания (1877).

<sup>100</sup> Зубов В. П. Избр. труды... С. 101.

рачивает в статье «Об абсолютном начале всякой метафизики», в которой предлагается «гносеологию заменить онтологией»<sup>101</sup>.

Очень показательный и вполне, на первый взгляд, «антигуссерлианский» ход. На самом деле, он оставляет возможность со скрытым номиналистическим скепсисом рассматривать и гносеологию, и онтологию как «развернутую метафору», риторику, экспрессивную форму, что позднее и будет охотно делать, занимаясь внешне вполне неприятельной и нейтральной «историей научной терминологии»...

Здесь при желании можно обнаружить близость со Шпетом, который в своей диссертации делал упор именно на форме *выражения знания*: «как бы мы ни пришли к своему знанию, существенно, чтобы оно было сообщено так, чтобы не вызвало сомнений, чтобы было *доказано*»<sup>102</sup>.

Продемонстрировав, как «саморазлагаются» спинозизм, фиктеанство и шеллингианство, Зубов, восторженно цитируя Гегеля, утверждает «тождество сознания и бытия», полагая, что тем самым выявляет истинное зерно платоновского «Парменида» — к которому из среды проштудированных им авторов оккультной ориентации взывал, в частности, М. С. Аксенов, создатель трансцендентально-кинетической теории времени, изложенной в «Опыте метагеометрической философии» (1912)<sup>103</sup>.

Если в статье о натурфилософских взглядах Гёте «паламизм» и «имяславие» затронуты *en passant*, то в наброске «Об энергиях, ипостасях и сущности» (начало 1920-х) Зубов выступает как богослов, однозначно идущий в фарватере

<sup>101</sup> Там же. С. 46.

<sup>102</sup> Шпет Г. Г. История как проблема логики. Ч. I. М., 196. С. 32.

<sup>103</sup> Аксенов М. [С.]. Опыт метагеометрической философии. М., 1912. См. также: Gavryushin N. Der Gnostizismus in der russischen Idee am Ende des XIX. Jahrhunderts // Peter Koslowski (Hrsg.). Philosophische Religion: Gnosis zwischen Philosophie und Theologie. München: Wilhelm Fink Verlag, 2006. S. 149–162.



Флоренского: паламизм и имяславие неразделимы... Здесь он единомыслен и с А. Ф. Лосевым, и С. Н. Булгаковым.

Как усердный и восхищенный читатель «Столпа и утверждения Истины» и других работ П. А. Флоренского В. П. Зубов раскрылся и в работе «Пути метафорологии». Здесь уже *explicité* представлена философия цветомузыки, антропология, синэстезия... При первом прочтении создается впечатление, что и стиль изложения, и мысль автора полностью находятся в парадигме Флоренского.

Однако есть в ней и зримые наметки собственной программы. Автор не идет прямолинейно за «символизмом» Флоренского, в котором, очевидно, видит лишь один из аспектов изучения выразительных средств научного, философского, художественного опыта. Он хочет войти в эту сферу более эластично, многомерно, и в то же время конкретно-исторически. Здесь просматривается перспектива будущих работ о генезисе научной терминологии.

Сравнивая теоретические посылки Скрябина с идеями Кандинского, древний герметизм и романтизм, П. Д. Успенского с Г. Уэллсом, Зубов прокладывает путь *de realibus ad realiora* через «переустройство нашей организации, нераздельное слияние пространственного и временного восприятия, — выход в миры других измерений, где две вещи, связуемые метафорой, *реально* совпадут»<sup>104</sup>. Говоря языком Т. И. Райнова, через «субстанциальное изменение сознания»... в духе М. С. Аксенова.

Согласно Зубову, необходимо достичь кинематического восприятия действительности, которому сродни *метафора*. Она и есть выражение *coincidentiae oppositorum*. Вполне *кинематически* готов теперь и он сам воспринимать разные концептуальные попытки представить *мир как целое* — принадлежат они Раймунду Луллию, Сен-Мартену, Шеллингу или Н. О. Лосскому...

<sup>104</sup> Зубов В. П. Избр. труды по истории философии и эстетики. М.: Индрик, 2004. С. 74.

Шаг к «метафорологии», зиждущейся на тождестве «сознания и бытия», «внутреннего и внешнего» и не без номиналистической иронии отказывающейся «погружаться в “мир идей” дурно понятого платонизма», был продуман и подготовлен<sup>105</sup>. Здесь и в других своих ранних богословских и религиозно-метафизических статьях В. П. Зубов вплотную соприкасается с проблемами *выражения*, а в дальнейшем научном творчестве, порой уже вовсе не упоминая о первоначально религиозных истоках проблемы, углубляется в историю отдельных ключевых терминов или судьбу эстетики, которая трактуется им по сути дела в духе Б. Кроче<sup>106</sup>.

Отсюда, с позиций «общей лингвистики», загодя получившей обоснование в апофатическом богословии и «путях метафорологии», можно будет осуществлять осмысленные экскурсии в самые различные сферы культуры и науки, оставаясь действительным ценителем *конкретности* слова-вещи.

Ближайшим шагом в этом направлении стали для В. П. Зубова статьи для Словаря художественных терминов ГАХН. Некоторые из них носили общефилософский характер и имели очевидные историко-научные коннотации. Они во многом стали платформой, отправляясь от которой В. П. Зубов создавал в дальнейшем пространные очерки и этюды, порой просто удивляющие детализировкой смысловых оттенков и исторической документированностью. Таковы, например, «Античная метрика и античные учения о пульсе», «Из истории химической терминологии (термин «миксис» и его судьба в античной и средневековой науке)», «Пространство и время у парижских номиналистов XIV в. (К истории понятия относительного движения)» и др.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Зубов В. П. Избр. труды по истории философии и эстетики. С. 74.

<sup>106</sup> Русский перевод его книги «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» вышел в свет в 1920 г. — Шпет, надо заметить, по крайней мере, однажды высказался о Кроче достаточно благосклонно. — Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. М., 1927. С. 81 прим.

<sup>107</sup> Зубов В. П. Из истории мировой науки. Избранные труды 1921–1963. СПб.: Алетейя, 2006. С. 168–180, 181–237, 252–294.

У Зубова всегда жила тяга к семантическим изысканиям и музейным предметам, проявлявшаяся в скрупулезном изучении истории терминов и понятий, в любви к книгам и рукописям. «Язык вещей» он начал ценить еще в юности. «Люблю все редкое, исключительное, неповторимое, единственное: редкие монеты, редкие скрипки, редкие пальмы, редкие книги, — чудеса, своевольно нарушающие “уставы естества”»<sup>108</sup>.

В «Путиях метафорологии» он особенно выделяет *специфику восприятия* индивидуальной вещи, ее «непереводимого» языка: «Каждый, кто хоть немного библиофил, знает, что не все равно, читать ли Катутла или Проперция в скучной editio stereotипа Тейбнера и в пергаментном переплете старинного in-16<sup>0</sup>. Многие старые книги могут именно читаться, а не слушаться: форма букв (старопечатное «т», «i» Петровского времени и т.д.), сорт бумаги и переплет до такой степени тесно сливаются с восприятием текста и усиливают его впечатление, что вряд ли кто стал бы читать стихи какого-нибудь старинного альманаха или месяцеслова, если бы они были напечатаны нашим современным повседневным шрифтом и к тому же еще по новой орфографии»<sup>109</sup>.

У Зубова имелись все задатки настоящего «музейщика», но для него столь же важны и метафизические интересы. Образчики того, как можно спрягать описание «музейного предмета» с метафизикой, он вполне мог почерпнуть у того же П. А. Флоренского...

Его имя напоминает нам о необходимости вернуться к истокам, к «энергиям» и «ипостасям», прямо связанным с проблемами *креационизма* или «философией творчества».

Для мыслителя, перед которым стоит задача разобраться в специфике христианской метафизики, вопрос о творении

<sup>108</sup> Цит. по: Зубова М. В. Предисловие // Зубов В. П. Избр. труды по истории философии и эстетики. М. : Индрик, 2004. С. 8.

<sup>109</sup> Зубов В. П. Избранные труды по истории философии и эстетики. М. : Индрик, 2004. С. 65.

мира «из ничего», ex nihilo, представляет не последний интерес. Античность была убеждена, что «из ничего ничего не бывает»: ex nihilo nihil fit. И молодой Зубов, перевернув страницу «апофатического» богословия, неминуемо должен был столкнуться с «отрицательными» аспектами креационизма.

Насколько существенен для христианства тезис о творении из ничего? Может быть, он всего лишь метафизическая гипербола в пользу всесильности *христианского Бога*: «Кто есть великий, яко Бог наш?». А может быть *ничто* — это просто отрицание преждебывшего порядка, как полагал вслед за Бергсоном Т. И. Райнов? Отсюда — из апофатического богословия и «апофатического креационизма» — вырастает интерес Зубова к тому, как разумевалось «ничто» в истории мысли, какие оттенки значения появлялись у умозрительной отрицательности. Ведь от nihil — и *нигилизм*...

Так несколько неожиданно соприкасаются два зубовских экскурса: «К истории слова “нигилизм”» (1929) и «Теория пустоты в физике XVII столетия» (1924). В этих небольших работах нетрудно увидеть, как естественно близки интересы В. П. Зубова казалось бы в совершенно далеких друг от друга разных сферах знания. И становится понятым «богословский» вывод о том, что «вакуисты» были гораздо в большей мере метафизиками, чем их противники<sup>110</sup>.

Термин «нигилисты» встречается и у Жана-Поля Рихтера, и у профессора гомилетики В. Певницкого, оставившего ценный материал по истории русской проповеди... «... Значение слова “нигилизм”, — пишет Зубов, — изменяется совсем не так сильно, как это кажется. Слово только начинает прилагаться вместо одного круга лиц к их антиподам. Слово переходит из одних рук в другие. Диалектика не в слове, а в судьбе тех, кто пользуется словом»<sup>111</sup>.

Другой аспект *того же круга проблем* раскрывается В. П. Зубовым в статье о теории пустоты в физике XVII столетия.

<sup>110</sup> Зубов В. П. Избранные труды по истории философии и эстетики. С. 142.

<sup>111</sup> Там же. С. 388.

Ведь пустота «есть *ничто*, физический нуль»<sup>112</sup>. Почему же тогда природа ее «боится» (*horroг vacui*)? Уже такой экскурс Зубова как «“Vacuum” и “nihil”» (§ 7) заставляет задуматься, в каком смысле следует понимать *ничто*, из которого творился мир. Но этим дело не ограничивается. По Зубову, спор о вакууме в XVII веке коренился «в еще более общей и глубокой проблеме, нежели спор о *физическом* и *геометрическом* в их взаимоотношении, — это был вопрос о прерывном и непрерывном и о путях *математического трактования тел*»<sup>113</sup>. Иными словами, в его творчестве вновь оживают мотивы неопифагореизма и аритмологии Н. В. Бугаева, разумеется, не без влияния все того же П. А. Флоренского.

Отсюда очевидно, сколь многослоен *подтекст* последней монографии В. П. Зубова по истории атомистики<sup>114</sup>, его работы о континууме<sup>115</sup>, о концепции «точки» у Бурида-на<sup>116</sup> и т. д. Только в *выразительной*, терминологической перспективе «катафатической» учености, в той или иной мере чувствующей дыхание «апофатики» и может быть понятно единство богословских, метафизических и историко-научных интересов В. П. Зубова.

В статье о хроматике Гёте (1924) он сам ссылается на строки из «Фауста», поясняющие этот тезис в «метафорологической перспективе»:

...Надменный свет, что спорить стал с рожденья  
С могучей ночью, матерью творенья.

<sup>112</sup> Там же. С. 134.

<sup>113</sup> Там же. С. 141.

<sup>114</sup> Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М.: Наука, 1965.

<sup>115</sup> Зубов В. П. Трактаг Бравварина “О континууме» // ИМИ. Вып. 13. М., 1960. С. 385–440.

<sup>116</sup> Zoubov V. Jean Buridan et les concepts du point au quatorzième siècle // Mediaeval and Renaissance Studies. 1961. Vol. 5. PP. 43–95. Как не вспомнить в связи с ней о статье П. А. Флоренского «Точка» в его *Symbolarium*’e!

Но все ж ему не дорасти до нас!  
Что б он ни породил, все это каждый раз  
Неразделимо связано с телами,  
Произошло от тел, прекрасно лишь в телах,  
В границах тел должно всегда остаться,  
И — право, кажется, недолго дожидаться —  
Он сам развалится с телами в тлен и прах<sup>117</sup>.

«Могучая ночь», та «тьма» ареопагитик, в которой совпадают противоположности, из которой таинственный акт творения выводит все вещи и смыслы, то «ничто», или та «пустота», которая ему предпосылается и есть метафизический *Ungrund* философского и историко-научного творчества В. П. Зубова...

\* \* \*

Отвлеченная *методология* никогда не занимала В. П. Зубова так, как она поглощала Г. Г. Шпета: ни Вундт, ни Гуссерль не становились предметом его специального изучения, хотя он и мог, отдавая дань времени, процитировать автора «Логических исследований» — по такому поводу, по которому с равным основанием можно было сослаться и на любого другого философа...

Ближе всего к философским интересам Г. Г. Шпета оказался Зубов в своей статье «Генезис научной терминологии» (1926). Переход к ней от «метафорологии» вполне прозрачен<sup>118</sup>. Эта работа, обнаруживающая в авторе, среди прочего, ценителя афоризмов К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова, отражает последовательно-критическое осмысление *образов*, метафор, к которым апеллируют философы разных эпох... Опираясь на В. Гумбольдта и Штейнталя, апеллируя к «внутренней форме слова», он ставит вопросы о со-

<sup>117</sup> *Гёте И.-В.* Фауст. Пер. Н. Холодковского.

<sup>118</sup> Ранняя статья «*De defectu philosophiae*» — своего рода прелюдия к этому программному тексту.

отношении естественного языка, логического высказывания, идеографической символики, к которой «тяготел» и сам Аристотель<sup>119</sup>. Логика Стагирита связана исторически с греческим языком, и ее рецепция на латинском Западе неизбежно провоцировала представление о неполной адекватности языковых и логических форм реальному бытию...

В этой статье получает развернутое обоснование тот упрек в игнорировании социального бытия, который однажды Шпет бросил Гуссерлю. Зубов привлекает доводы Дюркгейма, показывающего, что источник идеи *общего* — социальный опыт. Но редуцировать вообще идею *трансцендентного* к социальному опыту Зубов не может, и потому обращается к метафизическим аллюзиям Флоренского на предмет ассирийского «пермансива» и вообще сакрального праязыка.

Идеальные эйдосы, конечно, могут быть обусловлены социально и биологически, могут бесследно исчезнуть, но это не означает, что такова неизбежная судьба *всех* эйдосов: есть такое пространство и такой опыт, в котором «номинализм» должен умолкнуть перед «реализмом» высшего порядка. Ибо «в некоторых исключительных состояниях даже индивидуального сознания открываются очевидности иного порядка, несоизмеримые с рационалистической “очевидной” данностью», когда перестает работать закон исключенного третьего<sup>120</sup>. Эти «неизреченные» состояния Зубов предполагал далее исследовать с точки зрения «психологии языка», но дело не продвинулось, скорее всего, потому, что уж слишком близким оказывалось соседство с мистикой экстаза и «апофатическим богословием»...

В статье «Генезис научной терминологии» Зубов вспоминает о насыщенных идеями Потебни сборниках «Вопросы теории и психологии творчества», ссылаясь на ста-

<sup>119</sup> Зубов В. П. Избр. труды по истории философии и эстетики. С. 281, 283.

<sup>120</sup> Там же. С. 294.

тью А. Л. Погодина «Язык как творчество». Эти сборники, в которых, как уже говорилось, не раз печатался Т. И. Райнов, В. П. Zubov начал читать еще в юности. Тогда же ему не мог не попасть на глаза и русский перевод книги О. Ранка и Г. Закса «Значение психоанализа в науках о духе» (1913), на который он тоже ссылается в статье о научной терминологии. Все это отнюдь не случайно: его интересы к психологии творчества сформировались раньше «метафорологии», но получили возможность раскрыться в ГАХН в программе по истории эстетических учений, в историко-терминологическом кабинете и др.

«Психология творчества» и «рождение термина» были двумя ипостасями единой научно-философской программы В. П. Zubova. Но только в парадигме первой он явственно обозначал свою конечную цель — это *индивидуальность*, историческая *личность*. К ее тайне Zubov хочет подойти через скрупулезный анализ характерных черт *выразительности*. В предисловии к своему докладу «Психология творчества Языкова», прочитанному в ГАХН 17 декабря 1926 г., он прямо пишет о том, что «формально-поэтические элементы» рассматриваются им как «приметы художественной личности Языкова, той личности, которая наложила печать на его стихотворения»<sup>121</sup>. В том же ключе писались и статьи о Ж.-П. Рихтере, Д. В. Веневитинове, исследование о русских проповедниках<sup>122</sup>.

Позднее Zubov именно с точки зрения *выразительности* вернется и к своим ранним луллианским интересам, написав исследование об Андрее Белобоцком и русском «ораторском искусстве»<sup>123</sup>. Ведь в конце концов, важно, как знание *выражено...*

<sup>121</sup> Там же. С. 229.

<sup>122</sup> Zubov В. П. Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М. : УРСС, 2001. С. 120.

<sup>123</sup> Zubov В. П. К истории русского ораторского искусства конца XVII — первой половины XVIII в. (Русская люллианская литература и ее назна-



\* \* \*

Последние книги В. П. Зубова, появившиеся в научно-биографической серии издательства АН СССР — «Леонардо да Винчи» (1961) и «Аристотель» (1963), также как и посмертно опубликованная монография «Развитие атомистических представлений до начала XIX века» (1965) ничего принципиально не добавили к темам, которыми он занимался предшествующие десятилетия. И только масштабная «Историография естественных наук в России» (1956) стала открытием совершенно нового поля деятельности.

Здесь В. П. Зубов, не отказывая себе в библиофильских утехах, на конкретном материале изучает характерные процессы в области методологии исторического знания и тем самым смыкается с проблематикой, которой занимались Т. И. Райнов и Г. Г. Шпет. Но основная установка у него все-таки не «номотетическая», а «идеографическая». Поэтому он охотно рассматривает не только строго научные по жанру сочинения и переводы, но и публицистические статьи, случайные газетные заметки... Точно таким же широким подбором материала характеризуются и его ранние работы по истории научной терминологии — в них встречаются историко-семантические экскурсы, которые к терминологической акривии прямого отношения явно не имеют...

«Историография» для Зубова, как и «терминология», скорее всего просто угол зрения на очень широкий пласт культуры или на целую эпоху. Поэтому внешне он зачастую кажется каким-то эклектичным полигистором, не имеющим внутреннего идейного стержня.

Ни Габричевский, ни Райнов не погружались до таких глубин и деталей в эмпирию без того, чтобы тут же не выйти на широкие обобщения. Зубов чувствует себя в музейно-архивном материале вполне по-домашнему, как будто

теоретические интересы для него скорее второстепенны. Но в «Историографии естественных наук в России» продолжалась по сути дела та же программа изучения «языка вещей» и «самой общей лингвистики», которая сложилась еще в 1920-е годы при поддержке ГАХН.

---

## Понятие «переживания» в трудах Г. Г. Шпета

**Б**орьба с «психологизмом», его «радикальное преодоление» стали настолько общим местом в феноменологической традиции, что бестактным кажется лишний раз напоминать о ее концептуальной *зависимости* от психологии... Если Гегель в своей «Науке логики» последовательно освобождает понятие от любых аллюзий, связанных с чувствительностью, воображением и т. д., то Э. Гуссерль, задумав «новый органон», или *reine Logik*, с первых шагов активно использует термины *интенциональность* и *переживание* (*Erlebnis*)<sup>1</sup>. Сказать, что он не намерен “*rein logischen Begriffe von Vorstellung... zu unterscheiden*”<sup>2</sup>, конечно, нельзя. Но уже само понятие *intentio* и производные от него выдают глубинную связь с августиновским психологизмом, его интенциональной трактовкой восприятия, хотя она и не всегда попадала в поле зрения философов начала XX века...

---

<sup>1</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Halle a.S., 1901. S. 322 ff. (Über intentionale Erlebnisse und ihre “Inhalte”).

<sup>2</sup> *Ibid.*, S. 469.

Короче говоря, освобождение от психологизма оказалось весьма трудным и противоречивым процессом: одно только разделение переживаний на *интенциональные* и *неинтенциональные* перманентно взывает к нахождению внятных «не-психологических» критериев<sup>3</sup>...

Именно в связи с психологическими аллюзиями использование относительно традиционных понятий в феноменологическом контексте провоцирует различные трактовки. Г. Гадамер едва ли не первым почувствовал необходимость разобраться с нюансами терминологизации *переживания* (Erlebnis)<sup>4</sup>. Оказалось, что Гегель, впервые обратившийся к этому понятию в одном из ранних писем, в «Феноменологии духа» решительно предпочел ему Erfahrung. Г. Гадамер замечает, что Erfahrung у Гегеля — это «живой», жизненный опыт, предполагающий насыщенное, «горячее» переживание, а Erlebnis Гуссерля и Дильтея — это переживание отвлеченное, отстраненное, более холодное... При этом Гадамер явно симпатизирует первому и в определенной мере неодобрительно относится к Erlebnis<sup>5</sup>.

Сопоставление Erkennen и Erleben не менее поучительно. Н. С. Плотников осуществил его в связи с анализом позиций С. Л. Франка и В. Дильтея, и попутно подметил, что у Н. Бердяева, к примеру, встречаются места, где эти понятия полностью отождествляются. Но при этом немецкое Erlebnis отнюдь не является полным аналогом русского *переживания*<sup>6</sup>. В самом деле, в последнем заметно присутству-

<sup>3</sup> Разеев Д. Н. Переживание, фантазия, интенциональность: взаимосвязь понятий в феноменологии Гуссерля // Номо philosophans. Сборник к 60-летию профессора К. А. Сергеева. Серия «Мыслители», выпуск 12. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.233.

<sup>4</sup> Гадамер Г. Истина и метод. Пер. с нем. М. : Прогресс, 1988. С. 108 ff.

<sup>5</sup> Haider Khan. Hermeneutics and Dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans-Georg Gadamer. Unpublished (2008). — <http://mpira.ub.uni-muenchen.de/8429>.

<sup>6</sup> Plotnikov Nikolaj. “Lebendiges Wissen” in anthropologischer und historischer Perspektive. Semen Franks Erkenntnistheorie im Kontext der russischen

ют оттенки *симпатии* (Sympathie), *сострадательности* (Mitleidigkeit), более затушеванные или вовсе отсутствующие в Erlebnis... *Переживание* аккумулирует также и *Belebung* и *Wiederbelebung*, и, в конечном счете, ближе к гадамеровской трактовке понятия *Erfahrung*. Во всяком случае, в контексте *русской* философии понятие *переживания* ощутимее психологизирует систему, вопреки возможным намерениям ее автора...

Впрочем, «психологизирует» — термин тоже в данном случае недостаточный. Ведь за *переживанием* как *состраданием* вырастает уже *метафизическая* проблема, активно обсуждавшаяся и в русской философии — «проблема чужой одушевленности»<sup>7</sup>... Сопереживать можно и *литературному герою* («над вымыслом слезами обольюсь...»), но вопрос о бытийной укорененности *другого* этим не снимается... Не является ли вообще психологическое понятие *переживания* самоположенной *границей* феноменологического метода? Ведь совершенно закономерно, что ближайшие коннотаты этого понятия — *длительность* (Бергсон) и *время* (Хайдеггер) — ведут уже в онтологию...

Вполне понятно, что Г. Г. Шпет, будучи учеником и во многом последователем Гуссерля, а также заинтересованным читателем Дильтея, должен был оказаться в ситуации борьбы с психологизмом и одновременного ощущения непреодоленной зависимости от него, наглядно данной в собственном концептуальном аппарате. В его текстах, как известно, весьма широко используется понятие *переживания*, но в каком отношении оно находится к Erlebnis и в чем специфика позиции Шпета (если она есть), уяснено пока еще в недостаточной мере.

---

W. Dilthey-Rezeption // Holger Kuße (Hrsg.). Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stepun und Semen Frank. München, 2008, 193–218.

<sup>7</sup> *Изорский Н.* Введение в теорию метафизического знания. Проблема чужой одушевленности / Под ред. А. И. Введенского. СПб., 1912.

У Шпета не раз встречается выражение, что «познание как переживание» есть часть «первой философии» или даже *сама философия*<sup>8</sup>. Ведя на одном фронте борьбу с «психологизмом», он на другом отстаивал идеал «первой» или целостной философии — в противопоставлении философии «частной», «привативной». Например, в книге «История как проблема логики» Канту ставится в вину, что у него «на место действительности как предмета философии подставляется его научное познание»<sup>9</sup>, т.е. осуществляется «приватизация» философии. Ведь «научному познанию» нет дела до переживания. А по Шпету, *действительность* неотделима от «переживания», оно есть ее неотъемлемая составляющая... И *полная*, «неприватизированная» философия имеет своим предметом *полноту* действительности, если не тождественна ей...

Шпет различает философию саму по себе, *an sich*, и в ее (внешнем) *выражении*. В той же книге он говорит, что «... философия в ее выражении и есть, в конце концов, чертеж соответствующих переживаний. Этот чертеж должен быть истолкован и понят как знак, изображающий самую действительность в ее полноте или какой-либо ее части <...> Так через философию как выражение мы можем проникнуть к самой философии как действительной жизни»<sup>10</sup>.

Так что философия не только *чертеж* переживаний, но и *само переживание*, хотя не непосредственное, а *осмысленное*. И вот интересно знать: это *переживание* соотносимо скорее с *Erfahrung* или *Erlebnis*? В первом случае Шпет был бы в согласии с Гегелем (в «Феноменологии духа» которого термин *Erlebnis* вообще отсутствует) и с Гадамером, во втором — с Гуссерлем... Но что означает «переживание без симпатии», *Голгофа без (со) страдания?*.. Если принять

<sup>8</sup> Шпет Г. Г. Что такое методология наук // ОР РГБ. Ф. 718.22.14. Л. 4.

<sup>9</sup> Шпет Г. Г. История как проблема логики. С. 6.

<sup>10</sup> Там же. С. 10.

интерпретацию В. Г. Кузнецова, придется без колебаний сблизить Шпета с Гуссерлем<sup>11</sup>.

«Эстетические фрагменты» как будто говорят в пользу именно такого решения. Здесь упорная борьба с «психологизмом» увенчана такой аттестацией биографических интересов литературоведа, при которой они ставятся в один ряд с любопытством *лавочника* и *лакея*... Здесь азартно звучит манифест своего рода *методологического докетизма*: «поэтика имеет полное право смотреть на экспрессивные формы как на *свои* и видеть в поэте поэта не только в ущерб его персоне, но и в прямое ее игнорирование»<sup>12</sup>.

Но не окажется ли в таком случае *поэтика* неким аналогом или видом «привативной философии»? Если «лирического героя» вполне оторвать от поэта, то как выполнить заповедь Гёте, цитируемую Гадамером: «О каждом стихотворении спрашивайте, содержит ли оно пережитое»<sup>13</sup>.

«Эстетические фрагменты» настойчиво разъясняют специфику эстетического переживания в духе третьей кантовской критики... Старый кантовский мотив о «незаинтересованности» эстетического созерцания здесь обыгран без малейшего упоминания «Критики способности суждения», даже самого термина «незаинтересованность» Шпет последовательно избегает, но суть дела от этого не меняется.

Эстетическое восприятие личности, по Шпету, надо освободить от наших симпатий и антипатий, «любственное отношение здесь может мешать не меньше враждебного, пиетет не меньше снисходительности... эстетическое отношение к личности вырастает, в конце концов, именно на преодолении симпатического понимания ее»<sup>14</sup>. Это все

---

<sup>11</sup> Кузнецов В. Г. Русская герменевтика, или прерванный полет (опыт интерпретации философии Густава Шпета). — [www.humanities.edu.ru/db/msg25097](http://www.humanities.edu.ru/db/msg25097).

<sup>12</sup> Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. М. : РОССПЭН, 2007. С. 252.

<sup>13</sup> Гадамер Г. Истина и метод. С. 652.

<sup>14</sup> Там же. С. 287.

*старый Кант*, но излагаемый в духе специфической куртуазности и “эзотеризма” (в плане чисто субъективно значимых аллюзий) с весьма скромными итогами, заманивающими, правда, совершенно неожиданно, в «онтологию личности» ...

Она не особенно внятно, но все же маячит в шпетовской концепции этнической психологии, с которой «Эстетические фрагменты» связаны живыми нитями, даже прямыми ссылками, обещающими помочь «уяснению терминов», используемых автором... Так что «Эстетические фрагменты» — своего рода пролегомены к «онтологии души» и характерологии «коллективного субъекта этнической психологии»:

«И можно говорить об особой онтологии души, где “вещи” суть “характеры”, “индивидуальности”, “лица” — предметы изучения психологии индивидуальной, дифференциальной, характерологии, или там, где предполагается коллективное лицо, коллективный субъект и носитель переживаний — психологии этнической, социальной, коллективной»<sup>15</sup>.

Этническая психология, подобно *философии* в книге «История как проблема логики», оказывается тоже *чертежом переживаний*: она определяется «как *описательная психология*, изучающая типические коллективные переживания»<sup>16</sup>. В системе этой науки каждый живой индивид в свою очередь трактуется как «*sui generis* коллектив переживаний, где его личные переживания предопределяются всей массой апперцепции, составляющей коллективность переживаний его рода, т. е. как его современников, так и его предков». А в целом «коллектив переживаний, носимый в себе индивидом», можно, согласно Шпету, «обозначить как его *духовный уклад*»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Там же. С. 286.

<sup>16</sup> Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. С. 109.

<sup>17</sup> Там же. С. 134.



Итак, *индивид* есть *коллектив переживаний*, отождествляемый с *духовным укладом*... Далека ли путь от этого «коллектива» или уклада к «онтологии личности»? Ведь трактовка субъекта у Шпета изначально испытывает воздействие славянофильской концепции «соборности» и «коллективистической» романтики 1920-х годов, равным образом склонных *личность* попросту игнорировать...

Шпет как будто находится в неявном диалоге с кн. С. Н. Трубецким. Только «соборность сознания» (знаменитое «я внутри себя держу собор со всеми») заменяется «соборностью переживания», да и само «сознание» перестает быть «собственностью» индивида («Сознание и его собственник»): «Философское сознание есть человеческое сознание, но не человека, а человечества, его творчество не распыленно-индивидуальное, а социально-коллективное творчество»<sup>18</sup>.

Славянофильская *соборность* выливается в «соборную» трактовку личности как коллектива переживаний... Поэтому «реален» у Шпета именно «коллектив»<sup>19</sup>. В. И. Несмелов хотя бы давал этому «коллективу переживаний» некоторый центр в виде «я» как «образа свободы», а тут и «сознание — не мое», и сам я — «коллектив»... Неслучайно Т. И. Райнов был разочарован главами о субъекте во «Внутренней форме слова»<sup>20</sup>...

Но, конечно, самое главное, как трактовать *переживание* в этнопсихологическом контексте, т. е. сближать его с *Erfahrung* или *Erlebnis*? Поскольку в качестве «материала» Шпет предполагал опираться на «народное творчество», т. е. экспрессивные формы, отнесенные к ведению эстетики, можно, опять же, предполагать второе... Хотя

<sup>18</sup> Шпет Г. Г. История как проблема логики. Ч. I. М., 1916. С. 4.

<sup>19</sup> Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. Вы. 1. М., 1927. С. 10.

<sup>20</sup> См. его письмо к Шпету от 13 ноября 1927 г.: Из переписки Т. И. Райнова с Дж. Сартоном и Г. Г. Шпетом // Памятники науки и техники. 1986. М.: Наука, 1987. С. 209–211.

остаётся вопрос, неужели здесь сам «коллективный субъект» окажется более значим и актуален, чем *персона* поэта, которую вполне можно было в поэтическом анализе игнорировать? И уместно ли трансцендировать экспрессивные эстетические формы для обретения некоего «психологического субстрата»?.. Что такое «переживания» коллективного субъекта как не «бессубъектные аффекты» («смайлики»), а сам этот коллективный субъект — не безразличный для них сосуд?

В личной переписке Шпета противопоставления «симпатического» и «несимпатического» (чисто «эстетического») переживаний и им аналогичные не проявляются, а значит — просто «не работают»... В отношении своих возможных литературных комментариев к Теннисону Шпет, в частности, пишет, что «надо иметь действительную симпатию к герою, чтобы писать до конца искренне и прочувствованно»<sup>21</sup>.

Но тогда возникает вопрос: что это за *действительная симпатия*? Ведь на последних страницах «Эстетических фрагментов» мы читали следующее *profession de foi*: «Для возможности эстетического восприятия личности ещё больше, чем в эстетическом восприятии экспрессивности самих знаков, нужно освободиться от своих личных реакций на личность как предмет созерцания. Она в нашем сознании может запутаться в совершенно непроницаемом тумане наших “симпатий” и “антипатий”, переживаний не эстетических, а иногда прямо им враждебных. Любовное отношение здесь может мешать не меньше враждебного, пиетет не меньше снисходительности <...> Можно было бы сказать, что эстетическое отношение к личности вырастает, в конце концов, именно на преодолении симпатического понимания ее»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Густав Шпет: Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М.: РОССПЭН, 2005. С. 388.

<sup>22</sup> Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. М.: РОССПЭН, 2007. С. 286—287.

Вот вам и антитезы «чистого переживания»: увидеть личность, отказавшись от всего личного, сим-патизировать без со-страдания... Если бы все это было *просто исповедью*, а не претендовало на «новый органон», методологический императив... *Odi et amo* — это исповедь, не *метод*, не *ars amatoria*... Но в конечном счете возникает скорее риторический вопрос: к чему мы пришли, под знаменем «переживания», сопрягая эстетику Канта с философией языка Гумбольда-Штейнталя? Почувствовали ли мы *необходимость* метафизического учения о *личности*, ее «онтологии»?

Методологический антипсихологизм и антииндивидуализм Шпета постоянно сталкиваются с его спонтанным, неотрефлексированным *персонализмом* — но только на уровне публицистики, исторического этюда — о Юркевиче, Герцене, Лаврове... И получается, что последний лишен всякой *теоретической* поддержки: для деятельного субъекта, осуществляющего нечто культурно-значимое, смысловое<sup>23</sup>, необходимы *воля* и *сознание* (как бы их ни разделять — по Аристотелю, Августину и т. д.), необходимо нечто, стоящее *выше* «коллектива переживаний». Нужна обещанная «онтология личности»...А Шпет в своей «теоретической философии» все ходит вокруг темы субъекта, воздерживаясь от метафизических утверждений... Как-никак, феноменологические прещения не были им игнорированы...

Но с *личностью* приходится встать перед выбором: или — или... Либо она *субстанциальна*, либо — во вкусе методологического докетизма — *иллюзорна*. Либо она «коллектив переживаний» или даже «сосуд» для этого коллектива, либо то, что проводит селекцию и организует переживания... Точно так же с симфонией: либо она «набор звуков», либо в ней «через звуки» проступает творческое, избирательное, организующее начало — личность ее творца, хотя бы толь-

<sup>23</sup> См. ответ Г. Г. Шпета на письмо Т. И. Райнова: Из переписки Т. И. Райнова с Дж. Сартоном и Г. Г. Шпетом // Памятники науки и техники. 1986. М.: Наука, 1987. С. 211–213.

ко в *одном* из своих «настроений»... О симфонии ведь тоже можно сказать вместе с Гёте: «спрашивайте, содержит ли она пережитое»...

Чего в свое время недоставало Шпету в «теоретической философии» субъекта, об этом внятно сказано в его поздних письмах: он там однажды обсуждает ситуацию, в которой представляет себя умершим, но не потерявшим сознания (как же, правда, быть тогда с «собственником» сознания?), а, кроме того, и «способности действия и воли действовать в новой жизни»<sup>24</sup>, трансцендируя «настоящую»!

\* \* \*

В переписке с Ф. Витязевым-Седенко Шпет проявлял живой интерес к личности и наследию Н. И. Надеждина<sup>25</sup>. Того самого наставника Н. Станкевича и К. С. Аксакова, который однажды сказал: «философии-то нельзя ни отдать, ни снять на откуп! Она снискивается в кровавом поте лица, неутомимыми трудами!»<sup>26</sup>. Ясно, что Надеждин сближал *переживание* скорее с *Erfahrung* — в духе гегелевской «Феноменологии», как своеобразной *Голгофы духа*. И к тому же склонялся, наверное, и сам Шпет, когда в ссылке заканчивал свой перевод этого бессмертного труда...

2009

<sup>24</sup> Густав Шпет: Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М.: РОССПЭН, 2005. С. 420–421).

<sup>25</sup> Там же. С. 477, 482, 484, 485, 487, 491.

<sup>26</sup> Цит. по: Манн Ю. В. Факультеты Надеждина // Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика. М.: Художественная литература, 1972. С. 10.

---

«Платонизму трижды анафема!».  
Кому адресована филиппика  
А. Ф. Лосева 1930 года?

**В** 1930 году, когда на советском философском фронте разворачивался очередной этап борьбы между «диалектиками» и «механицистами», произошло совершенно сенсационное событие, на которое, увы, уже более восьмидесяти лет никто всерьез не отреагировал. В своей книге «Очерки античного платонизма и мифологии» А. Ф. Лосев бескомпромиссно заявил о принципиальной несовместимости платонизма и христианства и подробно воспроизвел тексты соборных анафематизмов сторонникам платоновского учения об идеях.

Парадоксальность ситуации заключалась в том, что Лосев с юношеских лет заявлял себя именно христианским платоником, последователем Вл. Соловьева, а затем — верным учеником и соратником священника Павла Флоренского, для которого платонизм был безусловной основой и православия, и «общечеловеческой религии». Что же произошло? Неужели Лосева принудили отказаться от платонизма в застенках Лубянки, где он находился с 18 апреля 1930 г.<sup>1</sup>?

---

<sup>1</sup> *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М. : Молодая гвардия, 1997. С. 123.

Явно нет. «Очерки античного символизма и мифологии» к этому времени не только были уже написаны и опубликованы, но и стали предметом публичной критики за «воинствующий мистицизм»<sup>2</sup>. Таким образом, драматический поворот в мировоззрении А. Ф. Лосева приходится на предшествующие годы. С чем он связан и когда все-таки произошел?

К этим размышлениям меня подтолкнула заметка Леонида Кациса<sup>3</sup>, в которой оттенена роль М. Б. Митина в судьбе А. Ф. Лосева и высказано предположение, что «Лосев принимал участие в борьбе не только с “механистами” во времена уже расстрелянного Н. И. Бухарина, но и с “диалектиками” во времена чисто сталинской диктатуры и с участием М. Б. Митина»<sup>4</sup>.

Л. Кацис обращает внимание на многозначительный тезис в «Диалектике мифа» (1930): «Именно борьба в материализме “диалектиков” с “механистами” есть не что иное [! — Н. Г.], как борьба православия с католичеством в христианстве по вопросу об исхождении Св. Духа»<sup>5</sup>. Именно этой антитезой резюмирует А. А. Тахо-Годи составленный А. Ф. Лосевым «Символ веры» так называемых «имяславцев»<sup>6</sup>. Загвоздка, правда, в том, что поддержку и помощь Лосев позднее получал все-таки от «механиста» М. Б. Митина...

Может быть, 1929 год и был точкой перелома, когда «истинному православию» (в лице А. Ф. Лосева) пришло вре-

---

<sup>2</sup> Там же. С. 128.

<sup>3</sup> Кацис Л. Еще раз о пред- и послепосадочной судьбе А. Ф. Лосева // Русский Сборник. XIII. М., 2012. С. 477–480.

<sup>4</sup> Там же. С. 479.

<sup>5</sup> Кацис Л. Цит. статья. С. 478; Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 1930. С. 154.

<sup>6</sup> Тахо-Годи А. А. Цит. соч. С. 132. «Имяславцы», в частности, считали «лжедогматом» выраженное в послании Синода от 18 мая 1913 г. убеждение, что «святые таинства совершаются не Именем Божиим, а “по молитве и вере Церкви”, от ее лица» (там же). Поэтому Лосев и его сотоварищи «утверждают здесь свою веру и свое исповедание» (там же). Магическое отношение к имени здесь налицо.

мя отмежеваться от идеализма и диалектики и сблизиться с «механистами» как «материалистами», т. е. людьми, умеющими учитывать и ценить конкретную *плоть*? В «Очерках...», в самом деле, присутствует утверждение, «что Церковью анафематствован именно платонизм, в частности же диалектика [! — Н. Г.] и учение об идеях» (846)<sup>7</sup>, но делать из этого далеко идущие выводы все же не следует. Попробуем вникнуть в ситуацию более детально.

До 1929 г. в работах А. Ф. Лосева никакой речи о масштабной критике платонизма не было. Напротив, в 1922–1925 гг. он работает над книгой «Имяславие и платонизм»<sup>8</sup>, выдержанной в парадигме П. А. Флоренского, т. е. христианского платонизма.

8-м августа 1928 г. помечено предисловие к «Критике платонизма у Аристотеля», вышедшей в 1929-м. Казалось бы, *критика...* Но в книге достаточно прозрачно проводится мысль, что держащийся *формальной логики* Аристотель просто не мог адекватно понять *диалектическое* учение Платона об идеях...

Если верить авторским датировкам, то «анафемы платонизму» были сформулированы не позднее весны 1928 г. (предисловие к «Очеркам...» датировано 5 апреля 1928 г.) и совпали с поворотом Лосева к социальной проблематике. В этом плане очень характерно его высказывание в разъяснительной записке, адресованной в Главлит в 1929 г. «Философия известного идеалиста Гуссерля, — пишет здесь Лосев, — трактована мною как идеология банкового капитала (причем до меня никто из марксистов не производил этого анализа)»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Здесь и далее в скобках я указываю страницы «Очерков...» по первому изданию 1930 г.

<sup>8</sup> Лосев А. Ф. Имяславие и платонизм (публ. А. А. Тахо-Годи). [www.platonizm.ru/content/losev-af-imyaslavie-i-platonizm](http://www.platonizm.ru/content/losev-af-imyaslavie-i-platonizm).

<sup>9</sup> Лосев А. Ф. «Я от всех беру и всех критикую» («В Главлит» 29.XII.1929. Из протоколов допроса В. М. Лосевой-Соколовой; Предисловие к публикации А. А. Тахо-Годи) // Русская мысль. Париж. № 4150. 21–27 ноя-

Если Лосев «снисходит» до такого вульгарно-социологического объяснения философских теорий — *значит, это кому-нибудь нужно*. Может быть, ему самому, как демонстрация лояльности классовому анализу? А кому в 1929 г. был нужен его разгром платонизма? Простым «внешним заказом» огромную эмоциональную филиппику объяснить невозможно. И трудно поверить, что уже в 1928 году (или пусть даже в середине 1929, когда, не исключено, уже в корректуре, дописывалась последняя глава «Очерков...») Лосев провидел победу М. Б. Митина над А. М. Дебориным и попытался внести в нее свой вклад... В это время атаковали как раз «диалектики»...

Для такого переосмысления платонизма, которое мы находим в «Очерках...», нужен был мощный толчок, какое-то драматическое переживание. Прежде всего, я бы обратил внимание на события «троцкистского мятежа» осени 1927 г., которые могли подтолкнуть Лосева и к более пристальному «классовому» анализу философских теорий, и к хотя бы частичному отходу от П. А. Флоренского (личное общение Флоренского с Троцким, как хорошо известно, имело место).

Дистанцироваться от «христианского платоника» Флоренского захотел Лосев, возможно, еще и потому, что Декларация митрополита Сергия (Страгородского) 1927 г., не вызвала со стороны Флоренского явного осуждения, а Лосев был связан с кругом людей, на дух ее не принимавших.

Несомненно, Лосев мог и без внешних воздействий, вполне органически искать новых путей в изучении платонизма, так как старые, «логические», по высказанному им в «Очерках...» убеждению, были исчерпаны, а вот социальные и типологические стояли на очереди (с. 693–694).

---

бря 1996. С. 11. Цит. по: *Кацис Л. А. Ф. Лосев. В. С. Соловьев. Максим Горький. Ретроспективный взгляд из 1999 года* // Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература. М., 2000. С. 548–598. Л. Кацис в связи с этим логично задается вопросом: не могло ли данное признание косвенно сказаться на судьбе ГАХН, вице-президентом которой был крупнейший феноменолог Г. Г. Шпет?



К тому же «морфология культуры» О. Шпенглера засела у него в голове крепко. Открещивается он от ее влияния совершенно неубедительно (с. 690—691), ибо выдает себя с головой, провозглашая, что «физиогномическая морфология — очередная задача и всей современной философии, и всей науки, и всего платоноведения» (с. 694).

О том, как «морфологию культуры» можно применить в отношении латинства и Московской Руси, Лосев читал и у Л. П. Карсавина<sup>10</sup>. Но все-таки «анафемы» на платонизм отсюда никак не напрашивались.

Возможно, дело не только в логике и методологии. Особенности семейной жизни А. Ф. Лосева, которые привели супругов к *тайному принятию монашества 3 июня 1929 г.*, нельзя не принять во внимание. Тем более, что линия, по которой Лосев ведет критику платонизма, слишком явно связана с сексуальной сферой.

«Фаллос и есть, — пишет Лосев, — по моему ощущению, основная интуиция платонизма, его первичный пра-миф»; даже не просто «фаллос», а к тому же и бесплодный: «Платонизм строится [! — Н. Г.] на непорождающем фаллосе, на фаллосе без женщины, на однополой и безличностной любви» (с. 665).

Эта сосредоточенность автора «Очерков...» на «непорождающем фаллосе» очень симптоматична. Сразу вспоминаются «эротические галлюцинации» В. С. Соловьева, о которых писал кн. Е. Н. Трубецкой.

Но Лосев широко разворачивает символику «непорождающего фаллоса»<sup>11</sup>, и, в конечном счете, у него получается, что платонизм — это *бесовское наваждение, основанное на теории идей, оправдывающей рабство и половые извращения*: «Пра-

<sup>10</sup> О чем я писал в статье о Вл. Лосском в парижском журнале «Символ» (№ 48. 2005. С. 163—200) и в двух изданиях «Русского богословия» (Нижний Новгород, 2005 и 2011).

<sup>11</sup> См. также в его художественной прозе, например, в «Трио Чайковского». — Лосев А. Ф. Жизнь. Повести. Рассказы. Письма. СПб., 1993. С. 285—287.

мифом Платоновского учения об идеях является мужчина, склоняющий прекрасного юношу к любви при помощи тонких диалектических и риторических приемов» (с. 666–667). Это уже не Эрос, «это сам дьявол, бес» (с. 668).

Отсюда — немаловажные следствия для традиционной семьи: «Христианский платонизм прямо запрещает и семью, и брак, и любовь» (832). Следуя платоновскому учению, «надо быть или монахом или полицейским или рабом-послушником, а быть отцом, быть матерью, быть сыном или дочерью вы не имеете никакого права. Любить надо бога, а не родителей или детей. Любить надо идеи, а не семью» (с. 834).

Подобная любовь — только для монахов, не имеющих семьи, но имеющих послушников, или рабов. «Монахи должны созерцать идеи, а рабы должны на них работать»; «рабство и учение об идеях связаны вместе в нерушимое единство своими глубочайшими диалектическими корнями» (669); «платонизм есть философия монашества и старчества» (804); «в социальном смысле платонизм есть философия монахов, полиции и рабов-послушников» (с. 808)...

Чувствуется во всем этом какое-то внутреннее противление отказу от семейной жизни, противление монашеству и старчеству, фактическому рабству «послушников». Не слишком ли тянула Лосева в эту сторону, к «старцам», *его супруга?*

А. А. Тахо-Годи сообщает более чем достаточно черт к ее психологическому портрету и характеру религиозности. «Она вообще очень своевольна, несмотря на послушание у любимого старца и желание смириться. Удастся ей это плохо»<sup>12</sup>. Ее старец (живущий «в окружении заботливых, но спорящих из-за любви к о. Давиду матушек и монахинь»), назначает ей «300 молитв Иисусу Спасителю, 200 Богоматери, 30 земных поклонов Иисусу, 20 — Богоматери. Молитву только вслух, чтобы “шла по всем суставам”»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Тахо-Годи А. А. Цит. соч. С. 108.

<sup>13</sup> Там же.

В доме Лосевых «спорят о православии и его отношении к браку», Валентина Михайловна «переписывает от руки Правило Зосимовой Пустыни об избавлении от плотских страстей»<sup>14</sup>. Ее психея была надломлена с детства. «Еще девочкой десятилетней [! — Н. Г.] молилась: “Господи, дай Бог, чтобы меня преследовали и мучали”»<sup>15</sup>. Конечно, Церковь — лечебница души, но ее врачи не всегда достаточно внимательны, им порой самим нужна помощь специалистов в белых халатах...

Из сказанного понятно, что и Лосева ведут к «послушанию старцу». Как убежденный имяславец он не особенно противится, но все-таки вновь и вновь ставит перед собой вопрос: не многовато ли платонизма в «православии»? Ориген, как известно, от «непорождающего фаллоса» избавился, и православие его осудило... А тут маячит — брак без физиологии и физиология молитвы... Но победа монашества (или жены?) была предreshена.

По сравнению с прежними взглядами на платонизм, Лосев теперь подчеркивает свой *социальный* подход к учению Платона, который обеспечивает *целостное* видение этого явления (с. 761) и уже принципиально отличается от того, что говорилось прежде. Здесь не просто отклик на «зов времени», но и ключевое расхождение с Флоренским, для которого платонизм — *philosophia perennis*, говорить о ее социальной обусловленности просто нелепо.

Лосев признает свою сильную зависимость от Флоренского (680–688), отмечает, что не знает его «теперешних взглядов» (681) и что по его последнему убеждению Флоренский «слишком христианизирует платонизм» (с. 691).

В последнем разделе книги Лосев обращается нарочито к тем, которые имеют некоторые иллюзии относительно платонизма, причем имя Флоренского теперь прямо нигде не называется.

<sup>14</sup> Там же. С. 107.

<sup>15</sup> Там же. С. 75.

«Многие считают себя платониками и — думают, что это — какая-то абстрактная теория, с которой может быть объединена любая социально-политическая практика» (с. 765); «всем охотникам отождествлять христианство и платонизм» он разъясняет, что платонизм в принципе несовместим не только с христианством, но и с западно-европейским романтизмом (843) и приводит соборные анафемы на Оригена, Иоанна Итала, Варлаама и Акиндина. В последнем случае он готов признать, что «есть некоторые трудности», но поскольку аристотелик Варлаам «воспринимал аристотелизм в неоплатонической обработке», его можно вполне считать анафематствованным как платоника (с. 851–852)...

Затем следует параграф «Платонизм и латинство» (856), в котором разъясняется, что *Filioque* есть «основа латинского платонизма (аристотелизма) [sic! — Н. Г.]» (859) и из него выводятся все догматические отклонения католицизма (папизм, догмат о Непорочном Зачатии Богоматери и т. д.), особенности мистики и молитвенной практики. Все это настолько напоминает карсавинское учение о «ереси филиоквизма», что сомневаться в его влиянии на Лосева не приходится. «Православно-восточное, византийско-московское, мистико-символическое и диалектико-мифологическое учение и опыт», объединяющее иконопочитание, паламизм и имяславие совершенно несовместимо с латинским лжемудрованием (883).

Лосев предпочитает здесь не вспоминать, о том, что совсем еще недавно связал нерасторжимыми логическими нитями платонизм и имяславие, и по сути ни во что ставит принципиальные различия между номинализмом (восходящим к аристотелизму) и реализмом платоников.

Имяславие для него — составная часть истинного православия, которое на поверку оказывается горячей смесью мистического эстетизма<sup>16</sup>, имябожнического магизма,

<sup>16</sup> 1) «...Немыслимо в широко социальном плане православие без колокольного звона, где апофатизм неистощимо изливаемых энергий Пер-

платонического учения о «божественных энергиях», тридентской сакраментологии (при решительном отвержении Filioque и держащегося на нем католицизма!)<sup>17</sup>, «физиологии умной молитвы» и непрестанного фрондирования с властью — что с царской, что с советской.

«Диалектика мифа» вместе с «Очерками...» — тексты прежде всего исповедальные, хотя и не лишённые местами лукавства, натяжек, политических наскоков и бесплодного схематизаторства. Этим они напоминают прозу Флоренского, главный труд которого Н. А. Бердяев метко окрестил «стилизированным православием»...

Лосев сам признает, что его называли «рассудочным схематистом» (688). Этот схематизм, несомненно, мешал раскрыться его литературно-критическому таланту и затягивал в многословные квазидиалектические рассуждения. Идеология ему была гораздо ближе чистого философствования. И платонизм он долгое время воспринимал как основу *христианской идеологии*.

В 1927–1929 гг. он переживает *кризис* этого убеждения, в истинности которого его в немалой степени утвердили

---

всущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами космического преобразования и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари» (с. 866); «колокольный звон... очищает воздух от духов злобы поднебесной»; 2) «Нельзя любить при электрическом свете, при нем можно только высматривать жертву. Нельзя молиться при электрическом свете, а можно только предьявлять вексель» («Диалектика мифа». С. 63); 3) «молиться с стеариновой свечей в руках, наливши в лампаду керосин и надушившись одеколоном можно только отступивши от правой веры. Это — ересь в подлинном смысле слова, и подобных самочинников надо анафематствовать» («Диалектика мифа». С. 79); 4) «нельзя быть христианином и любить т. н. “изящную литературу”, которая на 99% состоит из нудной жвачки на тему о том, как он любил, а она не любила» и т. д. («Диалектика мифа». С. 124)

<sup>17</sup> «Таинство есть всегда та или иная транссубстанциация и софийное преобразование» (с. 853). У каких же православных отцов вычитал Лосев такое определение?

В. С. Соловьев и П. А. Флоренский. Только последнему, как нам кажется, он и мог адресовать свою филиппику против платонизма, стимулированную интимно-личными переживаниями.

Надо честно признать, что автору этих строк отдельные хлесткие определения «Очерков...» и «Диалектики мифа» (за безусловным вычетом «ономатодоксии» и «софийности») были очень симпатичны в ту пору, когда в своих лекциях по эстетике для искусствоведов истфака МГУ (1978) он стремился донести принципиальные различия между православием и католицизмом; в это время труды и Лосева, и Флоренского воспринимались почти что в статусе святоотеческой книжности и перепечатывались в «самиздате».

Но с той поры немало воды утекло...

---

## С. С. Прокофьев как религиозный мыслитель

Осенью 1971-го в Доме творчества «Болшево» случай свел меня с генерал-майором медицинской службы Эфраимом Александровичем Гальпериным, в недалеком прошлом личным врачом Д. Д. Шостаковича. Говорили часами на разные темы, даже о «философии общего дела» Н. Ф. Фёдорова («он же гениальный человек», — воскликнул Э. А. после моего рассказа), и я решил в какой-то момент проверить собеседника на непредвзятость, сказав, что музыку С. С. Прокофьева ценю больше, чем Д. Д. Шостаковича — мне он и вправду казался слишком рационалистичным и безысходно-трагичным. — «Да, — неожиданно ответил Э. А., — это музыка будущего»...

О том, что у С. С. Прокофьева были еще и философские интересы и даже религиозные идеалы, нам обоим тогда и в голову не могло прийти. Автора «Классической симфонии» и оперы «Любовь к трем апельсинам» я мог себе представлять только как большое гениальное дитя, беззаботно созидающее музыкальные гротески, как бы напоминая «старшим», что законы для него не писаны... Но оказалось,

что все гораздо сложнее, и даже семечко «эпатажности» заронил в его детскую душу — сам С. И. Танеев<sup>1</sup>.

Родители воспитывали Сергея Прокофьева в традициях православного благочестия, он регулярно бывал в церкви, хорошо знал Священную историю Ветхого и Нового Завета. Но уже в ранних его воспоминаниях встречаются эпизоды, в которых будущий композитор обнаруживал для себя неожиданные диссонансы между разумом и религиозным обычаем, наивной набожностью. Он замечает, что скептический ум его матери, происходившей из очень религиозной семьи, «мало-помалу стал подвергать сомнению истину христианского учения»; что для отца «химия и разложение элементов были... гораздо более реальны, чем сотворение мира или учение о будущей жизни». Тем не менее, отец С. Прокофьева «уважал моральную сторону» христианства и «в большие праздники для приличия появлялся в церкви»<sup>2</sup>.

В душе у С. Прокофьева лет в одиннадцать-двенадцать начались столкновения веры, которую он тогда не мог отличать от доверчивости, и разъедающей рефлексии. Характерны его слова: « всю борьбу за религию я нес внутри, не делясь и не обсуждая ни с кем »<sup>3</sup>. Случившийся однажды в церкви обморок склонил чашу весов в пользу рефлексии, «охладил церковное рвение», и она в конце концов расправилась с доверчивостью.

У Прокофьева был сильный аналитический ум. Между прочим, он сумел свести в ничью, пусть и в сеансе одновременной игры, партию в шахматы с самим Э. Ласкером, а у Капабланки, тоже в сеансе, даже выиграл.

Рефлексия продолжила диалог с отроческой верой в пространстве философии. Как это все типично для Серебряного века! В 1915—1916 гг. Прокофьев уделял много времени

<sup>1</sup> *Прокофьев С.* Автобиография. М. : Классика-XXI, 2007. С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 136—137.

<sup>3</sup> Там же. С. 138.



Канту<sup>4</sup> и Шопенгауэру. «Прокофьев со своим другом поэтом Борисом Вериним, — пишет С. Карастелин, — многие дни напролет читали философские работы вслух на языке оригинала (оба владели немецким) и затем спорили, порой до хрипоты, переводя абстрактные постулаты философского учения на реалии окружающего их мира»<sup>5</sup>.

В 1920-ые годы, близко познакомившись с доктриной евразийцев, Прокофьев мог уже затрагивать религиозные вопросы на вполне серьезном богословском уровне.

Так, например, в письме к П. Сувчинскому от 11 июля 1922 г. он следующим образом высказывается об Н. С. Трубецком: «В “Религиях Индии”<sup>6</sup> Трубецкой очень пикантно, признаюсь, ново для меня, хотя и не без предвзятости, освещает восточную мораль, но в приеме изложения я вижу ошибку. Трубецкой глубоко верит в каждую букву Писания, и его фундамент сделан не из камня, а из буквы. Поэтому для человека, пускай проникнутого христианской моралью, но не ее цитатами, мысли Трубецкого кажутся золотом, как-то неустойчиво водруженным на глиняные ноги. Только сражаясь на территории и оружием противника, возможно покорять и обращать, иначе ни одна стрела не долетит. Для кого же эта статья написана? Может быть, для тех, которые мыслят, как он, и наперед согласны с каждым словом, которое он скажет? Что же, перед такими декламировать приятно, но можно поставить себе задачу и пошире»<sup>7</sup>.

Итак, Прокофьев констатирует у Н. С. Трубецкого проявления «наивного фундаментализма» и высказывает мнение о совершенной его неуместности при решении миссионер-

<sup>4</sup> Неслучайно среди произведений Прокофьева есть «Вещи в себе»: 2 пьесы для фортепьяно (1928).

<sup>5</sup> Карастелин С. Шахматные автографы // Сергей Прокофьев. Письма. Воспоминания. Статьи. М.: Дека-ВС, 2007. С. 336.

<sup>6</sup> Имеется в виду статья: Трубецкой Н. С. Религии Индии и христианство // На путях. Утверждение евразийцев. Берлин; Прага, 1922. С. 177–229.

<sup>7</sup> Цит. по: Вишневецкий И. «Евразийское уклонение» в музыке 1920–1930-х годов. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 412.

ских задач. Оставляя в стороне вопрос о том, в каком объеме можно принять это суждение Прокофьева, отметим лишь, что Н. С. Трубецкой весьма щепетильно относился к вопросам церковной жизни и мировоззрения, нередко предпочитая «акривию» всякой «икономии», о чем, в частности, свидетельствует его подробно мотивированный в письме к С. Н. Булгакову отказ от участия в Братстве Св. Софии (1924)<sup>8</sup>. Критикуя князя, С. Прокофьев отдавал себе полный отчет, что ведет речь не о каком-нибудь неоплите, и, очевидно, свою позицию понимал как внутренне выстраданную и утвержденную на камне веры.

Очень показательна дневниковая запись 1927 г. его разговора с князем Д. П. Святополк-Мирским об И. Стравинском, который, по едкому замечанию С. Прокофьева, «в каждом кармане носит по кресту»:

«Я сказал:

— Вот уж страх — не христианское чувство!

Князь:

— Наоборот, именно христианское, и в Библии все время говорится о страхе Божьем.

— Я:

— Но это совсем другого рода страх, это не страх перед случайностями, а страх не оказаться образом и подобьем Божьим»<sup>9</sup>.

И в конце разговора Прокофьев был вынужден заметить собеседнику, что у того «представление о Боге ветхозаветное, а не новозаветное».

Этих эпизодов вполне достаточно для того, чтобы утверждать: в середине 20-х годов рефлексия в значительной мере вышелушила из детской доверчивости зерно веры, она стала разумной, и у Прокофьева сложилась четкая иерархия

<sup>8</sup> Братство Святой Софии : материалы и документы. М. : Русский путь; Париж : УМКА-Press, 2000. С. 196–203.

<sup>9</sup> Цит. по: *Вишневецкий И.* «Евразийское уклонение» в музыке 1920–1930-х годов. С. 417.

религиозных ценностей, главное в которой — человек как образ и подобие Божие.

Прокофьев прекрасно знал, что основным религиозным маяком для идейно близких ему евразийцев было православие, и вряд ли ему могло прийти в голову противопоставлять «вере отцов» какое-либо другое учение. Тем не менее, нельзя не признать, что в формировании богословского сознания композитора участвовали не только отроческие впечатления и немецкая философия (русской апологетической литературы всегда было мало), но и знакомство с движением «Христианская наука» (Christian Science)<sup>10</sup>.

Вряд ли убедительно утверждение, что тяготение Прокофьева к Christian Science объясняет его «недостаточная укорененность в практике Церкви»<sup>11</sup>. Серебряный век в целом и, в частности, Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге, ясно засвидетельствовали, что у русской интеллигенции накопилось немало практических и умозрительных вопросов, на которые внятных ответов в церковной ограде получить было нельзя. И само Православие ведь совсем не обязательно — «византизм», культ «батюшки» и тридентская сакраментология... Как творческая личность, Прокофьев особенно нуждался в раскрытии религии как формы *свободной духовной деятельности*, и именно это он нашел в Christian Science.

Есть мнение, что знакомство композитора с «Христианской наукой» состоялось уже в начале 1920-х годов. В пользу такой датировки приводят письмо Прокофьева к С. П. Дягилеву от 2 сентября 1922 года, в котором композитор предлагает своему другу воспользоваться «теософической библиотекой на английском языке»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Никак нельзя смешивать это движение с сайнтологией.

<sup>11</sup> Вишневецкий И. Сергей Прокофьев. М.: Молодая гвардия, 2009. С. 230.

<sup>12</sup> Цит. по: Рахманова М. Прокофьев и Christian Science // Сергей Прокофьев. К 110-летию со дня рождения. Письма, воспоминания, статьи. 2-изд., М., 2006. С. 264.

Однако непосредственно о Christian Science здесь нет ни слова, а теософской книжностью в широком смысле Прокофьев интересовался ранее — да и как можно было пройти мимо нее, зная о круге чтения того же Скрябина? Более или менее надежной точкой опоры является запись в дневнике Прокофьева за 1926 г., в которой он дает характеристику Г. Н. Горчакову:

«Три вопроса его интересуют в жизни: Christian Science, музыка и бой-скаутизм. С Christian Science он знаком с шести лет, был исцелен от гангрены и многих мелких явлений, одно время изучал Science and Health [основополагающий труд учения «Христианская наука»], очень упорно по несколько часов в день. Мужчина серьезный, твердый и убежденный, хотя несколько странный, на многие вопросы отмалчивается. Не курит и не пьет вина, и, вероятно, не знает женщин»<sup>13</sup>.

Из этой характеристики можно заключить, что Г. Н. Горчаков был близок к масонским структурам (интерес к бой-скаутизму), но что они с Прокофьевым являлись полными единомышленниками в отношении Christian Science — отсюда никак не следует. Скорее можно предположить, что композитор тогда только присматривался к этому движению.

Тем не менее, в дальнейшем он продолжает им интересоваться, но его участие нем должно быть взвешенно осмыслено. Высказывалось предположение, что «испытывая потребность как-то определиться в религиозном смысле, он не отправился, подобно Стравинскому, в храм традиционной конфессии, а пошел в современную общину, мыслящую свое учение как будущее христианства»<sup>14</sup>.

Действительно, православие как «традиционная конфессия», по многим причинам, не всегда отвечало на запросы

<sup>13</sup> Цит. по: *Мартынова С* Из переписки Прокофьева // Сергей Прокофьев. Письма. Воспоминания. Статьи. М.: Дека-ВС. 2007. С. 168.

<sup>14</sup> *Рахманова М.* Цит. статья. С. 264.

его разума, но и рационалистический ригоризм Г. Н. Горчакова со свободной творческой индивидуальностью Прокофьева тоже был несовместим. «Символ веры» Christian Science был, осторожно выражаясь, «доникийский» (что в контексте религиозных брожений XX в. далеко не самое худшее). Зато из общения с адептами этого движения в Париже Прокофьев вынес для себя несколько принципиальных положений, которые по духу чужды августинизму, введшемуся в «бытовое православие» XIX в., зато скорее сродни той «пелагианской» линии, которую католицизм придирчиво выявлял у восточных отцов.

Понимая, что Православие нельзя сводить к внешнему обряду, Прокофьев свободно размышлял над вопросами взаимоотношений духа и тела, которые занимали в разное время Филиппа Пустынника (XI в.), немецкого пастора Ф. К. Эттингера (1702–1782) или русского мыслителя Н. Ф. Федорова (1829–1903), не демонстрируя разрыва с верой отцов, в которой был крещен и воспитан. В конце концов, ему с детства напоминали то, о чем говорили и провозвестники Christian Science, — «дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26, 41. Мк. 14, 38). А то, что спиритуализма Christian Science Прокофьев явно не разделял, видно на множестве фактов его биографии.

Конечно, отношение композитора к этому движению еще будет в дальнейшем уточняться, но даже сейчас можно сказать, что «формальное православие» И. Стравинского с точки зрения понимания христианского делания в мире («в каждом кармане по кресту») вряд ли убедительнее творческой религиозной доминанты С. Прокофьева.

Последняя заметка, которую сделал С. Прокофьев по книге Э. Кимболла «Христианская наука»<sup>15</sup>, гласит: «[p.] 471 CS should raise the dead»<sup>16</sup>. — «Х[ристианская] Н[аука] должна воздвигнуть мертвых». Для Православия это, конечно, зву-

<sup>15</sup> *Kimball E. A. Lectures and Articles on Christian Science. Indiana, 1921.*

<sup>16</sup> Цит. по: *Рахманова М.* Цит. статья. С. 260.

чит слишком самонадеянно... Но был же и в России православный мыслитель, призывавший к «общему делу» воскрешения отцов, и если не самому «проекту», то, во всяком случае, его *пафосу* готов был сочувствовать даже протопресвитер В. В. Зеньковский. «,..Основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, — писал он, — что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном участии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа»<sup>17</sup>.

Так что мы с Э. А. Гальпериним могли в свое время еще и обсудить тему «Н. Ф. Федоров и С. С. Прокофьев» — в духе неувядающей «Классической симфонии»...

2013

---

<sup>17</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. Париж, 1989. С. 146. См. здесь же: «Федоров строил “Философию Общего Дела”, систему “проективной” философии, т. е. философии “действия”, а не пассивного созерцания мира. Именно эта черта и связывает Федорова со всей русской философией, — и диалектике русских философских исканий Федорову принадлежит свое законное место».

---

## Хайдеггер и русская философия (несколько наблюдений)

**Н**асколько актуальными оказались идеи М. Хайдеггера для его русских современников? И в самом ли деле популярность этого имени в России вызвана живыми запросами ума, а не является обыкновенной данью интеллектуальной моде?

По первым же откликам можно сделать вывод, что восприятие Хайдеггера было неоднородным и не столь уж энтузиастическим.

Лев Шестов сочувственно цитировал одного из немецких издателей: «Исчерпывающее изложение философии Хайдеггера дало бы нам Киргегарда» («Киргегард и экзистенциальная философия»). Правда и сам он в этот момент с датским мыслителем едва успел познакомиться, а в России его почти никто тогда не читал...

С. Л. Франк первоначально отнесся к Хайдеггеру резко неприязненно, но после появления Holzwege изменил свою точку зрения...

Наиболее сочувственной была реакция Н. А. Бердяева в журнале «Путь»<sup>1</sup>, а, пожалуй, самой взвешенной и аргумен-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. О новейших течениях в немецкой философии // Путь, № 24. 1930. С. 116–117.

тированной — оценка Г. Д. Гурвича, посвятившего Хайдеггеру целую главу в своей франкоязычной книге «Актуальные тенденции современной немецкой философии» (1930).

Бердяев увидел у Хайдеггера «христианскую метафизику без Бога» и считал, что автора «*Sein und Zeit*» в этом плане можно сопоставить... лишь с Фейербахом! «Атеизм, топящийся по умершем Боге»... Почему бы тогда не с Ницше?

Позднее Бердяев противопоставлял учению Хайдеггера о смерти — Н. Ф. Федорова («Царство духа и царство кесаря», 1949). «Православный технократизм», однако, — сомнительная альтернатива хайдеггеровскому антисциентизму..

Сути рассуждений Гурвича о Хайдеггере Бердяев коснулся мало, а они немаловажны и симптоматичны. Прекрасный знаток Фихте, Гурвич не меньше Б. П. Вышеславцева или С. Л. Франка может считаться выразителем характерных интуиций именно русской философии...

О Хайдеггере Гурвич высказывается достаточно сдержанно, но совершенно очевидно, что Э. Ласк и Н. Гартманн у него вызывают гораздо больше симпатий. В отношении последнего он, в частности, говорит, что «его теория иррационального является самой глубокой из всех, которые развивались в последнее время в Германии и, возможно, также и других местах»<sup>2</sup>. И хотя Гартманн «не смог преодолеть опасностей шеллингизма, и в конечном счете философия тождества Шеллинга торжествует в его философии», он все-таки с особой ясностью показал, что «феноменология призвана стать онтологией, понятное дело, аналитической онтологией актов, а не онтологией вещей».

Гартманн и Ласк, как и Хайдеггер — антигегельянцы, но Ласк тяготеет более к Фихте, а Гартманн — к Шеллингу. По мнению Гурвича, именно их системы прокладывают путь новой эпохе немецкой философии, которая «долж-

<sup>2</sup> *Gourvitch G. Les Tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger. Préface de L. Bruschwieg. Paris, 1949 (réimp. 1930). P. 205.*



на произвести окончательный синтез между традициями Фихте и Шеллинга и феноменологией»<sup>3</sup>.

Для Гурвича очевидно, что философия Хайдеггера этой задачи не выполняет. Она «не дотягивается» до тех глубоких прозрений, которых достиг Фихте в последний период своего творчества... Хайдеггеру недостает апофатического богословия...

Диалектика, — рассуждает Гурвич, — должна остановиться перед неразрешимым противостоянием Духа и Логоса, потоком творческой активности и устойчивым бытием... «Диалектика, которая не дегенерирует в эманентизм, должна разуть себя как “негативная диалектика Абсолюта”»<sup>4</sup>. Она нераздельна с переживанием иррационального разрыва, пропасти между крайними противоположностями и Абсолютом.

А хайдеггеровская попытка «привязывать мораль к онтологии существования»<sup>5</sup> представляется Гурвичу совершенно неудачной.

В целом философия Хайдеггера, с точки зрения Гурвича, подтверждает, что есть все основания рассматривать феноменологическое движение как «глубокую реакцию против гегелизма и что ориентация на синтез феноменологии и постлекантовского идеализма осуществляется в направлении традиции позднего Фихте и Шеллинга»<sup>6</sup>.

Сколь актуален в таком случае Хайдеггер для русской философии? Ведь Гартманн и Ласк сделали в этом направлении более ясные шаги?

\* \* \*

Десять лет спустя после выхода в свет судьбоносная «Der Ursprung des Kunstwerkes» попала ко мне в руки... Я ожидал

<sup>3</sup> Ibid. P. 206.

<sup>4</sup> Ibid. P. 234.

<sup>5</sup> Ibid. P. 233.

<sup>6</sup> Ibid. P. 231.

другого... В памяти звенело «существование как оставленная возможность», подспудно «очень замечательное», по определению Бердяева, учение о *das Man* пугало наглядностью «духовной смерти», а французский «новый роман» (Натали Саррот), которым я тогда занимался, казался живой ему иллюстрацией... Разве «Золотые плоды» — не о *das Man*?

Но оказалось — этимология как путь к онтологии... Конечно, утонченно, со вкусом, но после Розанова и Флоренского на русской почве — не захватывает...

И к тому же уже появился «свой Хайдеггер» — Георгий Дмитриевич Гачев. В ноябре 1974 он с женой был у нас гостях... Скромнейший и обаятельнейший «жидоболгарин», по его собственному определению, любомудрствовал в русском языке не менее живо и оригинально, чем знаменитый немец. И онтология конкретизировалась в космологии, даже «национальной», «индивидуальной»... Вскоре мы с женой в машинописи читали «Космос Достоевского»... Увы, уже тогда Гачева «домашние его» (Мф. 10, 36!) тащили, вполне «по-бердяевски», в фёдоровскую бригаду «воскрешения мертвых»...

Когда «хайдеггерианцем» (или, скорее, «гейдеггерианцем») стал «на свой лад» В. Н. Топоров, не берусь сказать, но вряд ли раньше 1970-х. Флоренский для него явно первичнее... И скорее именно он помог Топорову связать ностраттику Иллича-Свитыча с «Гейдеггером»...

\* \* \*

Хайдеггера в последней четверти XX века у нас переводили и популяризировали главным образом филологи, воодушевленные задачами культуртрегерства. Мало кто из них имел реальный опыт переживания классической немецкой философии, того же Гегеля, которому противостоял Хайдеггер, или Фихте и Шеллинга, в направлении которых виделась эволюция немецкой философии Г. Д. Гурвичу...

Впрочем, что там у нас... В 1993 г. в Германии мне с изумлением пришлось услышать от своих старших немецких

коллег, что Шеллинга здесь «почти никто не читает, разве что узкие специалисты»... А я-то думал (еще не открыв Гурвича), что вариации на тему *Kirche als Handlung* (из «Философии искусства») здесь будут восприняты более заинтересованно...

Впрочем, если даже Карл Барт считал, что без Фихте и Шеллинга вполне можно обойтись, излагая богословие XIX века<sup>7</sup>, эти надежды были наивными. Такие мыслители, как Эрнст Бенц — редчайшие одиночки...

Короче говоря, не только в России конца XX века, но и в самой Германии немногие видели Хайдеггера в его реальном мысленном диалоге с предшествующей традицией... А в таком случае — могли ли правильно понять?...

Тема «Хайдеггер и Бибихин», наверное, слишком большая, чтобы ее затрагивать в этих заметках. Но один вопрос все-таки хочется поставить. В самом ли деле, как это полагает Г. Ревзин<sup>8</sup>, В. В. Бибихин пытался соединить несоединимое — хайдеггеровскую «метафизику без Бога» и русский религиозный ренессанс? Иначе говоря, окажется ли Хайдеггер более успешным катехизатором, чем Флоренский и Булгаков — или Владимир Вениаминович об этом даже и не помышлял?

Последнее мне кажется более вероятным...

Р. С. Проходившая в самом конце сентября 2009 г. в Доме Лосева Международная конференция, посвященная Государственной академии художественных наук (ГАХН), всколыхнула ряд новых сюжетов.

Помимо того, что с разных сторон вбили ряд крепких гвоздей в крышку гроба структурализма (Н. С. Плотников, Райнер Грюбель) — для этого дом Лосева был самым под-

<sup>7</sup> См.: *Benz E.* Schelling. Werden und Wirken seines Denkens. Rhein-Verlag, Zürich — Stuttgart, 1955. S. 65

<sup>8</sup> *Ревзин Г.* Умер Владимир Бибихин. Некролог // Коммерсантъ. 14 декабря 2004: [www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=533056](http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=533056).

ходящим местом — там, в частности, шла речь и о «Диалектике мифа», и о Кассирере... И тут я подумал: до начала Первой мировой войны все писали о движении «от мифа к логосу», о «борьбе за логос», а в 1920-е годы началось движение в обратном направлении — «от логоса к мифу»! И как замечательно вписывается в него М. Хайдеггер — творец мифа о «бездомном бытии», находящем пристанище в языке...

Но если вспомнить, что, по Розанову, живое переживание «умирает» в слове, а для Тютчева «мысль изреченная есть ложь», то как-то горько становится и за это «несчастное бытие», и «несчастное сознание», его породившее... Может быть, «благую часть» избрал профессор Р. Грюбель, уже двадцать лет как изучающий наследие автора «Опавших листьев»?..

---

## «Оптика физическая» и «оптика интеллектуальная»: С. И. Вавилов и Эмиль Жебар

Что общего у Афин и Иерусалима? Что общего у французского медиевиста и русского физика?..

В 1947 г. президент Академии наук СССР Сергей Иванович Вавилов (1891–1951) поставил на полку своей библиотеки очередное приобретение — книгу французского академика Эмиля Жебара (1839–1908) «Монахи и папы»<sup>1</sup>. Спустя без малого полвека, 18 июля 1994 года, в московском букинистическом магазине ее довелось приобрести одному библиофилу из Института истории естествознания и техники, который с 1991 года носит имя С. И. Вавилова.

Не будь на титульном листе выразительной надписи «С. Вавилов, Москва, 1947 г.», а на обороте обложки — экслибриса<sup>2</sup>, притягательность этой книжки была бы куда

---

<sup>1</sup> Gebhart, Emile, *membre de l'Institut*. Moines et papes. Essai de psychologie historique. Deuxième éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1897. 307. 8 pp., 80 (11 × 17 см). Размер экслибриса 7 × 10 см. Переплет полукожаный. Можно предположить, что в магазин ее сдал сын Вавилова Виктор Сергеевич (1921–1999).

<sup>2</sup> В юношеские годы вдохнувший атмосферы «Серебряного века», С. И. Вавилов, скорее всего, уже тогда познакомился с творчеством

скромнее... Хотя Жебар и член *Института*, т.е. академик, сказать, что имя его широко известно, наверное, трудно... Как научное сочинение, «Монахи и папы» при беглом просмотре не впечатляет — практически отсутствует научный аппарат, а для беллетристики оно кажется слишком специальным...

Приобретение книги, как известно, — отнюдь не гарантия того, что она будет прочитана. Сколько неразрезанных томиков кочует из библиотеки в библиотеку на протяжении многих десятилетий! Только публикация «Дневников» С. И. Вавилова<sup>3</sup> побудила нового владельца к неспешному чтению «Монахов и пап» и открыла ему подлинные достоинства этого сочинения...

\* \* \*

Эмиль Жебар — искренний, чуждый кликушества католик, с тонким чувством юмора, великолепный стилист, психолог и большой знаток изящных искусств. В юности ему довелось близко ощутить дух Древней Греции и восточного христианства. Дело в том, что по окончании обучения в лицее родного города Нанси он поступил по француз-

---

швейцарского художника Феликса Валлотона (1864–1925), который в России приобрел особую популярность своими иллюстрациями к сборнику литературно-критических эссе Реми де Гурмона «Книга масок». Было бы смелым предположить, что свой экслибрис С. И. Вавилов заказал непосредственно у художника во время одной из своих заграничных поездок. Скорее всего, он просто заимствовал гравюру (подписанную, как обычно, инициалами F. V.), дополнив ее своим автографом.

<sup>3</sup> Вавилов С. И. «У меня талант сомневаться в том, в чем совершенно нельзя сомневаться»: Из дневников 1909–1916 гг. // Вопросы истории естествознания и техники (ВИЕТ). 2004. № 1. С. 3–17; Вавилов С. И. «Мысль об эволюции мира — единственное абсолютное, за что еще можно держаться сознанием» (Дневники 1939–1951 гг.) // ВИЕТ. 2004. № 2. С. 3–52. В дальнейшем ссылки на эту публикацию даются по дате дневниковой записи.

скую школу в Афинах, о времени обучения в которой позднее напишет проникновенные воспоминания<sup>4</sup>.

Первые работы Жебара посвящены исключительно классической античности. Это его диссертация «О различных образах Улисса у древних поэтов» (1860)<sup>5</sup>, «История поэтического чувства природы в греческой и римской античности» (1860)<sup>6</sup>, «Пракситель. Опыт истории искусства и греческого гения от эпохи Перикла до Александра [Македонского]» (1864), «Опыт о жанровой живописи в античности» (1869).

Книгой «Об Италии. Опыты критические и исторические» (1876) Жебар открыл новую тему своего творчества, посвященную религиозной жизни и культуре средних веков и Возрождения. Ей была посвящена целая серия работ, из которых назовем: «Истоки Ренессанса в Италии» (1879)<sup>7</sup>, «Новые исследования по истории иоахимизма» (1886), «Итальянский Ренессанс и философия истории» (1887), «Вокруг тиары» (1894), «Италия мистическая. История религиозного возрождения в средние века» (1890), «Флорентийские новеллисты в средние века» (1903) «Флоренция» (1906), «Сандро Боттичелли и его эпоха» (1907), «Микеланджело — скульптор и художник» (1908).

В 1877 исследование Жебара «Рабле, Ренессанс и Реформация» было отмечено премией Французской Академии.

<sup>4</sup> *Gebhart E.* Souvenirs d'un vieil Athénien. 3-me éd. Paris: Bloud & Cie, 1911.

<sup>5</sup> [*Aemilius Gebhart*] De Varia Ulyssis apud veteres poetas persona. Thesim proponebat Facultati litterarum parisiensi *Aemilius Gebhart*. Lutetiae Parisiorum: apud A. Durand, 1860, 8°, 53 p.

<sup>6</sup> В качестве некоего курьеза приходится отметить, что в фундаментальной книге Д. Морне на параллельную тему (*Mornet, Daniel.* Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre. Essai sur les rapports de la littérature et des mœurs. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1907. 573 p.) работа Э. Жебара даже не упомянута...

<sup>7</sup> Несомненно, что отчасти она явилась реакцией на знаменитую книгу Я. Буркхардта «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860), причем прежде всего со стороны религиозной.

В нем Жебар впервые попытался раскрыть мировоззрение автора «Гаргантюа и Пантагрюэля» как *религиозного скептика* и прямого предтечи вольнодумцев эпохи Просвещения. Эта точка зрения быстро завоевала широкое признание и стала своего рода *un lieu commun*... Правда, в XX веке была аргументирована и совершенно иная оценка, согласно которой Рабле — духовный преемник Эразма Роттердамского, и гомерический хохот и сальные шутки его героев — совсем не основание для вывода об апостасии медонского священника<sup>8</sup>.

Книга о Рабле стала и своего рода отправной точкой для экскурсов Жебара в эволюцию жанра героикомиического рассказа. Они оформились в книги «От Улисса до Панурга» (1902) и «От Панурга к Санчо Панса» (1911)<sup>9</sup>.

Надо еще заметить, что Жебар порой погружался и в весьма специальные социологические экскурсии, захватывавшие и правовую, и экономическую тематику. Например, ему принадлежит исследование об усыновлении, опекуновстве, легитимизации незаконных детей, коммерческом сообществе и экспроприации собственности в общественных интересах<sup>10</sup>.

Но безусловно доминируют в творчестве Жебара мотивы *античности, искусства и религии Средних веков и Ренессанса*, во многом между собой переплетающиеся... Как важный штрих следует добавить, что Жебар был страстным книголюбом и охотно участвовал в организации библиофильских изданий<sup>11</sup>. Посмертные издания его текстов также иллюстриро-

<sup>8</sup> См.: *Febvre L.* Le Problème de l'Incroyance au XVIe siècle. La Religion de Rabelais. Édition revue. Paris: Éditions Albin Michel, 1962, XXVII, 547 p.

<sup>9</sup> По-видимому, вышедшей посмертно, так как более ранних изданий в библиографиях не встречается.

<sup>10</sup> *Gebhart É.* De adoptionibus et adrogationibus. — Légitimation et reconnaissance des enfants naturels. — De la conciliation. — Société de commerce. — Expropriation pour cause d'utilité publique. Nice. 1861.

<sup>11</sup> Так, незадолго до его кончины в 120 экземплярах вышло первое иллюстрированное издание его книги «Вокруг тиары»: *Gebhart Emile.* Autour



вались известными художниками — Альфонсом Муха, Жаком Туше, Адольфом Жиральдоном, Сержем Соломко.

\* \* \*

Страстным библиофилом был и С. И. Вавилов. «У меня друзей кроме книг нет», — записывает он 9 февраля 1913. «Если бы не было книг — жить бы почти не стоило бы. Книга лучше музыки, живописи, любви и вообще жизни. Я покупаю книги без удержу, иногда даже страшно становится и грустно»<sup>12</sup>. «Книги, замечательные книги, — пишет он в своем дневнике 13 мая 1945 г. — Как жаль, что с ними, умирая, придется расстаться». «Охота за книжками» его нравственно *поддерживает*, чтением их он порой просто *спасается*<sup>13</sup>. В апреле 1950-го он погружается в чтение специфически библиофильского издания — *Uzanne, Octave* (1852–1931). *Caprices d'un bibliophile*. Paris, 1878. 8<sup>o</sup>.<sup>14</sup>

31 декабря 1946 он ходит «по коммиссионным и книжным лавкам». Возможно, как раз тогда или чуть позднее ему попались «Монахи и папы»...

---

d'une Tiare. 1075–1085. Paris, Louis Conard, 1908. В том же году тиражом 350 экз. вышел его этюд «Последняя ночь Иуды» с иллюстрациями Гастона Буссье (*La Dernière nuit de Judas. Eaux-fortes en couleurs, au gerépage par Gaston Bussière*. Paris: Ferroud, 1908). Годом ранее тиражом 300 экз. вышло роскошное издание его исследования о Боттичелли (*Sandro Botticelli et son Époque*. Paris: Goupil and Cie; Manzi, Joyant and Cie. 1907). В 1906 г. появились с его предисловием «Эклоги» Вергилия, иллюстрированные Адольфом Жиральдоном, форматом в большую четверку, тиражом 301 экз. (*Virgile. Les Églogues*. Paris: Plon-Nourrit & Cie. 1906.).

<sup>12</sup> 16 июня 1914.

<sup>13</sup> 23 марта 1941, 6 июля 1943.

<sup>14</sup> ВИЕТ. 2004. №2. С. 48. В данной публикации (или в оригинале?) инициал автора отражен неверно. В оформлении одной из книг этого автора участвовал А. Жиральдон (*Uzanne O. La reliure moderne: artistique et fantaisiste; illustrations reproduites d'après les originaux par P. Albert-Dujardin et dessins allegoriques de J. Adeline, G. Fraipont, A. Giralton*. Paris: Edouard Rouveyre, 1887), иллюстрировавший также книги Жебара.

Что мог знать С. И. Вавилов о Жебаре к моменту приобретения книги? Возможно, раньше он встречал русские переводы книг «Сандро Боттичелли»<sup>15</sup> и «Мистическая Италия»<sup>16</sup>, но не менее вероятно, что его просто интересовала сама тема, без какой-либо связи с автором... Религиозные интересы были совсем не чужды президенту АН СССР. И они, как и у французского академика, находились в неразрывной связи с *искусством*, эстетическими переживаниями...

«Красота, старина, наука, религия — общая у них тайна», — записал Вавилов еще 22 октября 1916 года.

В книге Жебара «Монахи и папы», вышедшей первым изданием в 1896-м, четыре очерка. Первый, «Душа монаха в 1000-м году», посвящен автору хроник, «летописцу» Раулю Глаберу — не особенно оригинальному, а именно *типичному*. У него почти на каждой странице Жебар находит «бессознательное манихейство»<sup>17</sup>, параллельное действие Бога и Сатаны»<sup>18</sup>, «интеллектуальную болезнь», которая была своего рода «эпидемией»...

«Средние века, — пишет Э. Жебар, — опьяненные сверхъестественным, применяли к видению вещей весьма своеобразную *интеллектуальную оптику* (выделено мной. — Н. Г.). Чрезмерная озабоченность чудесным, игнорирование всякого экспериментального закона, нездоровое искание тайны, эта вера, что достижимый чувствами объект есть образ или знак, угроза или обещание, что видимое имеет смысл только соразмерно невидимому, которое оно покрывает ву-

<sup>15</sup> Жебар Э. Сандро Боттичелли. Биография-характеристика / Пер. с фр. В. А. Ляцкой. С 8-ю рисунками СПб. 1911.

<sup>16</sup> Жебар, Э. Мистическая Италия. Очерк из истории возрождения религии в средних веках. Пер. с фр. СПб: Типография А. Пороховщикова, 1900. (Переиздана в 1997 г. в Томске).

<sup>17</sup> Любопытно привести здесь устное высказывание одного современного церковного ученого, профессора-архимандрита Н.: «Церковь осудила манихейство, но в себе самой его до конца не преодолела».

<sup>18</sup> Gebhart, E. Moines et papes. P. 26.

алью, непроницаемой для черни, но прозрачной для очей докторов или святых, все эти эксцессы идеализма исказили тогда инструмент познания, и следствие этого извращения проявилось в злоупотреблении символом у наиболее утонченных мастеров схоластики, поэзии и искусства»<sup>19</sup>.

Образ «интеллектуальной оптики», конечно, не мог ускользнуть от внимания директора *Оптического института*. Он внимательно читал эти страницы, и, можно полагать, в целом разделял их пафос, который, однако, ошибочно было бы толковать как отвержение *всякой* мистики и *всякого* символизма.

И самому С. И. Вавилову отнюдь не чужды были «отголоски» средневекового умонастроения, посещающие и самых *трезвых* верующих, и даже мнящих себя вовсе *безрелигиозными*. В его дневниках неоднократно встречаются размышления о собственных снах, видениях наяву. Можно считать их аберрацией «интеллектуальной оптики», но невозможно игнорировать.

Так, лейтмотив дневниковой записи от 3 апреля 1940 г. — «мистика чисел», «странный, эволюционировавший до Бога человек, которого можно уничтожить без следа гриппом»; 18 ноября того же года в своем отражении в стекле он узнает брата Николая — «словно привидение», и это оказывается «страшно»; 29 августа 1941 «во сне видел Николая, исхудавшего, с рубцами запекшейся крови»; 7 октября 1945 ему видится во сне «живой Николай, появившийся в Академии»<sup>20</sup>; 21 ноября его занимает «странная двойная жизнь» — во сне и наяву, и «две памяти»; 18 мая 1940 в поезде он «первый раз в жизни видел музыкальный сон».

По воспоминаниям жены С. И. Вавилова, «музыкальные сны» он видел часто<sup>21</sup>. И сны эти, несомненно, носили религиозно-мистический характер.

<sup>19</sup> Ibid. P. 29.

<sup>20</sup> ВИЕТ. 2004. № 2. С 5, 7, 30.

<sup>21</sup> Там же. С. 47.

С музыкой в его сознании связывается подлинное религиозное призвание человека, она — как бы голос Самого Творца: «Первый раз за последний месяц, — записывает он 30 августа 1941 г., — по радио слышу: настоящая музыка Моцарта, и сразу обретается человеческое достоинство»<sup>22</sup>. О баховском концерте сказано совершенно откровенно: «Концерт органнй Баха (Гедике). Словно голос Бога»<sup>23</sup>. —

Вспоминаются невольно «Дневники» В. А. Жуковско-го, в которых есть такие слова: «Я назвал бы каждое прекрасное чувство, каждую высокую, сердцем внушенную, мысль — *Богом!* Не Он ли говорит в них душе человеческой: *Я здесь!* и как в такую минуту не отвечать ему: *верую, Господи!*»<sup>24</sup>.

Музыка для Вавилова — иное измерение бытия. 2 февраля 1944 он в Большом театре, где давали «Иоланту» и «Шопениану», и придя домой записывает: «Словно заглянул в четвертое измерение [...] Искреннее, совсем не фальшивое, доходящее до душевного дна — только музыка». 18 ноября 1945 по поводу органного концерта Гедике повторяет: «Совсем другое измерение».

Эти отголоски и симптомы мистических и религиозно-эстетических переживаний С. И. Вавилова нуждаются еще в дополнениях и уточнениях. В них есть несомненные отражения тех явлений средневекового мировосприятия, которые занимали внимание Э. Жебара, но сводить их к фанатизму и мракобесию было бы по меньшей мере странно.

Но возвратимся к книге «Монахи и папы». Эмиль Жебар, вслед за хронистом Раулем Глабером, только в иной тональности, в качестве некоторого противовеса средневековой эпидемии «идеализма» и «интеллектуальных aberrаций» отметил *секту*, которая состояла из «образованных, неве-

<sup>22</sup> ВИЕТ. 2004. № 2. С. 11.

<sup>23</sup> Там же. С. 14.

<sup>24</sup> *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений и писем. Т. XIII. М., 2004. С. 133.

рующих, приверженцев Империи, врагов папы». Ее метрополией была *Флоренция*... Глабер определял идеологию этой секты как «ересь Эпикура»...

«Во времена великих битв между гвельфами и гибеллинами, при гогенштауфенах и до Бонифация VIII, — пишет Э. Жебар, — эпикуреизм был воинственной доктриной — событие, которого вовсе не предвидел Эпикур; разные Фаринаты<sup>25</sup> и Кавальканти<sup>26</sup> сражались против Церкви, глумясь над адом, доходя даже, если верить Бенвенуто д'Имола<sup>27</sup>, до крайнего атеизма»<sup>28</sup>.

Весь этот абзац на стр. 47 принадлежавшего С. И. Вавилу экземпляра книги отчеркнут теми же чернилами, какими сделана и владельческая запись на титульном листе... Именно в этом, юбилейном 1947 году выйдет в издательстве АН СССР при прямом участии и с послесловием С. И. Вавилова издание поэмы Лукреция «О природе вещей», а в Приложении к нему — «Письма» Эпикура...

Что же, отнести на таком основании Э. Жебара и С. И. Вавилова к эпикурейцам?

Но они ни в коей мере не были *атеистами*, и не могли видеть материнское гнездо безбожия в обожаемой обоими *Флоренции*... Эпикуреизм являлся для них необходимым противовесом, противоядием аберрациям умозрения, своеобразной рихтовкой «интеллектуальной оптики».

В отношении католика Э. Жебара аргументы в данном случае излишни. Но и что касается Вавилова, достаточно привести слова из его дневника, записанные после посе-

<sup>25</sup> Фарината дельи Уберти († 1266) — глава флорентийских гибеллинов, т. е. сторонников империи. В 1283 г. судом инквизиции «подражатель Эпикура» Фарината посмертно осужден как еретик.

<sup>26</sup> Кавальканти, Гвидо (1259–1300), основатель «сладостного нового стиля» в итальянской поэзии, философ.

<sup>27</sup> Рамбальди де Имола (Rambaldi de Imola), Бенвенуто деи (1338–1390) — итальянский историк, один из первых исследователей и комментаторов «Божественной комедии» Данте.

<sup>28</sup> *Gebhart E. Moines et papes*. P. 46–47.

щения площади в Ленинграде, где помещался институт его брата Николая: «Если бы в эти стены вновь вселить душу и Бога, — все было бы понятно. Сейчас нет. Призрачный, внутренне противоречивый организм — “материалистический призрак”. Ходил около квартиры, в ней еще не был. Жутко. Где же дом? Смотрю — почти воскресение из мертвых»<sup>29</sup>.

Однако выводы о религиозном умонастроении С. И. Вавилова — впереди. В них не последнее место будет занимать *Флоренция...*

Родина Данте запала ему в душу с 20 лет<sup>30</sup>. Вавилону позднее даже казалось, что «больше всего» он «сделал бы, вероятно, где-нибудь во Флоренции среди книг, старины и благородной красоты»<sup>31</sup>. В 1910 он, возможно, и не знал, что этот город был центром «эпикурейской ереси»... Вавилону вообще очень хотелось пожить той жизнью, которая суждена была автору «Монахов и пап» и монографии о Флоренции<sup>32</sup>.

Флоренция обоим ученым казалась не только центром интеллектуальной трезвости, но и своего рода символом *религии творчества*, раскрытия смысла живой веры...

Самой тяжелой болезнью, аберрацией «интеллектуальной оптики» средневековья, согласно Эмилю Жебару, было «затмение самого человеческого ума», историю которого проследил в своей хронике Рауль Глабер, «не подозревая, что сам оказался ее наиболее жалкой жертвой»<sup>33</sup>.

Церковной альтернативой Глаберу у Жебара выступает образованный монах Герберт, будущий папа Сильвестр II (999—1003). Человек широко образованный, чуждый как мистицизма, так и папистических амбиций, он намеревал-

<sup>29</sup> 20 мая 1944.

<sup>30</sup> 15 августа 1910.

<sup>31</sup> 28 апреля 1945.

<sup>32</sup> *Gebhart E.* Florence. Paris: H. Laurens, 1906. 160 pp., ill.

<sup>33</sup> *Gebhart E.* Moines et papes. P. 8.

ся в союзе с Оттоном III, в котором видел «нового Константина», создать универсальное христианское государство. Многие современники считали его «колдуном»...

«В нем, — отмечает Жебар, — вера и философская мудрость никогда не сталкиваются, стоик и книжник не доучает вопросами епископу, поскольку он включен в простосердечную традицию Отцов, с таким милым изяществом примирявших Символ Веры и права мысли. Он неустанно перечитывает Боэция, Сенеку и Цицерона, и иногда, сам того не ведая, наталкивается на Эпикура, о котором ничего не знал»<sup>34</sup>.

Итак, некая доля *эпикурейской закваски* была и у папы Сильвестра II, который в свое время занимался под руководством арабских ученых математическими и техническими науками. И он оказывается своего рода общим духовным пращуром Э. Жебара и С. И. Вавилова...

\* \* \*

Религиозное мирозерцание С. И. Вавилова, как уже нетрудно догадаться, испытывает притяжение двух различных полюсов. С одной стороны — это мистические видения, переживания общения с иным миром или иным измерением, с другой — эпикурейское трезвение и созерцательность.

Созерцательность — вообще наиболее привлекательная сторона в эпикуреизме, и не случайно так охотно порой цитировали Лукреция христианские авторы, начиная с Лактанция. Для Рабана Мавра (XIX–XX века) автор «О природе вещей» — авторитет в области космологии. Своеобразный эпикурейский *квиеизм* никак не тождествен *гедонизму*, но скорее может сближаться со *стоицизмом*.

Наряду с *созерцательностью*, как жизненный идеал перед С. И. Вавиловым стояла его прямая противоположность — *творчество*. «Созерцание и творчество — два для меня неиз-

<sup>34</sup> Ibid. P. 60.

бежных слова», — записывает он 1 января 1916. Так между почти стоической созерцательностью и творческими порывами осуществляется религиозное самоопределение его личности.

На отдельных страницах дневника он пишет, что ему «хочется тихой, быстрой и незаметной смерти»<sup>35</sup>, отмечает у себя «полное замирание желания жить», мечтает о «незаметном переходе в небытие»<sup>36</sup>; говорит, что «надо тихо жить и тихо умирать»<sup>37</sup>. Последняя запись, за четыре дня до кончины, о музыке Генделя (т. е. «ином измерении») и тихой смерти...

В подобных состояниях он исповедует подлинно христианское *смирение*: «Постепенно исчезает самолюбие и эгоизм. Безо всякого удивления, безошибочно угадываю и вижу эгоизм окружающих, желание меня «использовать», и к этому эгоизму отношусь совершенно снисходительно, как к биологической неизбежности»<sup>38</sup>.

Но наряду с созерцательностью и квиетизмом С. И. Вавилова постоянно посещают деятельные, творческие импульсы, игнорирование которых он вменяет себе в *грех*: он переживает «ощущение грешника, не выполнившего главное»<sup>39</sup>. Утрата творческого состояния для него равна потере достоинства богоподобной личности, когда «из субъекта» он становится «объектом»<sup>40</sup> или «предметом неодушевленным»<sup>41</sup>, «превращается «из человека в предмет»<sup>42</sup>. Тогда он спохватывается: «где же моя душа?»<sup>43</sup>.

Творчество для Вавилова и есть *путь спасения души*. «Может спасти только научное творчество», — записывает он

<sup>35</sup> 6 июля 1943.

<sup>36</sup> 14 ноября и 12 декабря 1943.

<sup>37</sup> 27 сентября 1950.

<sup>38</sup> 20 ноября 1940.

<sup>39</sup> 2 февраля 1944.

<sup>40</sup> 10 марта 1940.

<sup>41</sup> 18 сентября 1940.

<sup>42</sup> 3 июня 1945.

<sup>43</sup> 9 мая 1946.



24 марта 1946. Это — одна из его излюбленных, стержневых тем. 6 января 1915 Сергей Иванович вносит в дневник: «О чем прошу Бога? Прежде всего о научном вдохновении».

Надо заметить, что *идеал* науки С. И. Вавилов видел именно в бескорыстном, никак не опосредствованном формальными достижениями творчестве. Образцом ему казалась Мария Кюри: «полная незаинтересованность во внешнем успехе, умение отгородиться от этого успеха и удовлетворенность в себе самой»<sup>44</sup>. Именно отсюда порой прорывающееся у Вавилова разочарование даже в науке из-за ее подчиненности утилитарным задачам. «У науки, конечно, только практические цели, и в конце концов бессмысленен спор об “основах”. Руки опускаются. Город с его домами, памятниками, петербургскою красотой кажется гробом по-вапленным, а люди — мертвецами, еще не успевшими залезть в гробы»<sup>45</sup>. И — «неужели горилла с урановой бомбой?»<sup>46</sup>.

Только воспоминания о произведениях искусства, поэзии приносят ему «тихую радость и удовлетворенность»<sup>47</sup>.

Из немногих «богословских» рассуждений С. И. Вавилова надо остановиться, пожалуй, только на одном — о божественности *разума*. «Снова мысль о человеке, — пишет он, — становящемся богом благодаря разуму своему. Но это, пожалуй, настоящее единственное доказательство бытия Божьего»<sup>48</sup>. Поспешные эволюционистские выводы из этого тезиса сразу покажутся наивными, если вспомнить, что согласно Фоме Аквинскому «мышление Бога есть его сущность» (*Summa contra gentiles*, I, 45)<sup>49</sup>...

---

<sup>44</sup> 8 июля 1939.

<sup>45</sup> 14 августа 1940.

<sup>46</sup> 7 августа 1945.

<sup>47</sup> 26 марта 1940.

<sup>48</sup> 13 августа 1945.

<sup>49</sup> *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. Кн. I. Пер. Т. Ю. Бородай. М., 2004. С. 217.

В христианской религии в сфере внимания С. И. Вавилова, несомненно, периодически оказываются внешние обрядово-календарные мотивы, само упоминание которых служит для него знаком прикосновения к глубочайшей тайне бытия, отчасти и данью памяти матери. Так, 18 января 1943 г. в Йошкар-Оле он записывает: «Сегодня крещенский сочельник». Запись 29 апреля 1945 г. помечена указанием: «Вербное воскресенье». В ней знаменательные, хотя и не до конца внятные слова: «“Пивзавод” на месте собора, восстановленная церковь на здании со сломанной маковкой.... Все-таки, вероятно, Й[ошкар] — О[ла] спасла»<sup>50</sup>.

Вавилов сознавался, что в нем живет большое «историческое» чувство, которому он не находил разумного оправдания, и все равно любил «архивы, старые книги, старые вещи, воспоминания. Как будто бы это большое»<sup>51</sup>. А это ведь и в самом деле *большое*, только в ином, религиозном измерении, в которое научилась проникать музыка, но до которого еще не развился вполне «научный разум»...

\* \* \*

Тему «оптики физической» и «оптики интеллектуальной» вполне логично можно было продолжить сравнением взглядов свящ. Павла Флоренского, автора «Обратной перспективы», и академика Б. В. Раушенбаха. Оно напрашивалось уже в середине 1970-х, когда Борис Викторович начал выступать со своими докладами и статьями о пространственных построениях в древнерусской живописи.

Однажды на семинаре акад. Б. А. Рыбакова по древнерусской культуре один историк науки, быть может, несколько прямолинейно, задал Раушенбаху вопрос: считает ли он, что *всякое зрение уже есть умо-зрение?* Ответ, понятное дело, был уклончивым («я занимаюсь только математической стороной вопроса»), поскольку ни в малейшую конфронта-

---

<sup>50</sup> 29 апреля 1945.

<sup>51</sup> 1 января 1945.

цию с официальной идеологией Раушенбах не хотел ввязываться.

Спустя лет пятнадцать мы встретились с ним на лекции в Московской духовной академии. Тогда он сказал, что является кальвинистом... На обратном пути из Загорска в Москву мы долго говорили о русской религиозной философии... И тем не менее, было удивительно читать в «Постскриптум'е» Б. В. Раушенбаха о его переходе в православие через *повторное* крещение<sup>52</sup>, и вновь сказать себе: какая многоплановая, многомерная это проблема: «оптика физическая» и «оптика интеллектуальная»... Хотя первая в конечном счете все-таки остается не чем иным, как квантитативным и обезличенным сегментом второй...

2006

---

<sup>52</sup> Раушенбах Б. В. P. S. Постскриптум. М. : Пашков Дом, 1999. С. 113.

---

## Русская философская симфония<sup>1</sup>

Я не умел постигнуть жизни смысла

*П. А. Вяземский*

Древняя Русь не знала вопроса о смысле жизни. «Человек, яко трава дние его» (Пс. 102, 15) — краткий миг на пороге Вечности. Чаяние будущего века неудержимо влекло в монастыри и паломнические странствия, побуждало вкладывать целые состояния в созидание и благоукрашение храмов, налагать на себя обеты. Спасти для Вечности свою бессмертную душу, не попуская ее расточаться на призрачные соблазны, поработаться животным страстям, и всячески стараясь «прилепиться Богу», — такими смысловыми лучами возгревалось древнерусское благочестие.

О сохранении веросознания и спасении души имело попечение все общество, в котором не столь уж жестко разделялись светская и духовная власть. Законодательство с удивительным бесстрашием исчисляет «пени» за самые разнообразные грехи — почти так же, как и на средневековом христианском Западе. Однако западная схоластика в своем внешне юридическом понимании дела спасения

---

<sup>1</sup> Предисловие к антологии «Смысл жизни» (1994).

зашла очень далеко. Были изобретены учение о чистилище, о «сверхдолжных» заслугах праведников, пущены в ход индульгенции... На Руси эта «рыночная сотериология» не привилась, но тем не менее забота о *средствах спасения*, в первую очередь о формах благочестия, нередко затмевала разумение самого содержания, смысла веры.

Избежать подобного искушения было нелегко, ибо само по себе мышление в категориях *цели* и *средства* есть не более чем катехизический компромисс и реликт языческого любомудрия. — *Делание о Христе* есть делание *ради* Христа и *со* Христом, — цель и средство в нем неразличимы. Поэтому-то «могущему вместить» и сказано, что верующий во Христа «не судится, а неверующий уже осужден» (Ин. 3, 18)...

В XVII в. *бес благочестия* расколол Русскую Церковь. Бес восторжествовал, ибо не был во время распознан: ослабло и померкло веросознание, делание о Христе закоснело в обряде. А вражий сын куда как благочестив — и крестится истово, и поклоны кладет по писанному, а паче всего преуспевает в *учительстве*.

Он ли надоумил Петра Великого взять на себя дело спасения христианских душ и сохранения вероучения или был тут особый Божий Промысел — судить не нам. Во всяком случае, Святейший Правительствующий Синод в качестве одного из государственных департаментов стал решительно и последовательно искоренять самостоятельность церковного организма, установив бюрократические порядки, которые столетием раньше нельзя было представить даже в кошмарном сне. Православное благочестие стало предметом общей заботы духовенства и «приказа тайных дел».

Можно спорить, насколько околоточный надзиратель предпочтительнее римской инквизиции, но богословски надо либо открыто встать на сторону бл. Августина — за внешнее принуждение к делу спасения, либо, признав «самовластие» человека, дать возможность осуществиться его свободному произволению, подавая примеры («обра-

зы») конкретного богомудрого делания и выправляя катехизическое красноречие по третьей заповеди...

Через латинские учебники и синодальную церковность Россия была увлечена на первый путь, и ностальгия по нему — тревожный показатель помутненности современного веросознания. Но болезнует оно уже не одно столетие.

Во второй половине прошлого века недуг проявил себя в полную силу. Показательны для той поры не столько даже поднявшие голову нигилисты и материалисты и не трагический протест оставившего монашеский чин А. М. Бухарева, сколько умножение тех, кто, по слову поэта, «Жил, не заботившись проведать жизни цель, / И умер, не узнав, зачем он умирает»<sup>2</sup>. Церковная риторика несла печать самодовлеющей завершенности — и до сердец доходила плохо, тем более до умов. Ощущение утраты смыслового отвеса увеличивало размах маятника поэтических вопрошаний и приговоров: от старого как мир скептицизма —

... Как знать, зачем пришли мы?  
Зачем уходим мы? На всем лежит покров —  
*(П. А. Вяземский)*

до вычурно-театрального мироотвержения:

И так как жизнь не понял ни один,  
И так как смысла я ее не знаю, —  
Всю смену дней, всю красочность картин,  
Всю роскошь солнц и лун — я проклиною.  
*(К. Д. Бальмонт)*

Последнее — прямой поэтический вызов философскому сознанию, требующий построения тео- и космодицеи. Нельзя не почувствовать его связи со знаменитыми рассуждениями Ивана Карамазова, мир Божий принимать

<sup>2</sup> *Вяземский П. А. Мудрец или лентяй... (1875).*

отказавшегося... Вопрос о смысле жизни, осмысление личного бытия во вселенской перспективе, и уразумение целокупной гармонии мира в ее отношении к Творцу, — задачи взаимосвязанные, и притом таящие некоторый рационалистический привкус. Не случайно проблемы теодицеи впервые ставятся на Западе.

И над смыслом жизни в России начинают задумываться в процессе все усиливающегося *западного* влияния, но сам вопрос характерен именно для *русской философии*, ибо в европейских языках нельзя даже указать точного соответствия русскому смыслу. СЪМЫСЛ есть со-мысль, сопряжение мыслей, диалектическое равновесие умных энергий.

Как не повторить старый тезис: падение редуцированных гласных в древнерусском языке повлекло за собой затемнение и утрату смысла съмысла<sup>3</sup>... Немецкое Sinn, французское sens, английское sense ориентированы более чувственно, тогда как структурно родственные смыслу Begriff, conception несут видимый рационалистический оттенок. —

Смысл же есть порождение того цело-мудрия, которое не ведает распада на чувственное и рациональное, которое Полноту Смысла со-относит с образом, иконой Полноты Жизни. Икона прежде и давала ясный, наглядный ответ на вопрос о смысле жизни, но лики святых потемнели — не только от времени, и восстанавливать хранимое ими веросознание пришлось не без помощи поздних уроков Реформации — германской философии, которая уже вынуждена была противостоять крайностям секуляризации.

Если рассудить спокойно и непредвзято, эта зависимость от протестантской рефлексии не только не удивительна, но вполне закономерна. Протестантизм ведь как раз и вырос

---

<sup>3</sup> Логико-семантический и историко-философский контекст этого тезиса рассмотрен мною в статье «Антитетика в концептуальных системах» (Системные исследования. Ежегодник 1976. М. : Наука, 1977. С. 239–248).

в борьбе за *смысл религиозной жизни* против теократического насилия, ханжеской схоластики и фарисейского благочестия. И если протестантские решения для православного сознания далеко не всегда приемлемы, это не означает, что ему чужды и безразличны вызвавшие их *вопросы*...

Крайности секуляризма выразились на западе в повсеместном утверждении идеала *практической полезности*. Утилитарным принципам исподволь стали подчинять и мораль, и философию природы, и даже эстетику. Это вызвало протест уже у Канта, который в своей этике настаивал на том, что человек не может рассматриваться в качестве средства для достижения каких бы то ни было целей, а в эстетике доказывал независимость суждений вкуса от практических интересов. — Нетрудно заметить, что критику утилитарной доктрины он ведет прежде всего по линии логических основ целеполагающего мышления — категорий *средства* и *цели*. И определяя красоту как целесообразность без цели, он выступает не только против утилитаризма, но и внутренне связанных с ним рационализма и имманентизма. — Спасти мир как целое может только «бесполезная», рассудочно непостижимая, премирная красота...

У Достоевского, разумеется, нет прямой связи с кантовской философией, но через немецких романтиков и Шеллинга, вдохновлявших старших славянофилов и Аполлона Григорьева, он не мог не воспринять пафоса религиозно-эстетического трансцендентализма<sup>4</sup>.

Тема смысла жизни затрагивается Достоевским в знаменитом разговоре Ивана Карамазова с Алешей, хотя лишь попутно, в связи с трагическими антитезами нравственного миропорядка, подводящими к проблеме теодицеи. «Итак, — говорит Иван, — принимаю Бога, и не толь-

<sup>4</sup> Кое-какие сопоставления намечены в книге Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант» (М.: Изд-во АН СССР, 1963), но тема им трактована очень узко.



ко с охотой, но, мало того, принимаю и премудрость его, и цель его, нам совершенно уже неизвестные, верую в порядок, в *смысл жизни* (курсив мой. — *Н. Г.*), верую в вечную гармонию...», но «мира-то божьего не принимаю и не могу согласиться принять». Не принимает Иван Карамазов и идеи «строительной жертвы», «бархатной революции», созидающей всеобщее счастье и гармонию на крови и страданиях одного маленького существа. — Здесь вновь не обойти кантовской реминисценции: человек не может рассматриваться только как средство, ибо «разумное естество существует как цель сама по себе» («Основы метафизики нравственности», 1785)<sup>5</sup>.

В религиозно-философском осмыслении творчества Достоевского безусловно первенствовал *Василий Васильевич Розанов* (1856–1919), мистически утвердивший свои права на духовное преемство браком с женщиной, которая некогда была «одна плоть» с творцом «Братьев Карамазовых»...

Статья В. В. Розанова «Цель человеческой жизни» (1892)<sup>6</sup> положила начало серии выступлений русских мыслителей, посвященных этой теме. Работа над статьей почти совпала по времени с написанием книги «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского», в которой цель человеческой жизни определена В. В. Розановым так: «Истина, добро и свобода суть главные и постоянные идеалы, к осуществлению которых направляется человеческая природа в главных элементах своих — разуме, чувстве и воле»<sup>7</sup>.

Подобная точка зрения изложена и в его статье о цели человеческой жизни. Весьма ощутимо здесь стремление связать вопрос о смысле жизни с философской антропологией, к чему тяготел и Ф. М. Достоевский, но в целом не положи-

<sup>5</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 270.

<sup>6</sup> Розанов В. В. Цель человеческой жизни // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 14. С. 136–164; Кн. 15. С. 1–31.

<sup>7</sup> Розанов В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского. Изд. 3-е. СПб., 1906. С. 177.

тельные идеалы, смущающие своей абстрактностью и внешним сходством с девизами Великой Французской революции, составляют главное достоинство этого труда. Гораздо более убедительной выглядит критика утилитарной трактовки смысла жизни, и не случайно выводы В. В. Розанова найдут понимание у большинства авторов, которые будут писать на данную тему после него.

Близость В. В. Розанова к Канту, которого он, в отличие от Достоевского, должен был изучать непосредственно, хотя бы во время работы над книгой «О понимании» (1886), проявляется не только в критике утилитаризма, но и в этических взглядах, принципах персоналистического мировоззрения и даже, как это ни покажется неожиданным, в некотором общем эмоциональном настрое.

Приближение к осуществлению индивидуальной цели жизни Розанов связывает с субъективным переживанием *радости*. Но ведь и Кант в своей «Этической аскетике» называет важнейшими чертами нравственного идеала «веселое настроение», «всегда радостный дух»<sup>8</sup>. Конечно, в русле христианской традиции, ставящей в грех уныние, подобный консенсус вполне естествен, но, поскольку, говоря словами А. М. Бухарева, «вкралось незаметно к нам какое-то духовно-рабское и мраколюбивое направление самой веры и благочестия»<sup>9</sup>, нелишне вспомнить и стихи псалма: «Работайте Господеви в веселии, внидите пред ним в радости» (Пс. 99, 2).

В марте 1895 г. с публичной лекцией о смысле жизни выступил крупнейший русский богослов, профессор Казанской духовной академии *Виктор Иванович Несмелов* (1863–1937)<sup>10</sup>, в центре научных интересов которого была религиозно-философская антропология. Он поставил сво-

<sup>8</sup> *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 429–431.

<sup>9</sup> *Бухарев А. М.* О соборных апостольских посланиях // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972. С. 149.

<sup>10</sup> *Несмелов В.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения. Казань, 1895.

ей задачей раскрыть сущность христианской веры исходя из последовательного анализа человеческой личности, и в первую очередь — ее сознания.

Согласно Несмелову, сознание представляет собой непрерывный творческий процесс формации психических явлений, а его смысловым центром, связующим началом этих явлений выступает *я*, которое следует отличать от понятия *личности*. *Я* — только феноменально, личность — субстанциальна, иррациональна, богоподобна. В актах самосознания *я* может отождествлять себя как со свободной самосущей личностью, так и с несвободным бранным телом, подчиненным законам природной необходимости.

Каждый человек знает, что он, с одной стороны, *свободен* — и в этом смысле *богоподобен*, и одновременно, что он *зависим* — как существо *сотворенное*. У Державина сказано предельно точно:

Я телом в прахе истлеваю,  
Умом громам повелеваю,  
Я царь — я раб, я червь — я Бог!  
Но будучи я столь чудесен,  
Отколе произошел — безвестен,  
А сам собой я быть не мог.  
Твое создание я, Создатель!  
Твоей премудрости я тварь.  
Источник жизни, благ податель.  
Душа души моей и царь!

Образ Божий присутствует в каждом индивидуальном сознании, но не каждое сознание возвышается до понимания того, что без реального существования Бога *никакое* сознание не было бы возможно. Философия способна лишь обнажить трагическую противоречивость человеческого сознания; разрешение же этого противоречия возможно только в свете Божественного Откровения о человеке как образе и подобии своего Творца.

Ключ к постижению тайны человека и смысла его жизни — в уяснении сущности первородного греха и избрании открытого Евангелием узкого пути в небесное царство (Мф. 7, 13–14).

По ходу своих рассуждений Несмелов последовательно разоблачает все мнимые решения проблемы смысла жизни и в первую очередь широко распространенный тезис об отвлеченном *благ*е как идеальной цели общественного и индивидуального бытия. Тезис этот выдвигали все утописты, начиная с Платона, и все они, вплоть до самого последнего времени, готовы были принести на алтарь безликого божества не одну человеческую жертву. Ясное уразумение *богopodobия* каждой личности совершенно исключает такую возможность.

Философски последовательная и строгая, статья В. И. Несмелова заметно акцентирует *трансцендентность* жизненной цели и смысла, но в целом она несколько не разногласит с идеями В. В. Розанова, а лишь развивает и уточняет общие для обоих мыслителей позиции.

По-видимому, проблема смысла жизни в середине 1890-х гг. буквально носилась в воздухе, ибо почти тотчас за Несмеловым к ней практически одновременно обращаются Вл. С. Соловьев и А. И. Введенский.

В 1896 г. в 12-м номере «Книжек Недели» Вл. Соловьев напечатал статью «Нравственный смысл жизни», которая позднее превратилась в предисловие к 1-му изданию «Оправдания добра» (1898). Вывод Вл. Соловьева по сравнению с трудами его предшественников не представляет чего-то существенно нового. «Нравственный смысл жизни, — пишет он, — первоначально определяется самим добром, доступным нам внутренне через нашу совесть и разум, поскольку эти *внутренние* формы добра освобождены нравственным подвигом от рабства страстям и от ограниченности личного и коллективного себялюбия»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Цит. по: Соловьев Вл. Соч. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 96.

Коротко говоря, Вл. Соловьев достаточно откровенно при-  
мыкает здесь к Канту, видя свою задачу главным образом в том,  
чтобы раскрыть «всеединство» добра и тем самым дать ему спе-  
кулятивное оправдание. Поскольку же Добру в определениях  
Вл. Соловьева явно приписываются свойства Божества, его  
«оправдание» необходимо принимает черты *теодицеи*.

Весной того же 1896 г. с публичной лекцией о смысле жизни  
выступил известный философ-неокантианец *Александр  
Иванович Введенский* (1856–1925)<sup>12</sup>. Отличительной чертой  
его исследования является строгая логическая обработка  
понятий и нравственная принудительность выводов. Рели-  
гиозное решение вопроса у Введенского — не предпосылка,  
а неизбежный итог исследования. В. В. Зеньковский спра-  
ведливо замечает, что Введенский, идя «вслед за Кантом,  
«открывает широкий простор вере», лишь бы она не выда-  
вала себя за знание»<sup>13</sup>.

А. И. Введенский сознательно воздерживается от ответа  
на вопрос о смысле жизни, ограничиваясь доказательством  
тезиса, что сама его постановка возможна только в случае  
признания бессмертия души или продолжения личного суще-  
ствования за пределами земного бытия. Полнота смысла до-  
стигается только соотносением с безусловным трансцендент-  
ным началом, подлинным Источником и Полнотой Жизни.

Пытаясь возражать Введенскому в рецензии на его кни-  
гу, Ю. И. Айхенвальд усматривает противоречие в попытке  
«найти смысл жизни вне жизни»: ибо, «если бессмертие —  
абсолютно-ценная цель, то это значит, что жизнь — абсо-  
лютно-ценная цель», и неправомерно разделять «единую,  
сплошную жизнь на земную и загробную»<sup>14</sup>. Совершенно

<sup>12</sup> *Введенский А.* Условия допустимости веры в смысл жизни. СПб., 1896.

<sup>13</sup> *Зеньковский В. В.*, прот. История русской философии. Т. П. Париж, 1989. С. 225.

<sup>14</sup> *Айхенвальд Ю.* [Рец.:]. Александр Введенский. Условие допустимости веры в смысл жизни. С.-Петербург, 1896, 33 стр. // Вопросы философии и психологии. 1896, кн. 36 (I). С. 168.

очевидно, что Айхенвальд не только не приемлет христианского понимания жизни как абсолютно-ценной цели (ср.: Ин. I, 4; Ин. II, 25; Фил. I, 21 и др.), но и вообще разделения имманентного и трансцендентного. Посюсторонний идеал «всеобщего счастья», единодушно отвергнутый русскими критиками утопизма, кажется ему достаточным, чтобы считать жизнь осмысленной... Позднее подобную точку зрения станет отстаивать Р. В. Иванов-Разумник.

Можно полагать, что дискуссии о смысле жизни в русской периодике оказали влияние на замысел масштабного сочинения профессора Московской духовной академии *Михаила Михайловича Тареева* (1866–1934) «Цель и смысл жизни»<sup>15</sup>.

М. М. Тареев, безусловно, использует выводы и частично повторяет доводы своих предшественников. В критике утилитаризма и эвдемонизма он очень близок к В. В. Розанову и прямо ссылается на него; ощутимо также его знакомство с «Оправданием добра» Вл. Соловьева. Более определенно, чем предшествующие авторы, Тареев связывает проблему смысла жизни с теодицеей. И здесь как раз проявляются вполне своеобразные черты, заметно выделяющие богословскую систему Тареева среди традиционных, перегруженных схоластическим юридизмом трудов по «нравственному богословию».

Основное логическое ударение Тареев ставит на самоуничтожении Спасителя. Зло в мире не может быть оправдано никаким «божественным планом»: оно — следствие греховной воли, и подлинное богооправдание состоит в том, что ради преодоления этого зла Сын Божий добровольно пошел на самоуничтожение, страдания и смерть.

Цель человеческой жизни — *слава Божия*. Она достигается только в подлинно духовной жизни, которая состоит в непрестанном *богообщении*. Достижение этой цели иными путями, нежели тот, который открыт Христом, невозможно. Этот путь неизбежно связан с самоуничтожением, го-

<sup>15</sup> Тареев М. М. Цель и смысл жизни. М., 1901.

товностью претерпеть все обстоятельства лежащего во зле мира ради славы «будущего века», а также с юродством, отказом от славы и благополучия, коих нельзя достичь, не поступаясь собственной совестью, не принимая правил бесчестной игры. Юродивый — тот, кому не нужны почести, звания и награды, честь и богатство, кому духовная свобода неизмеримо дороже условных и временных ценностей мимолетного века.

Точно так же впервые — в сравнении с другими мыслителями — Тареев связывает достижение цели и смысла жизни с идеей Церкви. Понятие Церкви у него, правда, выглядит несколько неопределенным, и когда он говорит о том, что победа Христа над миром «совершается не одною Церковью, но Церковью и миром», возникает ощущение, что Церковь он понимает очень узко, едва ли не в границах клира, тогда как мир, признающий своим главой Христа, конечно же, не может даже условно рассматриваться в противопоставлении Церкви как Телу Христову. Наследственные изъяны схоластической экклезиологии православное сознание в начале XX века только собиралось преодолевать, и по сей день эта работа не завершена...

В 1903 г. С. А. Нилусом были впервые опубликованы воспоминания Н. А. Мотовилова о его беседах с преп. Серафимом Саровским, касавшихся смысла христианской жизни<sup>16</sup>. Основное ударение в них ставится на теозисе, обождении, одним из признаков которого является чувство радости. «Когда Дух Божий приходит к человеку и осеняет его полностью своего наития, — говорит преп. Серафим, — тогда душа человека преисполняется неизреченною радостью; ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы ни прикоснулся Он». Смысл жизни — в богообщении, стяжании благодати.

Хотя аутентичность опубликованных С. А. Нилусом текстов не проверялась, а его «харизматическая текстология» вызывает ряд серьезных недоумений, нельзя отрицать весь-

<sup>16</sup> Нилус С. А. Великое в малом. Сергиев Посад, 1903. С. 174–212.

ма значительного воздействия этих воспоминаний на русскую религиозно-философскую мысль XX в.

Вышедшая в свет в 1918 г. книга князя *Евгения Николаевича Трубецкого* (1863–1920) «Смысл жизни»<sup>17</sup> была глубоко продуманным, выстраданным итогом его многолетних творческих исканий. Обращался ли он — еще в 90-х гг. XIX в. — к творчеству бл. Августина, изучал ли философию Ницше или древнерусскую икону — везде ведущим мотивом его исследований был вопрос о смысле жизни, условиях и пути его решения. Каждую главу, а иной раз и отдельные положения этой книги подкрепляет большая предварительная работа.

Е. Н. Трубецкой был убежденным сторонником сознательного отношения к религиозной вере, точнее говоря, понимания истинной веры как *высшей ступени человеческого сознания*. Именно поэтому для него принципиальное значение приобретало отношение сознания к сфере трансцендентного и, разумеется, соотношение сознания и познания, гносеологическая проблематика. Весьма ощутимо, что ход мысли Е. Н. Трубецкого во многом совпадает с построениями его рано ушедшего из жизни брата Сергея Николаевича, в своей известной работе «О природе человеческого сознания» разрабатывавшего идею «соборного сознания» (1890). Но Е. Н. Трубецкой идет значительно дальше, и в книге «Метафизические предположения познания» (1917) постулирует существование некоего Абсолютного Сознания. Этот мотив органически вливается и в книгу о смысле жизни, причем как в своей изначальной гносеологической постановке, так и частично видоизмененным: чтобы можно было говорить о каком-либо частном смысле индивидуальной человеческой жизни, должен существовать Предвечный, Надвременный Смысл, который метафизически определяется в Абсолютном Сознании.

<sup>17</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.



Совершенно закономерно в книге Е. Н. Трубецкого появляется и проблема теодицеи. Она прямо граничит с христианской метафизикой, и здесь мы являемся свидетелями его стремления предельно полно сохранить важнейшие интуиции Вл. Соловьева, освобождая их от крайностей платонизма и гностицизма. Конкретной и убедительной представляется полемика Е. Н. Трубецкого с П. А. Флоренским относительно сознательности веры, с С. Н. Булгаковым — о Софии-Премудрости. Однако его собственная концепция Абсолютного Сознания оставляет ощущение незавершенности: неясно, как это сознание соотносится с Божественными Ипостасями, какое место оно оставляет богословской апофатике.

Симптоматично, что книга Е. Н. Трубецкого «Смысл жизни», призывающая христиан к активной борьбе с мировым злом, вышла в свет в один из самых тяжелых и смутных моментов русской истории — и теперь вновь приходит к читателю в пору нового, едва ли не менее грозного кризиса...

Последним довелось писать о смысле жизни *Семену Людвиговичу Франку* (1877–1950), уже находившемуся в вынужденной эмиграции<sup>18</sup>. В свойственной ему удивительно простой и ясной манере он воспроизвел аргументы и выводы своих предшественников, создав насыщенный, выразительный финал русской философской симфонии, убедительно раскрывающей значение и силу соборного сознания.

Есть, конечно, в этой симфонии риторические длинноты, повторения, порой встречаются неожиданные nonаккорды, неразрешенные диссонансы. Осталась, в частности, не вполне разработанной кантовская тема: три столь родственных русской духовности мотива, перечисляемые в последовательности трех «Критик» — апофатики, персонализма и антиутилитаризма, — не без успеха развивались русскими мыслителями до начала мировой войны,

<sup>18</sup> Франк С. Смысл жизни. Берлин, 1925.

затем философия обнаружила свою проницаемость для политических пристрастий: кто прямолинейно связал Канта с Круппом, кто преодолевал кантианство алогизмом, кто — панлогизмом... Понятно, что и «Абсолютное Сознание» не успело пройти соборной проверки. И тем не менее, в самом существенном можно еще раз подчеркнуть полное единомыслие русских религиозных философов.

Конкретное осмысление каждой конкретной *личной* жизни как жизни «лика», «образа Божия», осуществляется ее со-отнесением с трансцендентною Полнотою Жизни и Смысла, т. е. в *богосознании*, которое по своей природе *тайнственно и синэргийно* (Ин. 6, 44–45), а значит поддерживает *непосредственное богообщение*. Осмысленная жизнь стремится быть непрерывным бого-служением, благоговейным и радостным несением *своего* креста, иначе — *несением всякого служения в непрерывном богосознании и богообщении*.

---

## «Духовный реализм» и «духовный формализм»: икона и портрет в творчестве М. В. Нестерова

Уже более сотни лет каждая выставка картин М. В. Нестерова становится событием — и не только общественным, но для многих и глубоко личным, затрагивающим самые основы бытия, заставляющим многое переосмыслить и перепроверить... И каждый раз, сравнивая картину «Юность преподобного Сергия» (1892–1897) и предварительные этюды к ней, поражаешься резкому контрасту между ними.

На этюдах изображен отрок, о котором можно сказать кратко: «убогое мира избра Господь». Его лицо, как бы преодолевая телесные немощи, взыскует горних обителей, свободно приподнятые руки ищут опору в невидимом. Ни малейшего внешнего штриха из «иконописного подлинника», никакого нимба, *формального* свидетельства святости, но несомненна подлинность его духовного горения.

Сама же картина — это какой-то экзальтированный, клерикально-модернистский «официоз» — с нимбом, воздетыми к небу очами, молитвенно сложенными рукам, лестовкой, с «историческим» медведем... Все «формально» правильно, но приторность, прелестность образа режет глаза, на него просто *неловко смотреть*... «Многие смущены,

некоторые восторженно хвалят»<sup>1</sup>, — вспоминал сам художник о первой демонстрации картины.

Не понравилась она ни П. М. Третьякову, ни И. С. Остроухову — знатоку и собирателю древнерусской иконы. Не приняли ее ни Шишкин, ни Мясоедов. Сам Нестеров признавался, что в процессе работы над ней был «смутно чем-то недоволен».

На выставку передвижников 1893 г. «Юность преподобного Сергия» прошла всего одним голосом. И. Е. Репин, по воспоминаниям Нестерова, не одобрял ее за «символичность», причисляя «к тогда новому, так называемому «декадентскому», упадочному течению»<sup>2</sup>. Положа руку на сердце, разве можно с этим суждением не согласиться?

Были у картины и сторонники. Возможно, ими двигало сочувствие самому художнику, идеалы борьбы за новаторство, но, во всяком случае, не убеждение в подлинности духовного опыта, явленного фигурой молодого Сергия...

И неизбежно встает вопрос: что произошло в период между работой над этюдами и завершением основного полотна? Какая-то драма? Внешнее вмешательство?

Нестеров в самом деле пережил настоящую трагедию — смерть первой жены, безусловно отразившуюся на всем его творчестве. Но она произошла *раньше*, чем были созданы этюды к «Юности преподобного Сергия» — в 1886 г. С той поры он успел еще написать и замечательного «Пустынника» (1889), который по духу этим этюдам очень сродни.

Источником вдохновения и там, и здесь было личное переживание, сочувствие, свидетельство. «Пустынника» Нестеров рисовал с лаврского старца Гордея, этюды отрока — с болезной деревенской девчушки. Никакой «идеологии», никакого «иконописного подлинника»...

Любопытно, что «Пустынник» через некоторое время после канонизации преп. Серафима Саровского стал основой

<sup>1</sup> Нестеров М. В. Давние дни. Уфа, 1986. С. 154

<sup>2</sup> Там же. С. 155.

для одной из икон этого святого. Сохранили на ней даже пейзаж, только *нимб* добавили...

Конечно, произошло это без ведома художника, и не факт, что изображение таким образом приобрело большую «духовность» («но ведь *надписано*» — мог бы вступить прот. С. Булгаков!), тем не менее, свидетельство «церковной рецепции» картины — налицо... Как уж тут быть с «образом» и «первообразом», с «неотвратимыми благодатными последствиями», пусть разбираются иконологи... А вот *формальная* деталь — нимб — очень показательна. Ведь Нестеров и сам начал использовать этот символ вскоре по завершении «Пустынника», и столкнулся при этом с возражениями и непониманием. Почему?

Смущение вызывало «смещение жанров»: одно дело *икона*, другое — *портрет*... Из портрета, как видим, сделать икону (западного пошиба) очень даже можно, и такая практика была распространена. Но уместны ли типично иконописные детали и символы в «светском» портрете, жанровой сцене? Зачем, к примеру, нимб в «Тихих водах» (1912<sup>3</sup>, 1922)?

Можно сказать, что идеалом передвижников был портрет, запечатлевающий *самосвидетельство духовной жизни* (и не только в ее расцвете). Поэтому для них особенно характерен может быть даже не «Христос в пустыне» И. М. Крамского (нимба там, конечно, нет, но есть *обязывающая подпись!*), а скорее его же «Мина Моисеев»...

Русская портретная и жанровая живопись второй половины XIX века, вырвавшаяся из тенет академизма, имела принципиально *неформальные* истоки и идеалы, которые в каких-то случаях можно сближать с харизматическими явлениями, с Ecclesia Spiritualis в самом широком смысле, но *Товарищество передвижников* и артели синодальных Богомазов с их трафаретами и устоявшейся символиккой — явления разного порядка.

<sup>3</sup> См.: *Глаголь Сергей*. Михаил Васильевич Нестеров. Жизнь и творчество. М.: Издание И. Кнебель, [1914]. С. 110.

Так вот М. В. Нестеров, вошедший в Товарищество как своего рода *общину «харизматиков»*, пытается во многих случаях использовать церковную иконописную символику, которая относится все-таки к системе *формальной* церковной выразительности.

С внешней, социальной стороны Церковь в самом деле есть и *формальная система* с чинами, званиями, чиновниками; почитание подвижников она может возводить в правило — канонизировать. Тогда духовные события приобретают для ее членов и *формальный статус*. Понимая недостаточность выразительных средств живописи для раскрытия *святости* того или иного лица, иконописная традиция прибегает к символике, в частности, к *нимбу*.

Но отношение Нестерова к церковной выразительности весьма неоднозначно. Проникнутый идеалами Святой Руси, он по сути дела открыто отвергает «византийскую» манеру письма.

«Византийский стиль, — писал художник, — более всего близкий нам, русским религиозным живописцам, по природе своей строгий и умный, может служить образцом с большими оговорками. Его или, вернее, его подобие, надо переносить в наши храмы не иначе как в виде точнейшей копии. В таком виде он, если не будет отвечать запросам сердца, то удовлетворит, быть может, некоторых как научная или художественная археология. И все же сам по себе один «стиль», искусственно вызванный, не может вполне ответить на чувство эстетичности, и тем более не может служить самому исканию веры, а надо, чтобы религиозное произведение ни на минуту не оставляло молящегося одного, тихо, увлекательно, интересно рассказывая то великое и прекрасное, что часто дает нам религия»<sup>4</sup>.

Таким образом, из иконописи Нестерову нужна была только формальная, или символическая сторона. А вот то, что византийская и древнерусская икона традиционно *ап-*

<sup>4</sup> Цит. по: *Глаголь, Сергей*. Цит. соч. С. 51.

психологична, что самые «страсти» на ней изображаются *бесстрастно*, Нестерова никак не устраивало.

В иконописи натурализм не только «физиологический», но и «психологический» преодолевается ради раскрытия высшей духовной реальности, и потому она являет собой своего рода *духовный реализм*<sup>5</sup>. А Нестеров — в поисках *другого* духовного реализма, он за «запросы сердца», за «психологизм» и *против* «византизма»... Но притом формальные элементы иконописи все-таки хочет сохранить. Поэтому как иконописец он — скорее *западник*. А если без экивоков, то он *вовсе не иконописец*, о чем в свое время прямо сказал В. В. Розанов<sup>6</sup>.

Но и сам художник не считал иконопись своим основным призванием, он мыслил себя в первую очередь как свободный живописец и искал поддержки в Товариществе художников-передвижников. Там *тоже* были за «психологизм», но никак не связанный с сугубо *церковной* системой выразительных средств, «символизмом» и формальными атрибутами святости... Нестерова же «секулярный» психологизм передвижников все-таки не вполне устраивает, западную религиозную живопись, при всем увлечении ею, он считает «инославной», а византийскую икону, в которой психологизм как бы *снят* или *преобразен*, находит чрезмерно холодной...

И у него в глубине души поселилась, по-видимому, своеобразная *idée fixe* — сочетать психологизм (не только портретный, но и пейзажный) с отдельными элементами иконописи в качестве некоей церковно-канонической *ретуши*...

<sup>5</sup> К тому же здесь есть и внутренняя эстетическая логика, суть которой в свое время раскрыл Лессинг, подвергший жесткой критике западный живописный натурализм: зрение более впечатлительно, ранимо, нежели слух; словесное повествование о физических страданиях всегда опосредствовано, буквальное же изображение чувственно *подавляет* зрителя, заставляя почти физически сострадать... В то же время различием в возможностях словесных и изобразительных средств можно объяснить то обстоятельство, что внутреннее борение на картине передать гораздо сложнее, чем в романе.

<sup>6</sup> *Розанов В. В.* Среди художников. СПб., 1914. С. 179–183

Наглядно выражаясь, «Пустынника» в рамках этой программы можно было бы рисовать с нимбом... Нестерову не просто хочется *запечатлеть самосвидетельство духовной жизни*, но еще и придать ему «формальный чин»...

\* \* \*

«Пустынник» (нестеровский, а не икона преп. Серафима) счастливо избежал нимба. Коллизии начались со знаменитого «Видения отроку Варфоломею» (1889—1890). Именно нимб на этой картине вызвал первые возражения... Примечательно, что на одном из подготовительных этюдов нимбом наделен сам отрок Варфоломей, еще не успевший «подвизаться на страсти», а безвестный схимник тут *без нимба*<sup>7</sup>. В итоговом же варианте нимб оказался у него... У многих зрителей возникало ощущение диссонанса, неудобосовместимости между *духовным реализмом* и *духовным формализмом*.

Не будем пересказывать доводы Г. Мясоедова, которыми тот пытался убедить Нестерова отказаться от нимба — они скорее «геометрические» и не бьют прямо в цель. Не говоря уже о том, что, по большому счету, нимб здесь вписан достаточно мягко, не контрастно и отчасти растворяется в сказочном осеннем пейзаже. Да и в конце концов — это же *видение*...

Но вопрос стоит принципиально: допустимо ли, уместно ли «подкреплять» одну выразительную систему элементами другой, психологизм и реализм — символизмом? Нестеров считал, что уместно, и в «Видении отроку Варфоломею» бесспорное большинство его новацию молчаливо приняло — слишком убедителен был образ самого отрока... Но художник понял одобрение большинства как сочувствие *всей* своей программе, раскрытие которой предполагало и более контрастное «смещение жанров».

Содержательно суть этой программы Нестерова состояла в том, чтобы поведать о духовном идеале Святой Руси языком современных изобразительных средств. С детства глубоко во-

<sup>7</sup> Глаголь, Сергей. Цит. соч. С. 32.



церковленный, он пришел к ней достаточно рано, размышляя над сочинениями писателей-славянофилов и почвенников.

Из воспоминаний художника известно, что на день-ги от продажи «Пустынника» он в 1889 г. поехал в Италию и взял с собой свою «историософскую библию» — книгу Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», безотрывно читал ее на о. Капри. Стало быть, неославянофилом и *человеком идеи* Нестеров к тому времени *уже стал...* И программа «особой выразительности» для образов Святой Руси уже складывалась: «психологизм с церковно-канонической ретушью».

Но если настоящий художник призван открывать то, чего другие *еще не видят*, т. е. быть своего рода провидцем, тайнозрителем, не подвергнет ли он опасности свой дар, становясь *иллюстратором* идеологических схем?

То, что происходило в душе Нестерова в период между созданием «Пустынника» и «Юности преподобного Сергия», да и в последующее время, было столкновением непосредственного живого творчества и «умозрительной программы», «идеологии». Нестеров-идеолог часто и по большей части не особенно удачно вмешивается в деятельность Нестерова-художника, дает ему рассудочные советы, навязывает «программы» тому, чей гений обитает в сферах бесконечно более высоких, «несказанных»... Евангельское «не прежде пещется, что возглаголете» (Мр. 13, 11) имеет к художественному творчеству самое прямое отношение, и кантовская эстетика с этим ключом проясняет очень многое...

Удивительно, что *теоретически* Нестеров все прекрасно понимал. Вот его характерное признание: «Я не любил и не люблю тем «сегодняшнего дня» — тем общественных, особенно касающихся «политики»... Искусство имеет свою сферу влияний на человека. Оно как бы призвано оберегать эту «душу», не допускать, чтобы она засорилась скверной житейской. Искусство сродни молитве»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Нестеров М. В. «Продолжаю верить в торжество русских идеалов». Письма к А. В. Жиркевичу // Наше наследие. 1990. № 3. С. 20.

Но в художественной практике Нестеров-художник зачастую давал слишком много власти Нестерову-мыслителю...

\* \* \*

Идеологическая программа «Святой Руси» имела у Нестерова две стороны — церковно-общественную и лично-метафизическую.

Одна — рационалистически-проективная, «организующая», этатистски-религиозная: «всех собрать и построить». Как у А. Иванова в «Явлении Христа народу», но только наш, русский *Новый Израиль*. Это — попытка «иллюстрировать» Данилевского и его единомышленников.

Другая сторона той же программы — экзальтированно-эмоциональная, инспирированная «метафизикой смерти». В ней — нескончаемое переживание утраты жены... «Любовь к Маше и потеря ее, — пишет Нестеров в своих воспоминаниях, — сделали меня художником, вложили в мое искусство недостающее содержание, и чувство, и живую душу, словом, все то, что позднее ценили и ценят люди в моем искусстве»<sup>9</sup>.

В первом случае Нестеров являет себя как режиссер-идеолог, как «предтеча» Ильи Глазунова: тут демонстрация «духовной силы», «наш ответ» то ли Бисмарку, то ли Чемберлену. Знал Михаил Васильевич, что *сила Божия в немощи совершается*, и прекрасно показал это в своем «Пустыннике». Но вот все хотелось чего-то «общественно-резонансного», и выстроились в одном ряду в «массовках» и Достоевский, и Вл. Соловьев, и Лев Толстой («На Руси. Душа народа»)... А впереди

В белом венчике из роз  
Впереди Иисус Христос  
(А. Блок)

<sup>9</sup> Нестеров М. В. Давние дни. С. 87.

Это уже вполне логическое развертывание сюжета, которого сам художник скорее всего не предполагал... У него, конечно, Христос не «в белом венчике», но зато почему-то напоминает В. Г. Белинского<sup>10</sup>... Так через его «Святую Русь» наглядно раскрываются «истоки и смысл русского коммунизма» и идеология «раскаявшегося марксиста» И. А. Ильина, в которой «сопротивление злу силою» ведет к созданию «Че-ка во имя Божие» (Н. А. Бердяев)...

Как *метафизик*, погруженный в «смутные грезы о призрачных святых бесплотных духах...»<sup>11</sup>, раскрывает себя Нестеров во многих работах, начало которым полагает «Невеста Христова» (1887). В ней задана тональность, кульминирующая в «Великом постриге» (1898), который скорее заставляет думать не о «Небесном Женихе», а о ритуальном жертвоприношении... Скорбь есть, а радости воскресения — ни намек. И как же тогда «смертию смерть поправ»?

К этой линии, которую в целом можно охарактеризовать как *спиритуалистическую*, вполне подошли мотивы, почерпнутые Нестеровым у Пюви де Шаванна. Через него у художника происходит временное сближение с журналом «Мир искусства»... Порой кажется, что и «Преподобный Сергей Радонежский» (1899) тоже из этой серии... А фигуры предстоящих в «Голгофе» (1899) — даже не «праерафаэлитские», а едва ли не бердслеевские...

В одном из писем к М. П. Соловьеву (1898) сам Нестеров признается, что ощущает в своем творчестве «нечто болезненное»...<sup>12</sup> Вполне закономерен вопрос об истоке этой болезненности... Но с ответом на него, наверное, нельзя торопиться, и вряд ли он будет прост и однозначен.

<sup>10</sup> Напомню слова В. В. Розанова о картине «Святая Русь»: «фигура Спасителя, в белом одеянии, с гордо поднятою головою, почти высокомерная, крепкая, немая... до чего, до чего это неудачно!»

<sup>11</sup> *Глаголь, Сергей*. Цит. соч. С. 24.

<sup>12</sup> *Нестеров М. В.* Письма. Л.: Искусство, 1988. С. 168.

Попробуем, тем не менее, сравнить картины двух друзей: «Над вечным покоем» Левитана и «На горах» Нестерова. Высота, дали неоглядные — общие, но психологический настрой — разный. В первой — спокойная мудрость, примиряющая «всех zde почивших», во второй — гипериндивидуализированный, экзальтированный излом — «метафизическая боль и страсть» (в тайнике души — смерть Маши). Конечно, здесь можно увидеть и васнецовскую и даже бажовскую сказочность, грустное раскольническое обаяние Мельникова-Печерского, но это все — какое-то *частное*, приватное, а левитановский «вечный покой» — *общий*...

То же придется сказать и о двух «Вечерних звонах». Сравните теплый, согревающий душу, умиротворяющий — Левитана и скорбно-метафизический, «схимнический» — Нестерова... Заметим, что лица схимника у Нестерова не видно, — да и зачем там *лицо*, если доминирует *формальная атрибутика*... «Не отврати лица твоего от мене»...

Свое видение Святой Руси Нестеров стремился раскрывать через исторические образы. Но игнорирование им византийской и древнерусской иконы противоречит этой установке, оно глубоко *антиисторично* и *рационалистично*...

Когда проходишь Святыми Вратами в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру, взгляд непременно задерживается на эпизодах из жития преподобного Сергия, прекрасно написанных современными изографами в «византийской манере». И невольно задаешь себе вопрос: а уместны ли были бы здесь нестеровские «Труды преподобного Сергия»? Нет, — сразу приходит ответ, — не та тональность...

«Пустынный», «Видение отроку Варфоломею», «Молчание», — эти картины Нестерова выдержали испытание временем, их можно считать классикой русской живописи. А единство мнения относительно многих других его работ вряд ли когда-либо будет достигнуто...

---

## «Капризные иконы» Наталии Гончаровой и религиозные портреты Павла Корина

**Н**е так давно в залах Третьяковской галереи неожиданно-негаданно встретились две выставки: «Наталия Гончарова. Между Востоком и Западом» и «Павел Корин. “Реквием”. К истории “Руси уходящей”». Первая выставка — громкая и «кассовая», вторая — задвинутая в дальний угол, так что ее немудрено было и мимо пройти... Поэтому сразу обе экспозиции посмотрели совсем не многие. Между тем, эмоциональный заряд от контраста велик, и необходимо время, чтобы о нем поведать беспристрастно<sup>1</sup>.

Религиозные сюжеты — отнюдь не центральная тема творчества Наталии Гончаровой (1881–1962), и не их трактовкой она завоевала известность. Гончарова — художник-авангардист декоративного направления, тонкий колорист. Но полотна на религиозные темы — заметная часть ее на-

---

<sup>1</sup> В первой редакции размышления автора были представлены в докладе «Десакрализация иконы и религиозный портрет: Наталия Гончарова и Павел Корин», прочитанном 23 января 2014 г. в Доме Русского Зарубежья на X Международной конференции «Икона в русской словесности и культуре».

следея, и именно собранные вместе они заявляют о себе достаточно громко.

Собственного стиля, сложившихся установок в трактовке религиозных сюжетов у Гончаровой нет — как нет у нее вообще единого узнаваемого стиля: всё увлечения, иногда минутные, эксперименты...

Диапазон трактовки иконописных мотивов у Гончаровой широк. В бессарабских эскизах (росписи церкви с. Кугурешты) ей удается каким-то образом, сохраняя аллюзии на свои примитивистские опыты, избежать конфронтации с привычной иконописной стилистикой своего времени, тогда как другие работы, в частности, кажущиеся ироническими или саркастическими иллюстрации к Книге Бытия, лубочная «Троица» смотрятся как откровенно эпатажные...

В отношении того, что в ее конкретную эпоху считалось «церковной выразительностью» и так или иначе связывалось с понятиями священного, сакрального, многие полотна Гончаровой *volens-nolens* оказываются некоторым вызовом, даже попыткой десакрализации почитаемых образов и вероучительных смыслов. Не приходится удивляться, что когда Гончарова 1912 году в Москве показала своих «Евангелистов», выставку тут же закрыли... И это решение можно понять: Возмутились далеко не только синодальные чиновники...

Вообще-то любое изъятие предмета из сакрального пространства чревато его профанацией. Но все же как-то «онтологизировать» анфилады священного — дело рискованное. Скорее здесь мы имеем дело с понятием не физическим, а психологическим, у него есть, пользуясь известным неологизмом Рудольфа Отто, разные степени «нуминозного напряжения»<sup>2</sup>.

Однако кощунство или десакрализация не были, все-таки, сознательно поставленной задачей художницы. Гонча-

---

<sup>2</sup> На эту тему уже выросла большая литература. См., например: Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Под ред. А. М. Лидова. М. : Индрик, 2006.

рова противостоит не «святыне», а в духе общего пафоса авангардизма фрондирует со всяким буржуазным самодовольством, безжизненностью формального и официально-благочестия, закоснелостью изобразительного шаблона, «цивилизованностью» в очень широком смысле и хочет вернуться к живым, наивным и как бы неумелым поискам выражения религиозного чувства и сознания.

Аналоги отдельным картинам Гончаровой церковная археология может подсказать, но весь вопрос — в контексте. Сравнение отдельных ее полотен с древними иконами ничего не объясняет — там выражение религиозной идеи *непосредственное*, здесь — чисто головное, рациональное решение писать *не так*, как Васнецов, Рафаэль, Византия...

Возвращается Гончарова к примитивной выразительности не особенно тактично и убедительно, без малейшей опоры на какую-либо историческую почву. Просто — долой умелость как признак цивилизации. *Назад, к природе!* Это программа своего рода «неоруссоизма».

По сути замысла выдвинута даже не художественная, а археологическая задача, умозрительный проект. От художника мир ждет откровений, основанных на его *чувстве*, глубокой интуиции. «Авангард» же, как известно, главным образом, явление «головное», плод теоретизирования, куда более рационалистический, чем, скажем, программная музыка XIX века...

Но, чувство презрев, он доверил уму  
Вдался в суету изысканий...

писал Е. А. Боратынский о человеке своего времени...

Эти слова относятся не только к индустриальной цивилизации, но приложимы и к авангардизму в целом, и к поискам Наталии Гончаровой. Она противостоит технократизму, не покидая его парадигмы, будучи всецело проникнута его духом. Совсем не случайно Гончарова завершит свое творчество в эпоху первых искусственных спутников Зем-

ли весьма тривиальным аккордом в духе «космизма» Петра Петровича Фатеева (1891–1971)...

Для исканий Гончаровой в области религиозных сюжетов очень показательны две ее ранние работы: «Дева с Младенцем (на фоне сосулук)» (1906–1907) и «Женщина с ребенком (на фоне сосулук)» (1906–1907). В подписи к первой слово «Младенец» начинается с прописной буквы, что явно указывает на Богомладенца, как впрочем, и слово «Дева»... Однако еще двое детей, играющих в комнате с собакой, своим бытовизмом ослабляют аллюзии на иконописные сюжеты, «нимб» у Девы больше похож на примятый бублик, а Младенец и вовсе без нимба. Это явно не «возвышение» бытового до сакрального, а скорее наоборот. В любом случае остается ощущение двусмысленности, непросветленности идеи.

Параллельная картина уже без нимба, с бытовыми деталями (фрагмент забора, индюк), нарочито пестрой одеждой женщины, все же отчасти сохраняет *силуэт* богородичной иконы. Но все равно это некая «спекуляция на понижение» (пользуясь выражением Б. П. Вышеславцева), ведущая к десакрализации.

По мнению Ирины Вакар, Гончарова «сближает высокие христианские образы со своими крестьянами. Не боясь огрубления форм ради большей монументальности»<sup>3</sup>. Думается, что «монументальность» здесь — эпитет не вполне точный, это скорее эвфемизм...

Я. А. Тугенхольд совершенно справедливо заметил, что Гончарова чужда русской истории, русской выразительности. Ее «почвенность» — выдуманная, головная, «религиозное мировоззрение крестьян» — плод ее фантазии, не имеющей никаких исторических опор. Гончарова тянется не к конкретному, в родной почве укорененному крестьянству, а к какому-то ей самой изобретенному. Внуч-

<sup>3</sup> Вакар И. А. Наталия Гончарова между Востоком и Западом // Наталия Гончарова между Востоком и Западом. М., 2013. С. 17.



ка профессора МДА А. Д. Беляева выросла по сути чуждой традициям русской культуры. Гончарова с единомышленниками признавала «западное пленение» русской души с петровских времен, но Древней Руси она не знала...

Вполне понятны добрые намерения И. А. Вакар, которая пытается говорить о «русской» укорененности Гончаровой, но реально подтвердить такие тезисы нечем, и с Я. А. Тугенхольдом в данном случае спорить нет смысла... Если и хочет Гончарова развернуть Запад «к Востоку», то Восток ее *головной* или просто *карикатурный*...

Можно было бы сравнить это явление со столь же рационалистическим «опрощением» текста Евангелия в редакции Льва Толстого:

«Рождение Иисуса Христа вот как было: мать его Мария была обручена Иосифу, но прежде чем они стали жить, как муж с женою, оказалась Мария брюхата (! — *Н. Г.*). Иосиф же был человек добрый и не хотел её осрамить (! — *Н. Г.*)»<sup>4</sup>. — Все та же бестактная «спекуляция на понижение»!

Можно ли сказать, что у Гончаровой — рефлекс толстовства? Или это самостийное беспочвенное опрощенство, ересеподобное умничанье, прикрытое лубочным фиговым листочком? Или — мысли *не было вообще* (думал в основном ее супруг, изобретатель «лучизма» М. Ф. Ларионов)?

В любом случае нет стержня в подвижных декоративными причудами и парарелигиозными сюжетами картинах Наталии Гончаровой, хотя формально и по названию они претендуют быть именно *иконами*. Это — иконы десакрализованные, театральные, игровые, экзотичные, единое смысловое ядро которых — творческий каприз обоженного «Я» художницы...

Здесь-то, в крайнем и беспочвенном, «космическом» индивидуализме укоренена ее творческая идея...

<sup>4</sup> Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 24. М., 1957. С. 8.

Откровенное и эпохальное признание содержится в письме художницы Оресту Розенфельду, датированном 1928 годом: «свое махровое «я» прежде всего»<sup>5</sup>. Хочется дважды подчеркнуть эти слова и поставить их эпитафией к ее «капризным иконам»...

Отсюда понятно, что у картин Гончаровой на религиозные сюжеты «нуминозной ауры», сакрального настроения не может быть вообще. Они экспериментальны, манера их письма произвольна. Это — «протестная» иконография, иконопись «ослиным хвостом».

### Оправдание декоративностью

Любопытна в целом оценка творчества Гончаровой со стороны старшего ее современника художника Василия Ивановича Денисова (1862–1922).

Задаваясь вопросом, захочет ли посетитель выставки работ Гончаровой «вернуться к какой-нибудь вещи и остановиться на ней», он отвечает отрицательно: «Все лежит на поверхности, не уводя глаза в глубину, в какие-то тайники картины <...> Произведения Гончаровой «не выдерживают долгого рассматривания, с ними нельзя жить в одной комнате, они нуждаются в известной обстановке. Их назначение — служить чему-то, а не существовать самостоятельно. Это — вывеска, плакат <...>, стильные мотивы для декоративно-прикладного искусства»<sup>6</sup>.

Развивая эту мысль, «капризные» иконописные и религиозные экскурсы Н. Гончаровой можно вроде бы покрыть и «оправдать» их *декоративностью*...

<sup>5</sup> Цит. по статье: *Вакар И. А.* Наталия Гончарова между Востоком и Западом // Наталия Гончарова между Востоком и Западом. М., 2013. С. 27.

<sup>6</sup> Цит. по: *Крусанов А. В.* Русский авангард: 1907–1932 (Исторический обзор). В 3-х томах. Т. I. Боевое десятилетие. Кн. 2. М.: НЛЮ, 2010. С. 368–369.

Нечто подобное высказал в свое время А. Н. Бенуа, сыгравший важную роль в восхождении Гончаровой на художественный Олимп, но высказал не в связи с ее работами, а по поводу творчества ее старшего современника Д. Стеллецкого — скульптора, декоратора, и, не в последнюю очередь, иконописца:

«Лиц у Стеллецкого, — писал Бенуа, — даже нет совершенно. То, что он выдает за лица, это — иконописные схемы. Но Стеллецкий в своем аскетическом презрении к человеческому лицу, к человеческой жизни, идет еще дальше, нежели Рёрих, и в нем оно выражается в какой-то полной чуждости ко всему, что живет, что играет, любит и страдает. Вот, пожалуй, почему искусство Стеллецкого в высшей степени декоративно. Я бы даже сказал, что основная стихия Стеллецкого: декоративность — в этом преимущественно смысл его искусства, точно так же, как преимущественный смысл традиционной Церкви — та же декоративность...»<sup>7</sup>.

Бенуа «хотелось видеть целые соборы, расписанные Стеллецким». Но трудно представить, чтобы он хотел видеть храмы, расписанные Гончаровой... Разная все-таки у них декоративность.

У Стеллецкого есть единство стиля, у Гончаровой — единство каприза. Равным образом «всёчество» Гончаровой и разнообразие художественных приемов цитированного выше В. И. Денисова — тоже не одной природы... Взглянуть хотя бы на его картину «Скорбь» 1904 г., видимо, написанную не без влияния прерафаэлитов и ясно передающую религиозное настроение. Ни у Стеллецкого, ни у Денисова нет принижения религиозных смыслов — и такого «махрового эгоизма»...

Но здесь мы попадаем в следующее противоречие. По мнению А. Н. Бенуа, декоративность образует «смысл традиционной Церкви». Однако декоративность Гончаровой с декоративностью церковной неудобосовместима.

<sup>7</sup> Бенуа А. Искусство Стеллецкого // Аполлон.0 1911. № 4. С. 10.

В таком случае, надо признать существование принципиально разных типов декоративности, а вместе с тем задаться вопросом, как в церковном искусстве сочетаются декоративность и вероучительные задачи...

## Ипостаси декоративности

В дневнике писателя Бориса Шергина (1893–1973), не только ценителя, но и носителя традиций Русского Севера, есть любопытное рассуждение о «декоративности» иконы. Б. Шергин противопоставляет здесь «несовершенное» художественное произведение — картину, скульптуру, на которые можно «только поглядеть издали», — «совершенному», а именно декоративному, которое «понуждало ремесленные руки к подражанию и всегда служило к “увеселению очей”». И вот в этом контексте он утверждает: «Северные люди признавали в иконописи только древнерусский стиль. Следовательно, они были чрезвычайно декоративны»<sup>8</sup>.

«Музейная» картина для Шергина — нечто отчужденное от человека, а икона *живет с ним*. Ее «декоративность» в том, что она непосредственно участвует в жизни. Учит ли она или только украшает — вопрос отдельный и достаточно тонкий. Но «иконы» Гончаровой в таком случае Шергин вряд ли смог бы назвать «декоративными».

Любопытную параллель суждению Бориса Шергина составляют наблюдения известного богослова и церковного историка А. В. Карташева:

«Русское Православие, — писал он в 1924 г., — ритуально-реалистично, материалистично на взгляд европейски философствующего идеалиста и спиритуалиста. Теократически полный идеал его — цельный, всеохватывающий, культом

<sup>8</sup> Шергин Б. В. Праведное солнце. Дневники разных лет. СПб.: Библиополис, 2009. С. 599.

проникнутый, украшенный и освященный быт, в который, как говорится в Апокалипсисе, уже «не войдет ничто нечистое, и ничего уже не будет проклятого» (21, 27 и 22, 3). Православная русская душа жаждет не просто спасения своей одинокой «душеньки у Христа за пазухой», но устройства и здесь на земле всей жизни «по-Божьи» и с царством земным, но «Христовым», и с довольством и достатком и с благами земными и «благоденственным и мирным житием», но «во всяком благочестии и чистоте [...] Русское обрядовение есть залог и стиль великой социальной возможности православия»<sup>9</sup>.

Стало быть, не только «западник» А. Н. Бенуа и «старовер» Б. Шергин, но и церковный историк и богослов А. В. Карташов не противопоставляют иконопись декоративному искусству, а напротив, готовы их *отождествить*...

В пользу рассуждений Б. Шергина и А. Карташева можно было бы привлечь пример Палеха, где иконописная традиция и декоративно-прикладное искусство теснейшим образом связаны, а декоративно-иконописный стиль позволяет облагораживать, преображать любые явления жизни...

Но не преобладает ли здесь, в самом деле, декоративность над вероучительными задачами, не вытесняет ли их на периферию красочного обрядовения, которому «метафизика в красках» не столь уж важна?

### Павел Корин: психологизм против декоративности

Если у Гончаровой, собственно, «Руси» как таковой, конкретной, исторической — нет вообще, то у Павла Корина (1892–1967) в качестве доминанты — «Русь уходящая». Пусть это название и предложено было А. М. Горьким — первоначально картину предполагалось назвать «Реквием»,

<sup>9</sup> *Карташев А. В.* Смысл старообрядчества (1924): [www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/staroobrjad.htm](http://www.golubinski.ru/ecclesia/kartashev/staroobrjad.htm).

все-таки это конкретная, историческая *Русь* и ей по духу уже подходит не *Requiem*, а «Вечная память»....

Но коренной палешанин, П. Корин ни к «декоративности», ни к ремеслу изографа большой тяги не чувствовал. Его этюды к задуманной картине психологичны и религиозны. Все они свидетельствуют о внутреннем духовном мире, имеющем опору в трансцендентном...

Обращаясь к этим портретам *после* декоративных затей Н. Гончаровой, ощущаешь себя как после балагана — в храме. И первая мысль — упаси Бог, чтобы балаган не пришел в храм. Критический настрой поначалу даже не пробуждается<sup>10</sup>...

Внутренний стержень личности чувствуется во всех этих этюдах, он не может не вызвать нравственного уважения. Правда, при дальнейшем рассмотрении создается впечатление, что отдельные полотна этой серии не обязательно свидетельствуют о духовном просветлении. Иные создают впечатление внутренней ожесточенности, характерной для широко известного типа русского обрядоведения... За коринскими портретами порой просматривается суриковская «Боярыня Морозова»...

Конечно, в годы тяжких гонений на Церковь увидеть и запечатлеть на лицах верующих «радость о Господе» особенно сложно. Но ее все-таки не хватает, хотя в образе, скажем, протодьякона М. К. Холмогорова, просвечивает уверенность в духовной победе...

Как бы там ни было, коринские портреты не поверхностно-декоративны, в них есть глубинное, исповедальное измерение и поэтому они ненавязчиво *учительны*, будучи при этом *глубоко психологичными*...

А ведь именно психологизма традиционная византийская и русская икона стремилась избежать. Явные черты

---

<sup>10</sup> Сердечно благодарен своим слушателям в магистратуре МДА, деликатным молчанием давшим мне понять, что и здесь «трезвение ума» было бы совсем не лишним...

живых эмоций смущали чувственностью, страстностью, поэтому изографы стремились к запечатлению вневременных неподвижных духовных ликов... А тут, в коринских портретах, явлено вполне временное, конкретно-историческое, психологическое, — но все же несомненно *духовное* начало.

Последовательное устранение психологизма порой превратилось в декоративность. Есть не только «капризные иконы» Н. Гончаровой, но и чисто декоративные иконы в самой церковной традиции, которые не *живут* с человеком, не *учат*, а только «украшают». Что Гончарова могла вписаться в этот стиль, мы уже знаем...

Выразительность Корина противостоит не только декоративности Гончаровой, но и декоративности Стеллецкого и даже декоративности Палеха.

Если икона нередко утрачивает «учительность» и включается в «декоративность», что-то должно прийти на помощь. Если над Катехизисом засыпают, то религиозную совесть пробуждают светские романы Ф. М. Достоевского. И религиозные портреты Павла Корина нужны так же, как нужен Достоевский, как нужен «Пустынник» М. В. Нестерова — психологический портрет, ставший *иконой*...

Религиозный портрет — своего рода необходимое «келейное чтение» нового времени.

---

## Митрополит Даниил — редактор «Диалектики»

«Диалектика» Иоанна Дамаскина — первая философско-логическая часть энциклопедического труда «Источник знания» (VIII в.), толкующая о важнейших понятиях и умозаключениях, — была известна в славянорусском переводе в извлечениях уже в XI в. (Изборник Святослава 1073 г.), а полностью переведена не позднее XIII в. Два самых ранних ее списка — середины XIV в., сербского извода, но русские списки XV в. восходят к болгарскому протографу другой редакции. В XVI—XVII вв. «Диалектика» получила на Руси весьма широкое распространение, общее число сохранившихся списков превышает 150<sup>1</sup>.

До середины XVI в. переписчики «Диалектики» не решались вносить в ее текст какие-либо существенные изменения, хотя использовали в своей работе различные списки и так или иначе отмечали разночтения. Наиболее значи-

---

<sup>1</sup> См.: *Гаврюшин Н. К.* 1) «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96; 2) «Книга диалектичных глубины...» // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги. Междуведомств. сб. науч. работ. Вып. 2. М., 1983. С. 95–100; 3) О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки Отдела рукописей РГБ. Т. 45. М., 1986.. С. 279–284; см. также: *Бедржицкий Л.* К изучению Диалектики Иоанна Дамаскина // РФВ. 1915. Т. 73. № 1. С. 147–156; *Зубов В. П.* К вопросу о характере древнерусской математики // Успехи математических наук. 1952. Вып 3 (49). С. 83–96; *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 87–100; *Weihez H.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung: Wiesbaden, 1969.



тельным добавлением по сравнению с греческим оригиналом был появившийся уже в XIV в. и, как правило, выделяемый киноварью фрагмент «Срока о землемерии». Со второй половины XVI в. кодикологическое окружение «Диалектики» и отчасти сам ее текст заметно изменяются. Во многих списках это сочинение теперь предваряет предисловие Иоанна Экзарха Болгарского (ранее предпосылавшееся только «Богословию» Иоанна Дамаскина), появляется ряд сопровождающих статей и изречений, вносятся пространные дополнения в главу «О философии».

Самый ранний известный нам список, в котором появляются указанные редакторские изменения (РГБ, Волоколамское собр., № 490), относится к 1543 г. и считается собственноручным трудом митрополита Даниила, находившегося в то время на покое в Иосифо-Волоколамском монастыре<sup>2</sup>.

Можно, конечно, предполагать, что митрополит Даниил воспроизвел в своей рукописи редакторские изменения не дошедшего до нас протографа. Но кто из его возможных предшественников взял бы на себя смелость существенно расширить текст одного из наиболее чтимых православных богословов? В то же время известно, что сам Даниил зачастую решался распространять высказывания отцов церкви собственными парафразами без каких-либо помет или оговорок, — это, так сказать, характерная черта его писательского облика. «Даниил, — писал В. Жмакин, — святоотеческие свидетельства иногда сопровождает собственными замечаниями, и здесь становится положительно невозможным указание того, что собственно принадлежит св. отцу и что самому автору послания»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Подробнее об этой рукописи см.: *Клосс Б. М.* Библиотека московских митрополитов в XVI в. // Проблемы палеографии и кодикологии в СССР. М., 1974. С. 117 и след. — Считаем необходимым заметить, что на листах «Диалектики» почерк Даниила заметно варьирует. По-видимому, это связано с длительными перерывами в работе, сменой пера и чернил. Особенно заметно изменение почерка на Л. 59.

<sup>3</sup> *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 291.

Как показали исследования Б. М. Клосса, редакторская деятельность митрополита Даниила вообще была весьма обширной и, что для нас особенно важно, свидетельствует о его непреходящем интересе к философии, или любомудрию. «Во вставных текстах Никоновской летописи (и только в них!), — пишет Б. М. Клосс, — довольно часто (20 раз) попадаются слова „любомудрие», „любомудрствовати» и т. п.... Оказывается, у митрополита Даниила слово „любомудрие» одно из наиболее частых, в его сочинениях оно встретилось 111 раз»<sup>4</sup>.

Сравнение дополнений к «Диалектике» в списке Волоколамского собр. № 490 с подлинными посланиями митрополита Даниила не оставляет никаких сомнений в том, что они принадлежат одному автору<sup>5</sup>.

Наиболее значительные изменения в «Диалектике» связаны с определениями философии. К шести классическим определениям, вошедшим в это сочинение из более ранних источников, митрополит Даниил прибавляет, согласно

<sup>4</sup> Клосс Б. М. Митрополит Даниил и Никоновская летопись // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 194.

<sup>5</sup> Основанием для этого вывода служит не только общность ритмико-интонационной структуры, характерных вставок в перечисления существительных глаголов в форме инфинитива, но и ряд текстуальных совпадений. К определениям истинного христианского любомудрия Даниил возвращается неоднократно, постоянно подчеркивая значение «трудов и потов», «слез и молитв» и обличая «плотское мудрование», причем в 12-м Слове использована та же пространная цитата из Рим., 8, 4–9, что и в приводимом ниже тексте Волоколамского собр. № 490, Л. 12. В том же 12-м Слове находится другая параллель к фразе упомянутого текста «И яко страхом Господним начало премудрости уклоняется всяк от зла» — «Христианин есть имеай себе пригвождена всегда страхом Господним, зане страхом Господним уклоняется всяк от зла» (Жмакин В. Митрополит Даниил... С. 24, Прил.). Слова из «Наказания» 13-го поддчитесь и слышати и творити душеполезная» (там же. С. 32) напоминают концовку текста Волоколамского собр., № 490, Л. 12 об.: «Всячески потщимся духовно жити и духовно любопремудрствовати и душеполезнаа и спасеннаа творити».

нумерации на полях, еще три. Все они носят нравственно-аскетический характер, смысловые границы между ними трудноразличимы.

Как известно, в Византии существовало двоякое понимание терминов «философия» и «философ»: с одной стороны, преимущественно интеллектуалистическое, при котором философия мыслилась прежде всего как познание (σοφία-γνώσις); с другой стороны, монашески-аскетическое, усматривавшее в философии «путь умного делания», — философом в таком понимании был истинный подвижник благочестия<sup>6</sup>. На Руси были известны оба эти значения<sup>7</sup>, хотя второе постепенно стиралось и у «любомудрцев» начала XIX в. память о нем по существу была утрачена<sup>8</sup>.

Редакционные изменения и дополнения, внесенные митрополитом Даниилом в «Диалектику», бесспорно свидетельствуют, что он был приверженцем понимания философии именно как «умного делания».

Непосредственно перед главой «О философии» (8а9)<sup>9</sup> Даниилом вставлен следующий текст с выделенным кинорвью заголовком.

«О философии внимаи разумно, да не погрѣшиши. В по-стѣ и в жажди и въ воздержании и въ чистотѣ и цѣломудрии и въ упразнении и въ безмлъвии и болѣзными и труды и молитвами и слезами и съ страхом Божиим начало положим. Философия любомудрие по словеньскому тлъкуется язы-

<sup>6</sup> См.: *Dölger F.* Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in Byzantinischer Zeit // *Dölger F.* Byzanz und die Europäische Staatenwelt: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Munich: Buch-Kunstverlag Ettal. 1953. S. 197–208; *Ševčenko I.* The definition of philosophy in the Life of Saint Constantine // *For Roman Jacobson.* The Hague, 1956. P. 449–457.

<sup>7</sup> См.: *Гранстрем Е. Э.* Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // *ТОДРЛ.* Т. 25. Л., 1970. С. 20–28.

<sup>8</sup> См. употребление слова «любомудрцы» у И. П. Елагина (Опыт повествования о России. М., 1803), в сочинениях участников «Общества любомудрия» (1823–1825) и т. д.

<sup>9</sup> Строки указываем по изд.: *Weißer E.* Die Dialektik...

ку. Философия Божие дѣло есть и мысль непрестанная къ Богу» (л. 10 об.).

Далее, за шестью определениями философии, в строку, с выделением лишь заглавной буквы, идут еще три определения — после слов «истинная философия» (9b4):

«Учаиже ся философии и философствуаи, да съблюдают твердѣ и добрѣ православную вѣру Христову и божественныя его заповеди, и всегда угодная ему да творит, пребываа выну въ чистотѣ душевнѣи и телеснѣй; аще ли же облечется философствуаи, постражет иступление ума, и бывает скотень, и звѣрообразень, и весь плотен. От плотскаго же мудрования и от растлѣнна житиа ереси съставишася; растленно бо житие и плотское мудрование имущей от Бога оставляеми бывают, яко же писано есть: не пребудет духъ мой въ чловѣцѣхъ сих, зане суть плоть. Истиннии же духовнии философи не плотскаа мудръствуют, и не по плоти ходят, но по духу, яко же рече апостоль: сущии бо по плоти, плотскаа мудръствуют, а иже по духу, духовнаа. Мудрость бо плотскаа смерть, а мудрость духовнаа живот и мирь. Зане мудрость плотскаа вражда на Бога, закону бо Божию не повинуется, ни может бо. А сущии въ плоти Богу угодити не могут. Духовнии же Божии философи не суть въ плоти, но въ душѣ, понеже духъ Божии живет в них. Имущим бо страх Господень в себѣ и любящим Бога вся поспѣются въ благое. Страх бо Господень начало всякой добродетели. И яко страхом Господним начало премудрости уклоняется всякъ от зла. И начало премудрости страх Господень, и страх Господень чистъ пребываа въ вѣкъ вѣка, и блаженъ муж боаися Господа, и нѣсть лишения боящимся его. И да не отягчают сердца ваша объядением и пьянством и печалми житеискима. И умертвите уды ваша, яже на земли: блуд, нечистоту, страсть, похоть злую и лихоимѣние и прочая; и подвизааи ся от всего въздржится. Не смиряаи себе смирением глубоким, и не преобидяи всякия славы мимогрядущаго сего житиа, и бесчестиа, и богатства, и скорби, и нищеты, и печали, и обиадения, и пианства, и сласти плотския, не может

быти истинный философ. Положи убо въ души своеи умерти въ благих подвижѣхъ, неже отступити животнаго сего взыскания. Кромѣ бо трудовъ, и потовъ, и болезней, и тѣсноты, и скорби, и терпѣнія, и смирения, и слез, не приемлет дарования Святаго Духа. Идѣже бо есть истинное умиление, и неложное съвершеное смирение, тамо и смиреномудриа глубина. И идѣже смиреномудриа глубина, тамо и съкровенное съкровище премудрости и разума Божиа. Всячески потщимся духовно жити и духовно любопремудрствовати, и душеполезнаа и спасенаа творити, и глаголати, и съвѣтовати, и воспоминаати, в прилично и в подобно время, въ мнозѣ смиреномудрии и умилении, къ душевней ползѣ и спасению, сиа есть истиннаа философия» (Л. 12—12 об.).

Затем после слов «таже и ангелы и души» (9b9) вставлено: «От слез убо и молитвы чистыа умныа, умнаа чистота к ползѣ в коемждо очищаемых бывает, и възходит и въ явление премудрости и разума Божиа, и таинствѣ царствия небснаго, и зрѣнія и откровения съкровенныхъ в души съкровищъ Божиихъ» (Л. 13).

Перед словами «Но отгяти начаша» (10b5) сделано добавление: «Философия в мысленыхъ трудѣхъ и потѣхъ и подвижѣхъ божественое делание и уставъ и чинъ имат, и слезы, и молитвы, и умиление, и смирение, и еже въ умѣ боговидѣние и умъ к Богу имат беспрестани. Философия раздѣляется ~ въ градусное» (Л. 13 об.).

После слов «Еже съсуд паче есть философия неже честь» (11a6) вставлен без киноварных выделений следующий фрагмент: «...служение и работа и подвиги многи, и труды, и поты, ума и смысла, и разума, и гадания, и искусства, и словес, и въздержжания, и поста, и жажды, и бдѣнія, и не по плоти жити, но по духу, удержаваа тѣло и порабошаа, да не како инѣм проповѣдавъ, сам непотребенъ будет. Нѣсть бо царствие Божие брашно и питье, но правда, и миръ, и въздержание. Веровавшим, и разумѣвшим, и познавшим истину, единѣм премудрым Богомъ, Господомъ нашимъ Иисус[ом] Христомъ. Того помощника имуща, и духовный разум и добродѣтельное

житие стяжавше, и трудолюбствующе. То бо и къ всякому учению и наказанию требуется» (л. 13 об. — 14).

Наконец, еще одно дополнение имеется в самом конце главы, после слов «назnamenание объявльше» (11a9). Оно также никак не выделено, а в конце фразы видоизменяет текст Иоанна Дамаскина: «...и тако съ воздержаниемъ, и смирениемъ, и съ чистотою душевною и телесною, и о словесѣх философии трудолюбствующе посмотрим» (л. 14).

Отношение митрополита Даниила к философии как «умному деланию» особенно ярко проявилось в переработке известного ответа Константина Философа на вопрос схоластика Логофета. Этот фрагмент, наряду с некоторыми другими изречениями, стал почти обязательным сопровождением «Диалектики», но о нем мы скажем несколько ниже, поскольку он примыкает к «Предисловию» Иоанна Экзарха.

С кодикологической точки зрения судьба названного предисловия весьма поучительна. Первоначально оно было связано с «Богословием», а «Диалектике» его впервые предпослал именно митрополит Даниил, отразив своим решением определенную кодикологическую закономерность.

Уже в XIV в. «Диалектику» стали соединять с анонимной грамматикой — сочинением «О осми частех слова» (РНБ собр. Гильфердинга, № 84)<sup>10</sup>. Списки, отражающие наиболее раннее соотношение этих сочинений (НБУ, собр. Почаевской лавры, № Б 47; РНБ, Соловецкое собр., № 1186/1296), показывают, что грамматика сначала шла *после* «Диалектики» и не связывалась с именем Иоанна Дамаскина. В XV в. грамматика, очевидно, как первую часть тривиума, стали помещать *перед* «Диалектикой» (ГИМ, собр. Барсова, № 90, со списка 1414 г.)<sup>11</sup>. Затем грамматика по принципу регрес-

<sup>10</sup> *Weiber E.* Die älteste Handschrift des grammatischen Traktats «über die acht Redeteile» // *Anzeiger für slavische Philologie.* Bd 9. Graz, 1977. S. 367–427.

<sup>11</sup> Публикацию см.: *Жуковская Л. П.* Барсовский список грамматического сочинения «О восьми частях слова» // *Східно-слов'янськи граматики XVI–XVII ст. Київ, 1982.* С. 29–51.

сивной ассимиляции стали также считать принадлежащей Иоанну Дамаскину и усвоили ей (считая одним целым с «Диалектикой») название «Книги философской о осми частех слова» (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 10/1087; РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 176, 177; ГИМ, Единоверческое собр., № 86 и др.)<sup>12</sup>. При этом ее регулярно включали в сборники, содержащие Житие Иоанна Дамаскина и ряд его сочинений.

Текстологический анализ позволил заключить, что митрополит Даниил работал со списком, восходящим к традиции рукописей № 176 и 177 собр. Троице-Сергиевой лавры (хотя в него были внесены маргиналии из списка другой традиции, восходящей к № 84 собр. Гильфердинга). «Предисловие» Иоанна Экзарха в этих рукописях расположено таким образом, что естественно мог возникнуть вопрос: к какой же все-таки книге оно первоначально относилось? Помещенное *между* «Диалектикой» и «Богословием», оно отделено от первой сочинением Иоанна Дамаскина «О божественем десятословии», а от второго — статьей «Иоанна Дамаскина летописца по плоти великаго Бога нашего Иисуса Христа». Поскольку объединенная с «Диалектикой» грамматика уже имела название «Книги философской...», а в первых же строках «Предисловия» Иоанна Экзарха речь идет о Константине *Философе*, Даниил, очевидно, и решил поместить это «Предисловие» *перед* грамматикой и «Диалектикой» (л. 2–3 об.)<sup>13</sup>. Однако в правильности своего решения Даниил, по-видимому, не был

<sup>12</sup> См. также: *Гаврюшин Н. К.* О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки Отдела рукописей РГБ. Т. 45. М.: Книга, 1986. С. 274–279.

<sup>13</sup> Нужно заметить, что на редакторскую работу Даниила в связи с сочинением «О осми частех слова» обратил внимание еще И. В. Ягич, который писал, что «авторитет Даниила ввел в заблуждение многих других писцов XVI и XVII стол.» (*Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. СПб., 1896. С. XVI–XVII). Ср. также вывод Калайдовича о древнем переводе «Диалектики» (*Калайдович К. Ф.* Иоанн Экзарх Болгарский. М., 1824. С. 167 и след.).

уверен и потому переписал то же «Предисловие» с небольшими изменениями и грамматику *во второй раз* — перед «Богословием» (л. 53–55). В данном случае он присоединил к «Предисловию» несколько мелких статей и изречений.

Возможно, что статьи эти имели самостоятельное хождение и до Даниила, но он, во всяком случае, в соответствии со своим пониманием философии существенно изменил первую, восходящую к эпизоду из «Жития» Константина (гл. IV):

«Блаженный Константин философъ вопросимъ бывъ от схоластика Логофета Варасихиакиарта, что есть философия, отвѣща и рече: философия есть страх Господень; философия есть добродетельное житие; философиие есть отбѣжание от всякого грѣха; философиие есть отлучение от всего мира; философия<sup>14</sup> есть божиимъ вѣщем и человеческим разум благосмотреливъ, и елико человекъ может благими дѣлы приблизитися Богу» (л. 55).

Для сравнения приведем эту же статью в другой весьма распространенной редакции по рукописи (РГАДА, Мазуринское собр., № 642, л. 8): «Кирил словеньский, вопросим бысть от Логофета, что есть философия, рече: божаем и человекъским вѣщем разум, и елико может человекъ приблизитися Бозѣ, яко дѣтелию учит его, по образу и по подобию быти сътворшему и».

Ясно, таким образом, что вторая редакция почти дословно передает ответ Константина по тексту его Жития. Но если в этом ответе, как и в «Диалектике» Иоанна Дамаскина, философия есть прежде всего «разум», т. е. познание (γυῖσις), то у Даниила она — «страх Господень» и «добродетельное житие» и лишь на пятом месте «разум благосмотреливъ».

Несомненно, что редакция Даниила обусловлена его особой ценностной ориентацией, в которой *жизнь* — «бытие по духу» — ставится *выше* умозрительного познания.

<sup>14</sup> В оригинале описка: философсии.



Любопытно отметить, что в греческой и славянской традиции в одном из стихотворений, сопровождающих сочинения Дионисия Ареопагита и посвященных этому мыслителю и подвижнику, мы читаем:

И умную лучу оставил еси, и разум сущих,

Ноши ради бессмертные, юже несть лъзя именовати<sup>15</sup>.

Памятуя, что «разум сущих» есть первое определение философии в «Диалектике» Иоанна Дамаскина, мы должны будем сделать вывод, что Дионисию Ареопагиту ставится здесь в заслугу именно переход от интеллектуалистической, зависимой от *слова*, «словесной» философии (как «логики» и «познания») к философии «надсловесной» (смыслы которой невыразимы обычными словами — «несть лъзя именовати»), металогической, или скорее мета-ноэтической (от греч. *μετάνοια* — Мф., 3, 2 и др.), предполагающей не только изменение (и в известном смысле «преодоление») *ума*, но и преобразование всего способа *бытия*<sup>16</sup>.

Именно таким пониманием философии и руководствовался митрополит Даниил, редактируя «Диалектику» и сопровождающие ее статьи.

Вслед за ответом Константина на вопрос о философии Даниил приводит несколько изречений и определений различных понятий, частично напоминающих своего рода выборку из «Азбуковника». Утверждать, что они составлены

---

<sup>15</sup> См.: Прохоров Г. М. Греческие эпиграммы в славянском переводе XIV и в русской рукописной традиции // Духовная культура славянских народов. Л., 1983. С. 92.

<sup>16</sup> Когда в новейшей философии мы встречаем попытки вывести на первый план металогическое «пра — переживание», свойственное «целостному человеку» и недоступное отвлеченной логической способности, картезианскому “*sum cogitans*” (*Ralfs G. Das Irrationale im Begriff: Ein metalogischer Versuch // Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen, 1925. S. 81*), их можно, в известной мере, рассматривать как отражение «мета-ноэтического» понимания философии, выработанного еще византийским монашеством, но в общем чуждого западноевропейской культуре.

самим Даниилом, а не заимствованы готовыми из другого списка, мы не можем. Но совершенно бесспорно, что главным образом благодаря Даниилу для последующей традиции они стали по существу неотъемлемой частью «Диалектики», а потому привести их здесь необходимо.

«Егда убо сила есть дѣйства, существо не глаголется, обаче есть. Егда же дѣйство есть, сила не глаголется, но дѣйство, дѣйствуемаго ради. Неопредѣлно убо, устава не имущи. Предопределение. Предположение. Апапаратееось. Мудрость. Философие. Умъ висяи къ Богу. Фома. Бездна. Безъ dna яко риза. Бездна, без мѣры, без чина, без мѣры; отлично, неподобно, наручно, неразумно. Белѣгъ, срока, знамение иже въ кружѣ. Имъство, разумѣние или чювьство духовное. Огню имъство есть, качество, съгрѣвателно. Илевтронъ, камень, честенъ, свѣтель; бисерь, злато, сребро, синтеръ от земли качество имѣют, коварство, нравъ.

Философскія словеса и мудрости. Словесница аристотелскаа, богословница Платонова, пиитикиа, многих философъ суть слова. Тѣми многоразличными книгами может человекъ о Христѣ премудрости учиться, и кииждо философъ философство твердоразумно дрѣжати, и словеса и речи украсити и съставляти, и книги своа сътворяти. Главизна повествуется ей Омиро.

Рече святыи Иван Дамаскын: аще что и от внѣшних мудрецъ приобрѣсти можем, неотметно есть. Да будем искусни купци, еже истинное и чистое яко злато събирающе, а нечистое отмещюще. Приемлемъ словеса добраа, а иже смѣхотворныа и баснословныа кощюны псом отверзем» (л. 55—55 об.).

Редакционные дополнения и изменения, внесенные митрополитом Даниилом в «Диалектику» и сопровождающие ее статьи, оказались едва ли не самыми крупными за всю историю существования этого памятника на Руси. Любопытно поэтому проследить, насколько авторитетным оказался список Даниила для последующей традиции, какие рукописи прямо или косвенно зависят от него. Этот вопрос

далеко не безразличен для изучения судеб древнерусской книги, взаимосвязи между различными духовными центрами и т. д.

Заметим прежде всего, что главу «О философии» с дополнениями Даниила нередко переписывали отдельно от «Диалектики» (РГБ, Волоколамское собр. № 520. л. 79–83 об.; собр. Румянцева, № 361. л. 161–171; НБУ, собр. митр. Макария, П/106. л. 105–113).

С полной определенностью можно утверждать, что к списку Даниила восходят большинство рукописей «Диалектики», принадлежавших библиотеке Соловецкого монастыря (ныне РНБ, Соловецкое собр.): РНБ Сол. 71/71, Сол. 102/102, Сол. 103/103, Сол. 104/104, Сол. 106/106, Сол. 107/107, Сол. 109/109, Сол. 309/329, Сол. 315/335, Сол. 317/337, Сол. 666/724. Исключение составляют вопросно-ответная редакция Сол. 105/105 и неполный список Сол. 338/358. Выбор соловецких писцов особенно многозначителен, поскольку уже в 1520 г. монастырь располагал списком одной из ранних редакций «Диалектики» Сол. 1186/1296. Из рукописей, связанных с Троице-Сергиевой лаврой, можно назвать: РГБ собр. МДА осн., 39, 147, 148, 150.

В той или иной мере зависят от традиции Волоколамского списка, № 490 списки различного происхождения: РГБ ОР, № 99; собр. Егорова, № 612, 1784; Рогожское собр., № 230; собр. Румянцева, № 192; собр. Строева, № 32; собр. Тихонравова, № 220; БАН, 1.1.35; 33.6.4; собр. Дружинина, № 121; собр. Калинина, № 5; Т. п., № 107; РНБ, собр. Вяземского, Q.147; Q. XVII.39; собр. Погодина, № 1075, 1076; ГИМ, Новоспасское собр., XVIII; собр. Уварова, № 314–4°; Чудовское собр., № 237; ПД, Оп. 24, № 111; НБУ, ДА/218Л. Разумеется, далеко не все из названных здесь рукописей дословно воспроизводят список Даниила. Иногда мы даже встречаемся с таким явлением, когда «Предисловие» Иоанна Экзарха и сопровождающие статьи в редакции митрополита Даниила предпосылают тексту «Диалектики» и примыкающих статей в другой редакции (РГАДА, Мазуринское собр.,

№ 642, XVI в.)<sup>17</sup>. И тем не менее можно без преувеличения сказать, что «Диалектика» Иоанна Дамаскина в редакции митрополита Даниила получила на Руси всеобщее признание.

1986

---

<sup>17</sup> Известен случай, когда один критически настроенный писец оставил на полях после вставки митрополита Даниила следующие слова: «Зри: отседе настоящее есть диалектика; много преписующими наглупствовано» (РГБ. Собр. Тихонравова. № 220. Л. 84).

---

## Первая русская энциклопедия

**П**опытки выделить среди книжных богатств Древней Руси своды, превосходящие по своему материалу и структуре энциклопедии нового времени, предпринимались неоднократно, и для этого были все основания. Давно известно, что наши византийские учителя располагали такими универсальными сочинениями, как «Библиотека» патриарха Фотия или так называемый «Лексикон Свиды». Статьи из последнего переводил в XVI в. Максим Грек, а в XVII в. по всей Руси были распространены «Азбуковники» бесспорно энциклопедического характера.

В свое время А. А. Шахматов в статье «Древнеболгарская энциклопедия X века» пришел к выводу, что «в X веке в Болгарии была составлена обширная энциклопедия из почти всей имевшейся к тому времени в наличии переводной литературы. В России эта энциклопедия появилась не позже XI века, причем она произвела ряд компиляций, известных под именем Еллинского и Римского летописца, а частью под другими названиями»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Шахматов А. [А.] Древнеболгарская энциклопедия X века // Византийский временник. СПб., 1900, Т. VII. С. 34.

Хотя свои выводы А. А. Шахматов основывал на исследованиях В. М. Истрина, ответ последнего был резким и принципиальным и, кроме того, выдвигал определенные требования к поискам древних «энциклопедий». «Когда почему-либо нужно доказать, что такой-то и такой-то памятник не мог появиться на Руси, — писал В. М. Истрин, — тогда начинают с того, что он не мог появиться потому, что русский человек того времени был де недостаточно образован... та энциклопедия, которая восстанавливается Шахматовым, не включает в себе ничего характерного: это просто собрание стоящих без всякой между собой связи всех известных тогда памятников переводной литературы... Независимо от какого бы то ни было содержания, название „энциклопедии» может быть усвоено только такому собранию, которое объединяется определенным направлением»<sup>2</sup>.

Совершенно очевидно, что «определенность направления» в различных книжных сводах может быть как содержательной, так и формальной: сборник статей по частной тематике, скажем медицинской, или систематизированное собрание материалов универсального характера могут в равной мере относиться к «энциклопедиям». Но у истоков культуры естественно в первую очередь искать энциклопедию не частную, а универсальную.

В древнеславянской письменности имеется ряд памятников, охватывающих довольно широкий круг вопросов. Так, уже в «Изборнике Святослава» 1073 г., наряду с поучениями отцов Церкви, содержатся статьи по логике, риторике, астрономии и т. д. По-своему многогранна и «Толковая Палея». Однако достаточно строгой и последовательной систематизации изложения (формальной определенности) мы здесь не находим.

Древняя книжность знала по крайней мере два принципа систематизации. Один, первоначально наиболее

<sup>2</sup> *Истрин В. [М..]* Один только перевод Псевдокаллисфена, а древнеболгарская энциклопедия X века — мнимая // *Византийский временник*. СПб., 1903, Т. X. С. 3, 24–25.

распространенный, был календарным — ему следовали различные богослужebные книги. Другой, появившийся несколько позднее, был алфавитным (древнейший памятник — «Азбучный патерик»). Оба принципа долгое время применялись только к богослужebным и церковно-учительным текстам и никак не затрагивали известных на Руси сочинений по географии, логике, космологии и т. д.

Первая попытка систематизировать весь основной состав древнерусской книжности, как церковной, так и граничившей со «светскими» науками, опираясь на традиционный календарный принцип, была предпринята в середине XVI в., в эпоху Ивана Грозного. Мы имеем в виду так называемые Великие Минеи-Чети митрополита Макария (1482—1563), работа над составлением которых была начата в бытность его новгородским архиепископом и завершилась в Москве.

«Одновременно с образованием Московского государства, — писал о макарьевских минеях В. С. Иконников, — проявилось стремление к собиранию письменных памятников и соединению их в одно целое. Результатом его было появление в XVI веке обширной энциклопедии, сосредоточившей в себе всю образованность древней России»<sup>3</sup>. Оценивая замысел Макария, Н. И. Лебедев также отмечал, что такого рода свод «будет уже не минеею, а чем-то вроде энциклопедии, если можно употребить здесь это современное выражение»<sup>4</sup>. Позднее «энциклопедией» именуется этот памятник и Е. В. Петухов<sup>5</sup>.

Таким образом, самые различные исследователи независимо друг от друга склонялись к мнению, что Великие Минеи-Чети заслуживают названия энциклопедии. А что

<sup>3</sup> *Иконников В. [С.] Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории.* Киев, 1869. С. 236.

<sup>4</sup> *Лебедев Н. [И.] Макарий, митрополит всероссийский.* М., 1877. С. 122.

<sup>5</sup> *Петухов Е. В. Русская литература: Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода.* Юрьев, 1912. С. 204.

ничего сравнимого по размаху в русской книжности ранее не предпринималось и, стало быть, есть основания говорить именно о *первой русской энциклопедии*, становится очевидным даже при самой общей характеристике памятника.

Двенадцать громадных томов форматом в большой лист, в отдельных более тысячи пятисот листов, в общей более 27 000 страниц убористого текста в два столбца — таков примерный объем Великих Миней-Четий. Под руководством Макария было составлено три списка — первый, самый ранний, положен в Новгородский Софийский собор (1541 г.) (сохранившиеся тома на сентябрь, октябрь, ноябрь, февраль, май, июнь, июль хранятся в Отделе рукописей РНБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина)<sup>6</sup>, второй вложен в Успенский собор Московского Кремля (1552), третий поднесен царю Ивану Васильевичу (1554). Полностью сохранился только Успенский список, который, наряду с десятью томами Царского (нет февральского и мартовского томов) хранится в Отделе рукописей ГИМ<sup>7</sup>. В РГАДА в собрании Оболенского находится экземпляр августовского тома Софийского списка (ф. 201(1) № 161), позволяющий отчасти воссоздать работу редактора и составителя (первое сообщение о нем — в статье М. А. Оболенского<sup>8</sup>).

Изучение Великих Миней-Четий продвигалось крайне медленно. Лишь спустя сто с лишним лет после своего завершения они дождались первого и самого простейшего научного аппарата — указателя содержания (оглавления к отдельным томам были сделаны уже при Макарии): в конце XVII в. справщик Московского печатного двора, монах Чудова монастыря Евфимий составил (далеко не полное)

<sup>6</sup> *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1907. Вып. II. С. 1–154.

<sup>7</sup> [*Протасьева Т. Н.*] Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1970. Ч. 1. С. 170–205.

<sup>8</sup> *Оболенский М. А.* Послание патриарха Фотия в древнем славянском переводе. — Половецкие слова // Москвитянин. 1850, Ч. II. Март. Разд. III. С. 7–9.



оглавление по Успенскому списку (Син. 587, Син. 694)<sup>9</sup>. В XIX в. было составлено еще два указателя<sup>10</sup>, а Археографическая Комиссия предприняла издание этого уникального памятника, оставшееся, к сожалению, незавершенным<sup>11</sup>. Законченные как раз к моменту появления первых русских печатных станков, Великие Миней-Четии уже более четырехсот лет ждут своей очереди...

В последнее время сделаны известные шаги в изучении формирования уникального памятника<sup>12</sup>, что же касается его значения как свода научных знаний Московской Руси, то здесь работа, по существу, не начиналась. Это и определяет задачи настоящего обзора, который мы главным образом основываем на единственном полном и наиболее странном Успенском списке.

Начнем с учения о мире в целом, *космологии*, и связанных с ним *астрономических* вопросов. В первую очередь здесь должны быть названы «Шестоднев» Иоанна Экзарха (Син. 996. Л. 637)<sup>13</sup>, «Шестоднев» Георгия Писида (Син. 995. Л. 982) и «компилятивный анонимный трактат «О небеси» (Син. 996. Л. 969).

«Шестоднев» Георгия Писида, византийского писателя VII в., переведенный на славяно-русский язык в 1385 г., дает вполне диалектическую проработку основных космологических понятий, не затрагивая формально-математических моментов, прежде всего, очевидно, по особенностям жанра (поэма в стихах). Мир здесь представляется всеобщим кру-

<sup>9</sup> Протасьева Т. Н. Описание. С. 207–208

<sup>10</sup> [Горский А. В., Невоструев К. И.] Описание Великих Миней-Четых Макария, митрополита всероссийского (1482–1563) // ЧОИДР. 1884. Кн. 1; 1886, Кн. 1; [Иосиф, архим.] Подробное оглавление Великих Четых Миней всероссийского митрополита Макария. М., 1892.

<sup>11</sup> Великие Миней-Четии. СПб., 1868–1897. Ч. 1–7; М., 1899–1916. Ч. 8–17.

<sup>12</sup> Кучкин В. А. О формировании Великих Миней Четий митрополита Макария // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976. С. 86–101.

<sup>13</sup> Здесь и далее, как правило, указаны только начальные листы текстов.

говым движением, диалектически отождествляемым с покоем («стоя же бегает и ходя пребывает»), пространственно определенным и в то же время беспредельным («ни едино бо ему число яко бесчислене»), удерживаемым не какими-нибудь «китами» или «столпами», но лишь тяготением («и толко и тяготе основание положив, ни к чему утвержено»).

«Шестоднев» Иоанна Экзарха, возникший в X в., отличается как раз достаточно подробными и точными натурфилософскими и математическими сведениями, заимствованными из сочинений античных и александрийских ученых. Здесь и учение о зодикальном круге, размеры Земли, точные величины сидерического и синодического месяцев<sup>14</sup>. Имеются и прямые выдержки из Клавдия Птолемея.

Что же касается трактата «О небеси», направленного, в частности, против учений о «четвероугольной земле», то его разбор сделан нами в отдельной статье<sup>15</sup>.

Кроме того, космологические и астрономические сведения содержатся в «Небесах» («Богословии») Иоанна Дамаскина (Син. 989. Л. 44) и «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова (Син. 997. Л. 1179 об.). Последняя, впрочем, была включена в макарьевский свод главным образом из-за ценных географических сведений, а содержащееся в ней наивное учение о «четвероугольной земле» вряд ли могло восприниматься всерьез. Но для излишне доверчивого читателя в том же томе помещен «Указ о земли Ивана Дамаскина» (л. 1479). Авторитетным именем освящен фрагмент вышеупомянутого трактата «О небеси», начинающийся словами: «Земное устройство ниже четверо-

<sup>14</sup> *Jaksche H.* Das Weltbild im Šestodnev des Exarchen Iohannes // Die Welt der Slaven, 1959. № 5. S. 258–301; *Баранкова Г. С.* Об астрономических и географических знаниях // Естественнаучные представления Древней Руси. М.: Наука, 1978. С. 48–62..

<sup>15</sup> См. статью «Источники и списки космологического трактата XV в. «О небеси» в настоящем издании.

угольно, ниже троеугольно, ниже паки круга, но устроена есть яйцевидным устроением... Земля висить на воздуху среди небесных празности не прикасаяся нигде к небесному тѣлу, но отстоит отвсюду от небесъ неприкосновенно». Примечательно, что текст взят несомненно из другого источника, нежели полный список в июльском томе.

Ряд статей посвящен расчетам Пасхалии и календарным вопросам. Так, в августовском томе имеется статья «Пасхалия и премены в Луне» (Син. 997. Л. 1548 об. — 1549), которая начинается краткой исторической справкой: «Сию пасхалию сотвориша и лунной круг на 19 лет пророкомъ Моисеемъ в жидех, а солнечный круг Иоанна Дамаскина на 28 лет, а високост и индикт царемъ Улием кесарием римским створен преже всех...». В этом же томе содержится выдержка из сочинения Исидора Севильского: «О счете лет от начала мира... из книгии Исидора Испаленскаго» (л. 868—871 об.).

Наконец, также в августовском томе имеется полемическое чинение Максима Грека против астрологии: «Слово противу тшасихся звездозрением предрицати будущих и о самовластии челоувечьском» (Син. 997. Л. 1428—1434 об.). Наличие этого сочинения в Великих Минеях-Четиях является дополнительным свидетельством тесных связей Макария с выдающимся писателем и ученым, особенно если принять во внимание, что оно вошло и в августовский том Софийского списка (РГАДА. Ф. 201 (1). № 161. Л. 572 об.), составившийся в середине 1530-х гг., когда Максим Грек был еще в тяжелой опале.

Еще два сочинения против астрологии в конце августовского тома принадлежат самому Макарию (л. 1564) и старцу Елеазарова монастыря Филофею (л. 1564).

Сведения *географического* характера содержатся в уже упомянутом трактате «О небеси» (о широте и долготе земли, о морях — «Чермном» (Красном), «Александрийском», соединяющемся с третьим, которое начинается «от Византия и простирается даже до Аламиния и Калавриа» (Среди-

земном) и Черном — а также об «океаньстеи реце», которая «множайше место дрѣжить, нежели въсея земля»).

Другой важный источник географических знаний — «Паломник Данила мниха. Сказание о пути, иже есть к Иерусалиму» (Син. 995. Л. 958). Написанный около 1106–1113 гг. рассказ Даниила об Иерусалиме тех времен «настолько полон, подробен, что стал в настоящее время одним из основных источников для историков, изучающих этот город»<sup>16</sup>. По мнению Ю. П. Глушаковой, «Хождение» Даниила написано «с топографической точностью»<sup>17</sup>. Даже такой критически настроенный исследователь, как Т. И. Райнов, отмечал, что «игумен Даниил во время своего путешествия в Палестину обращал внимание не только на „святыни» и „чудеса», но и на интересные в хозяйственном отношении природные объекты»<sup>18</sup>.

Ценнейшим сводом географических сведений была снабженная красочными миниатюрами «Христианская топография» Козьмы Индикоплова. Помимо Индии, она повествовала о Цейлоне, Китае, Абиссинии и других странах. Особенно важными были ее данные о фауне и флоре: слоне, жирафе, носороге, павлине, лекарственных растениях, применявшихся в медицинской практике Древней Руси<sup>19</sup>. Подобные сведения содержатся также в «Шестодневах» Иоанна Экзарха и Георгия Писида.

В этих же сочинениях, в трактате «О небеси», имеются пространные натурфилософские объяснения различных метеорических явлений: снега, града, облаков, землетрясений. В «Слове святого Патрика епископа о исходящем от земля огни в различных местех» (Син. 992. Л. 61) объ-

<sup>16</sup> Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X–XVII вв. М. : Наука, 1976. С. 229.

<sup>17</sup> Глушакова Ю. П. О путешествии игумена Даниила в Палестину // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран. М., 1963. С. 85.

<sup>18</sup> Райнов Т. И. Наука в России XI–XVII веков. М. ; Л., 1940. С. 110–111.

<sup>19</sup> Богоявленский Н. А. Индийская медицина в древнерусском врачевании. М., 1956. С. 29–33.

ясняется происхождение теплых подземных вод и дается описание извержения вулкана: «Святый же Пионии глаголеть... видех же и гору точащую страшный огонь яко воду, 3 ста сажен и выше горе; а в дале до шти [шести] поприщ иже за шесть днии пожже землю ту горя и камене...».

Сведения по *антропологии и медицине*, помимо универсальных «Шестоднево», содержатся также в известном комментарии Галена на сочинения древнегреческого врача Гиппократ, основоположника научной медицины: «Галиново на Ипократ» (Син. 996. Л. 1063). Ему предшествует здесь небольшая статья «О человеце». Сочинение Мефодия Патарского («Пафилипейскаго») «О вещи и о самовластестве» (Син. 995. Л. 248) содержит такие главы как «От врачевных книг» (л. 265), «От Ипократ» (л. 265 об.), «Семя мужеско zde» (л. 287), «О человекьстве естестве» (л. 292). Упомянем также анонимную статью в августовском томе «О философех и о врачех» (Син. 997. Л. 1443).

В названных сочинениях можно было, скажем, узнать о различии в строении черепа мужского и женского скелетов, о движении жидкостей в организме и т.д. Т. И. Райнов справедливо отмечал, что биология и терапия в статье «Галиново на Ипократ» имеет «совершенно натуралистический характер»<sup>20</sup>. Эта характеристика может быть распространена на большинство сочинений медико-биологической направленности, вошедших в Великие Минеи-Чети.

Весьма значительное число текстов затрагивает область знания, относимую ныне к *психологии*. В одной только февральской минее можно назвать «Григория Синаита главы с краегранесием зело полезны» (Син. 991. Л. 234), «Петра Дамаскина... въспоминание к своей ему души» (л. 169, 361), «Исихиа презвитера к Федуду словеса душеполезна» (Л. 277 об.), «Книгу преподобнаго отца нашего Симеона Новаго Богослова» (л. 127, 357), слова «Максима [Исповедника] к Елпидию попу» (л. 321), «Слово святаго Антиоха о снех»

<sup>20</sup> Райнов Т. И. Цит. соч. С. 265.

(л. 570), «Диоптру» [«Зерцало»] Филиппа Пустынника с предисловием Михаила Пселла (л. 618). Насыщены психологической тематикой и другие тома: например, в мартовском имеется «Лествица» Иоанна Лествичника (Син. 992. Л. 841), в июльском и августовском — статья «О чувстввах человеческих» (Син. 996. Л. 1065 об.; Син. 997. Л. 1382 об.).

Общую характеристику психологических воззрений этой эпохи на материале сочинений, многие из которых вошли в Великие Минеи-Чети, дает исследование М. В. Соколова<sup>21</sup>, однако было бы неправильным считать, что современная наука вполне освоила обобщенный в них опыт. С психологией связаны и начала *педагогики*, представленной такими статьями, как «Поучение како подобает детям чтити родителя своа паче себе» (Син. 997. Л. 118), «О наказании чадом» (Син. 997. Л. 1443 об.).

Заслуживает быть особо отмеченным то обстоятельство, что в различных наставлениях, включенных в Великие Минеи-Чети, большое значение придается *труду*. Вот очень показательный пример из сборника «Кормчий душам»: «О ручнем деле Нила. Аще на дело руце простираеши, язык да поет, и ум да молить... Ненавидяи дела ленив есть. Мнози бо злобе научи леность. Апостол. Праздный да не ясть. И паки слышим инехъ вас без чину ходяща, ни что же не делающа, но лицемерствующа. Ефрем. Любяи дело бес печали пребывает...» (Син. 991. Л. 729 об.).

*Грамматика* представлена в Великих Минеях-Четях сочинением «О осми частех слова», приписанным Иоанну Дамаскину (Син. 989. Л. 81). Оно неоднократно становилось предметом изучения; новейшее исследование о нем принадлежит Л. П. Жуковской<sup>22</sup>. Заметим, что по сей день

<sup>21</sup> Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М., 1963.

<sup>22</sup> Жуковская Л. П. Барсовский список грамматического сочинения «О вось ми частях слова» // Східно-слов'янські граматики XVI–XVII ст. Київ: Наукова думка, 1982. С. 29–51.

сохраняются определившиеся в этом сочинении названия частей речи: ими, причастие, местоимение, предлог, наречие, союз. Глагол, впрочем, именовался «речью», что в каком-то отношении было удачнее: оставалась прозрачной терминологическая связь с «на-речием», как у «имени» с «место-именем». К этому сочинению восходят так же названия падежей, родов, чисел.

Определенные языковедческие сведения давало «Житие» создателя славянской азбуки Константина Философа (Син. 987. Л. 443; Син. 991. Л. 455 об.), «Слово похвално на память святым и преславным учителем словенскому языку, сотворшему писмены ему... Кирилу архиепископу Паноньску и Мефодию» Син. 987. Л. 457 об., Син. 991. Л. 466 об., Син. 993. Л. 97). Должны быть также названы опубликованное М. А. Оболенским<sup>23</sup> «Толкование языка половецкого» (Син. 997. Л. 1481 об.) и «Речи жидовскаго языка предложена на рускую речь» (Син. 997. Л. 1480).

В традициях средневекового «тривиума» за грамматикой следовала *логика* — «Диалектика» Иоанна Дамаскина (Син. 989. Л. 83 об.). Она представляла собой свод сведений об основных умозаключениях и таких важнейших понятиях, как «род», «вид», «тождество», «различие», «количество», «качество» и т. п.<sup>24</sup>

За отсутствием особого сочинения по *риторике*, «Диалектика» отчасти использовалась и для восполнения знаний в последней части «тривиума». Кроме того, надо назвать введение к одному из поучительных «слов» Григория Богослова: «Всяко риторьско слово разделяется в советное и препирательное и тръжественное» (Син. 990. Л. 922).

Помимо «Диалектики», *философское* значение имеет целый ряд сочинений, включенных в Великие Минеи-Четии. Это прежде всего «Небеса» («Богословие») Иоанна

<sup>23</sup> Оболенский М. А. Цит. соч. С. 8.

<sup>24</sup> См.: Гаврюшин Н. К. «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96.

Дамаскина (Син. 989. Л. 44), знаменитые «ареопагитики» — трактаты, приписываемые Дионисию Ареопагиту (Син. 987. Л. 114), «Съпрение Панагиота философа с 12 гардинарии» (Син. 995. Л. 1005), «Маргарит» (Син. 986. Л. 354), «Чепь Златая» (Син. 996. Л. 948), «Пчела» (Син. 996. Л. 1007). Последняя, в частности, содержала выдержки из сочинений Аристотеля, Анаксагора, Демокрита, Платона, Сократа, Плутарха, Эпиктета, Эпикура.

В связи с философско-логическими сочинениями стоит также довольно редкий (для древнерусской книжности) текст *герменевтического* характера, переведенный Дмитрием Герасимовым из латинской Библии<sup>25</sup> — «О толковани Священного Писания» (Син. 997, Л. 865 об.). В нем выделяют четыре способа толкования: «историческы, по существу, аллегорическы, анагогичьскы, тропологичьскы». Примечательно, что здесь едва ли не впервые в древнерусских текстах мы встречаемся с объяснением слова «история»: «И глаголется история истерон, сиречь видети, или познати, зане древле никто же писаше историю, токмо иже видел».

*Историческими* сведениями Великие Минеи-Четии особенно богаты. Их мы находим в многочисленных житиях<sup>26</sup>, статьях, посвященных памяти знаменательных событий, например, 22 ноября «Убиение великаго князя Михаила Ярославича Тверьскаго от безбожнаго царя Азбьяка» (Син. 988. Л. 1077); «Слово о проявлении крещения русския земля святаго апостола Андрея, како приходил в Русь и благословил место и крест поставил идеже ныне град Киев» (Син. 988. Л. 1266 об., 1283); «Нестора мниха сказание чего ради прозвася Печерский монастырь» (Син. 994. Л. 200) и т.п., а также в отдельных исторических сочинениях, так, напри-

<sup>25</sup> [Горский А. В., Невоструев К. И.] Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1857. Отд. 2, ч. 1. С. 103.

<sup>26</sup> См.: Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1879.



мер, в известной «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия (Син. 991. Л. 806).

Сведения *юридического* характера даются главным образом в уставах Владимира и Ярослава (Син. 996. Л. 1052).

Заканчивая обзор научного содержания Великих Миней-Четий, отметим, что их, по-видимому, нельзя отрывать от других трудов Макария, до конца дней стремившегося пополнить свой грандиозный свод. «Литературная работа Макария, — писал Н. И. Лебедев, — не была окончена Четиями-Минейями, и он отчасти восполнил ее в других своих трудах, или по крайней мере в составленных при его содействии. Юридические статьи собраны были им в его «Сводной кормчей», а для истории отечества под его влиянием продолжалась и дополнялась Степенная Книга»<sup>27</sup>.

Конечно, критическому взгляду откроется в Великих Минейях-Четиях много недостатков и упущений: календарный принцип организации выдержан не вполне, часты повторения, описки... Но таково уж свойство критического взгляда. Трудно предположить, сколько ошибок и опечаток будет когда-нибудь выявлено в современных энциклопедиях. Принцип историзма заставляет нас при оценке труда Макария помнить о том, что это был один из первых крупных опытов книжной sprawy в Московском государстве. Ему предшествовала только чрезвычайно важная работа над Геннадиевской Библией. Научно-филологическая критика делала у нас лишь первые шаги.

Трудно представить, какими достижениями обогатилась бы русская культура, если бы дело Макария продолжили такие ученые, как Иван Федоров. Но со смертью всероссийского митрополита (31 декабря 1563 г.) и выходом начатого печатанием при его жизни «Апостола» пора культурного подъема завершилась. Внутренняя политика Ивана Грозного наложила тяжкий отпечаток на все стороны общественной жизни. Выстрадавшая в годы междоусобиц

<sup>27</sup> Лебедев Н. [И.] Макарий, митрополит всероссийский. М., 1877. С. 127.

и иноземных нашествий идея монархического единства обнаружила свою отрицательную сторону. Научно-филологические изыскания и вопросы книжной справки отложены на сто лет (когда неожиданно приобрели общегосударственное значение), пока же книжная культура, как рукописная, так и печатная, приходят в заметный упадок. Это, по существу, останавливает развитие важнейшего органа национально-исторического самосознания народа — научно-филологического мышления. Оно возродится вполне лишь в XVIII в.

---

## Русские первопечатники — читатели «Диалектики» Иоанна Дамаскина

Для характеристики древнерусской духовной культуры немаловажное значение имеют свидетельства о распространении философско-логических знаний. На протяжении веков основной «книгой философской» на Руси была «Диалектика» Иоанна Дамаскина, частично переведенная уже в XI в., а полностью — не позднее начала XIV в. и известная к настоящему времени более чем в 150 списках<sup>1</sup>.

Примечательно, что появление первой русской печатной книги по логике (она вышла в 1586 г. в Вильне и представляет собой перевод из Иоанна Спангенберга, выполненный по поручению и при непосредственном участии А. М. Курбского) явилось следствием работы над новым переводом «Диалектики», который решено было дополнить более подробными сведениями о силлогизме<sup>2</sup>. О существо-

---

<sup>1</sup> См.: Гаврюшин Н. К. «Изборник» Святослава 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96; Он же. «Книга диалектичной глубины...» // Современные проблемы книговедения, книжной торговли и пропаганды книги: Междувед. сб. науч. работ. М., 1983. Вып. 2. С. 95–100.

<sup>2</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Первая российская «Логика» // Альманах библиофила. 1983. Вып. 15. С. 238–242.

вании древнего славяно-русского перевода «Диалектики», в середине XVI в. распространенного достаточно широко, Андрей Курбский не знал<sup>3</sup>.

Первопечатники Иван Федоров и Петр Тимофеев Мстиславец, находившиеся в изгнании одновременно с А. М. Курбским, не только хорошо были знакомы с «Диалектикой», но и использовали ее в своих трудах.

Из послесловия Ивана Федорова к львовской Азбуке 1574 г. следует, что он включил в свою книгу материал из грамматического сочинения «О осми частех слова» («И преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина от грамматикии мало нечто...»), приписываемого русской рукописной традицией этому писателю именно на том основании, что «Диалектика» последнего, как правило, следовала в рукописях за грамматикой, составляя с ней две части средневекового тривиума (грамматика, диалектика и риторика).

Трактат «О осми частех слова» Иван Федоров изучал очень внимательно. Как отметил Р. Якобсон, он не только полностью заимствовал отсюда спряжение глагола *творити* в настоящем времени, но и использовал ту же модель по отношению к другим глаголам<sup>4</sup>. Трудно предположить, чтобы при столь тщательном изучении текста, приписываемого Иоанну Дамаскину, Иван Федоров оставил бы без внимания «Диалектику», тем более что во многих рукописях название «О осми частех слова» присваивается и этому сочинению: читатели рассматривали их как неделимое целое. Например, в рукописи Кирилло-Белозерского монастыря 1446 г. после текста «Диалектики» (предваряемого грамматикой) следует приписка, сделанная рукою писца Олешки:

<sup>3</sup> См.: Оболенский М. О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина // Библиографические записки. 1858. № 12. С. 359; Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы: Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 112.

<sup>4</sup> Jakobson R. Ivan Fedorow's Primer of 1574. Cambr., Mass., 1955. P. 17.

«Сие убо блаженного Иоанна Дамаскина писанье о осьми частех слов...»<sup>5</sup>.

Таким образом, Иван Федоров несомненно был среди читателей древнерусского перевода «Диалектики» Иоанна Дамаскина. Был ли ему также известен и новый перевод, выполненный при участии А. М. Курбского около 1575–1579 гг., пока неизвестно. Вполне вероятно, однако, что при тесной связи русских православных братств на землях Польско-литовского королевства Острожская школа, с которой несколько лет сотрудничал Иван Федоров, должна была получить экземпляр нового переводного труда, предназначенного для использования в полемике с католиками и протестантами. Возможно даже, что именно в Остроге были изготовлены некоторые списки сочинений Иоанна Дамаскина в переводе Курбского-Оболенского. Вопрос этот заслуживает отдельного изучения.

Что же касается Петра Мстиславца, то о его знакомстве с «Диалектикой» мы имеем возможность заключить непосредственно из послесловия к Псалтыри 1576 г. А. С. Зернова оставила об этом тексте следующее замечание: «В послесловии к Псалтыри, второму изданию виленской типографии Мамоничей, вышедшей 16 января 1576 г., Мстиславец вновь говорит, что и эту книгу он печатает, уступая чужим настояниям, хотя и чувствует себя невеждой, с ограниченным умом, не умеющим владеть языком: “Еже оубо тесное разум и недооуметльное языка моего сведый...”»<sup>6</sup>.

Замечательно, что для своей жалобы Петр Мстиславец нашел классический образец — первую главу «Диалекти-

<sup>5</sup> РНБ КБ 10 / 1087. Л. 89. Под общим названием эти сочинения содержатся, например, в рукописи РГБ, Никиф. 219, (XVII в.); в рукописи РГБ Егор. 1784 (XVII в.) после оглавления «Диалектики» написано: «Конец главам осмим частей изложения философскаго» (л. 3 об.), а грамматическое сочинение здесь отнесено в конец книги (л. 139 об. — 158).

<sup>6</sup> Зернова А. С. Первопечатник Петр Тимофеев Мстиславец // Книга: Исслед. и материалы. 1964. Сб. 9. С. 87.

ки» Иоанна Дамаскина, а именно «Послание» Козьме Майюмскому.

В этом непосредственном заимствовании текста у авторитетнейшего церковного писателя надо видеть только то, что было свойственно литературным правилам и представлениям о благочестии средневековой Руси. В ту пору еще не утвердилось понятие о «литературной собственности», и всякое удачное, меткое, подходящее к случаю высказывание одного сочинителя могло использоваться другими, порой даже без всякой ссылки. Древнерусскому писателю, безусловно, было присуще своеобразное чувство скромности, «самоумаление», проявлявшееся, в частности, в стремлении говорить «не от себе, но от божественных апостол и богоносных святых отец учения», как писал в послесловии к той же львовской Азбуке Иван Федоров.

Вот почему Петр Тимофеев Мстиславец прямо использовал в начале своего послесловия текст Иоанна Дамаскина, сделав в нем лишь несколько сокращений и вставив по смыслу буквально два слова. Ниже мы полностью воспроизводим эту часть послесловия к Псалтыри 1576 г., добавляя в квадратных скобках те фрагменты текста, которые были выпущены Петром Мстиславцем. Для этой цели был использован наиболее близкий по времени написания и легко доступный печатный текст «Диалектики» из Великих Миней-Четий митрополита Макария<sup>7</sup>. Курсивом выделено собственное добавление печатника.

«Еже убо тесное разума и недоуметелное языка моего сведый [леняся, о блаженнии], яже выше силы моеа начяти и немощная дерзнути, яко же некий безстуден и дерзостив, уготованныя иже сицевая дерзающим смотря беды. [Аще бо Моиси он божественны и законположитель, иже всякого челоувьскаго видения отлучив себе и житие тревльнение оставль... божественное и неизреченное провещаю, яже

<sup>7</sup> Великие Миней-Четии. Вып. 10. Декабрь. Дни 1–5. СПб., 1901. Стлб. 303–305.

всякыя словесныя твари превъсходящ постизание]. Сиа помышляя, леняся [о словеси] *на сие дело*, боях же ся заповеди. Речется убо истинное, да не когда сугуб прииму под смех ненаучения вкупе и неразумия лютое. Простит же ся убо еже ненаучения съгрешение, аще точию не от лености происходит. [А еже съ ненаучением имети разума кычение, люто и ненавистно, и прощения всякого недостойно, и болше да не глаголю, крайняго ненаучения знамение]. Но понеже преслушания плод смерть. Смиранный же послушливыи Христов ученик быв, к высоте възводится и благодать от Бога просветительную приемлет»<sup>8</sup>.

Число лиц, оставивших свои владельческие или читательские записи в рукописях, содержащих «Диалектику» Иоанна Дамаскина (включая и упомянутых в этих записях), превышает шесть десятков. Среди них дьяки и подьячие, чернецы, попы, игумены и «архимариты», старцы, «бобыль», «ратник», «столник», «посадцкий купецкий человек», крестьяне и князья, патриарх и император... Хотя Иван Федоров и Петр Мстиславец, по-видимому, не оставили своих автографов на списках «Диалектики» (или же эти списки до нас не дошли), их тоже — не на последнем месте — следует упомянуть в ряду читателей одной из самых любимых книг Древней Руси, толковавшей о философии как «художестве художеством» — единственной науке, которая «ни в чесом... не погрешает».

<sup>8</sup> ГИМ. Шап. 10. Л. 249–249 об.

---

## Первая российская «Логика»

Две памятных даты обращают наш взор к России XVI столетия — 400-летие со дня смерти (1583) двух замечательных деятелей отечественной культуры: первопечатника Ивана Федорова и князя Андрея Михайловича Курбского. Мало кому известно, что оба они внесли вклад в появление первой русской печатной книги по логике.

До конца XIX века об уникальном памятнике не было известно ровным счетом ничего. Честь открытия книги принадлежит историку и писателю Константину Васильевичу Харламповичу, который в 1900 г. опубликовал в журнале «Киевская старина» статью под названием: «Новая библиографическая находка. Переводная статья кн. А. М. Курбского, от другие диалектики Иона Спанинбергера о силогизме вытолковано». После К. В. Харламповича только А. С. Зернова сделала несколько замечаний о шрифте книги, значение же ее в истории отечественной культуры по существу осознано не было.

Труд князя Курбского увидел свет в Вильне в 1586 г. в типографии Мамоничей, богатых купцов, видных деятелей Виленского православного братства. Андрей Курбский



поддерживал с ними тесные связи, сохранились его письма к Кузьме Мамоничу. Вполне возможно, что необходимость издания обсуждалась при жизни князя, но увидеть отпечатанные листы ему суждено не было.

Первая русская печатная книга по логике находится в настоящее время в составе конволюта из бывшей Библиотеки Синодальной типографии (РГАДА, инв. № 2773–2779, по прежнему каталогу — № 4217) в двух экземплярах. В полном — шесть нумерованных листов форматом в 4-ю долю листа.

Несколько слов об истории текста. Занимаясь совместно с Михаилом Андреевым Оболенским («яже есть з роду княжат черниговских») переводом сочинений Иоанна Дамаскина и, в частности, его «Диалектики», А. М. Курбский нашел, что сведения о силлогизме здесь крайне скупы, а потому решил, возможно, по совету своего друга («в старости уже философских искусств приучахся, а он во младых летех прошел и их научился»), дополнить их из другого источника. Он воспользовался последним изданием книги «Trivii erotemata. Hoc est, Grammaticae, Dialecticae, Rhetoricae questiones... congeste per Ioannem Spangenberg», вышедшей в 1544 и 1552 годах в Кракове, а в 1560-м в Будишине. Оригинал был впервые указан А. Х. Востоковым, изучавшим данную статью Курбского по рукописи Румянцевского собрания № 193.<sup>1</sup>

После заглавия в книге сразу же приводятся определения и примеры силлогизма и «ентимемы» («охромленный слогизм» или «силлогизм нецелый»), затем рассматриваются первые три фигуры силлогизма и начинается параграф, посвященный модусам («О чинех силлогизмов»). Он содержит примеры четырех модусов первой фигуры, четырех — второй и шести — третьей. Последний раздел — «О отношению силлогизмов».

<sup>1</sup> Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского Музеума. СПб., 1842. С. 242

Сопоставив перевод с оригиналом, К. В. Харлампович нашел, что Курбский сознательно отредактировал и перестроил текст: перенес в начало раздел «О ентимемах», изменил определение силлогизма, опустил ряд примеров. В остальном же, за исключением мелких шероховатостей, статья его «представляет буквальный и очень близкий к подлиннику перевод». Для характеристики языка перевода показателен выбор терминов: *ordinatio* — «уложение», «устроение»; *subjectio* — «подлежащее»; *praedicatio* — «проповедание»; *modus* — «чин»; *negativus* — «прящий»; *universalis* — «соборный». Древнего славянского перевода «Диалектики» Иоанна Дамаскина — основного источника русской философской терминологии — Курбский не знал, а потому словотворческие его поиски не всегда оказывались удачными.

Перевод снабжен послесловием. Это — «Сказ Андрея чего ради сии написаны». В нем Курбский подчеркивает, что не всем силлогизмам можно доверять вполне, ибо «овые правду оброняют словесною силою и истинне помагают, а овые сопровит правды глаголют».

Иван Федоров, в отличие от Курбского, держал в руках древний славянский перевод «Диалектики» Иоанна Дамаскина, а приписываемое этому автору грамматическое сочинение «О осми частех слова», в рукописях обычно предшествующее «Диалектике», использовал в своей первой печатной славянской азбуке для детей, вышедшей во Львове в 1574 г. и в Остроге в 1578-м («И преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина от грамматикии мало нечто ради скорого младенческаго научения вьмале съкратив сложих»). Но его вклад в появление первой русской печатной книги по логике был не текстологического порядка.

Основной ее шрифт — тот самый, которым первопечатник набирал знаменитую Острожскую библию 1580—1581 годов! Теперь самое время перейти к подробному описанию.

Конволют был составлен и переплетен (доски в коже, с тиснением, застежки не сохранились) в 70-х годах

XVII века. На защитном листе надпись чернилами скорописью XVII века: «С печатнаго двора Силвестра Медведева». Эта помета доселе как будто не обращала на себя внимания — а ведь любопытно, что первая русская печатная книга по логике находилась в библиотеке известного духовного писателя, справщика московского Печатного двора Сильвестра Медведева (1641—1691). Им же, по-видимому, и был составлен конволют. Его же рукою, на том же защитном листе, имеется другая запись, уже киноварью: «Разглаголствование богослова кафалическаго с раввином <жидовским>»<sup>2</sup>. Это перевод названия первой книги конволюта: *Rozmowa theologa katholicckiego z rabinem żydowskim*. Lwów, 1645. Далее следует *Obiaśnienie trudnościologicznych... W. X. Woyciecha Wasniowskiego Plebana Brzeskiego*. Kraków, 1651. На обороте титула — герб, напоминающий типографскую марку Ивана Федорова.

Следующая книжка конволюта — грамматическое сочинение «О осми частех слова», о котором мы упоминали выше. Начало его приписано от руки, а выходные данные в конце («выдрукована в месте вильнском в року... 1586 месяца октовриа 8 дня... в друкарни дому Мамоничове») послужили основанием для датировки следующей далее переводной статьи А. М. Курбского, так как она напечатана тем же шрифтом и на той же бумаге.

Нужно заметить, что К. В. Харлампович ошибочно утверждал, будто на бумаге этой нет водяных знаков, что, кстати, привело его к неверному определению формата (8°). Доверилась К. В. Харламповичу и писавшая позднее об этой книге А. С. Зернова<sup>3</sup>. Водяные знаки, однако, есть. И в грамматическом сочинении, и в статье А. М. Курбско-

<sup>2</sup> Слово *жидовским*, для XVII столетия стилистически совершенно нейтральное, было вычеркнуто редакцией «Альманаха библиофила» в издании 1983 г.

<sup>3</sup> *Зернова А. С.* Типография Мамоничей в Вильне (XVII век) // Книга. Исследования и материалы. М., 1959. Сб. 1. С. 186.

го это — «топор» с небольшими вариациями как в первой книжке, так и во второй. Точных соответствий в альбомах найти не удалось, но тип знака известен достаточно хорошо<sup>4</sup>. Дабы завершить разговор о филигранях, упомянем, что на чистых переплетных листах конволюта — знак «голова шута» известного типа<sup>5</sup>, что также указывает на время составления и переплета книги (ок. 1670 г.).

Переводная статья А. М. Курбского содержится в конволюте в двух экземплярах: в первом недостает последнего листа, во втором — предпоследнего. Мелкий шрифт Острожской Библии появился здесь не случайно. Мамоничи (у которых в 70-х годах работал и Петр Мстиславец) приобрели после смерти Ивана Федорова часть его оборудования.

Отсутствие выходных данных в статье «От другие диалектики» заставляет предполагать, что она, возможно, набиралась для какого-то более крупного издания. Естественно возникает мысль, что Мамоничи собирались выпустить и «Диалектику» Иоанна Дамаскина — только вот в каком переводе? Возможно, конечно, А. М. Курбского — М. А. Оболенского, дополнением к которому и служит статья «От другие диалектики». Но прямое соседство с грамматическим сочинением «О осми частех слова», при единстве шрифта и бумаги, дает основания полагать, что для издания могли бы использовать и древний перевод<sup>6</sup>. В XV–XVI веках в большинстве рукописей грамматическое сочинение и «Диалектика», или «Книга философская», нераздельны. В списках же более позднего времени мы нередко встречаемся с тем, что старый перевод «Диалектики» дополняют сочинением Иоанна Спангенберга.

<sup>4</sup> Каманін І., Вітвіцька О. Водяні знаки на папері українських документів в XVI і XVII вв. Київ, 1923, № 223, 245–248.

<sup>5</sup> Дианова Т. В., Костюхина Л. М. Водяные знаки рукописей России XVII века. По материалам Отдела рукописей ГИМ. М., 1980. № 481 (1669 г.).

<sup>6</sup> Его, кстати, цитирует Петр Мстиславец в Послесловии к Псалтыри, изданной на средства Мамоничей в 1576 г.

Так, например, в рукописи конца XVI века из собрания Государственного Исторического музея Чуд. 236 находятся «Святаго Иоанна Дамаскина о осми частех слова» и «Диалектика» в старом переводе (л. 140 об. — 188 об.), а далее — «От другие диалектики...» (л. 193 об. — 199 об.). Крайне любопытно, что список делался с печатного издания, и уже знакомые нам выходные данные — выдрукована в месте виленском в лето 1586 месяца октоврия 8 дня...») приведены здесь *после* «Сказа Андрея» (л. 199 об.)! Делать отсюда решительные заключения преждевременно, но учесть эти важные обстоятельства в дальнейших поисках необходимо.

Чтобы завершить обзор конволюта, остается назвать еще две книги, следующие за переводной статьей А. М. Курбского. Это — «Labyrynt Abo Droga Zawyklana... Thomasa Iewlewicza... Kraków, 1625 и Krotkich a Wezlowatych Powieści... księgi IV Przez Bieniasza Budnego. W Lubczy (1614). Соседство, в котором оказалась первая русская печатная книга по логике, наводит на мысль, что все оказавшиеся в конволюте книги поступили к Сильвестру Медведеву из одного источника одновременно.

Известно, что Сильвестр присутствовал при заключении Андрусовского перемирия между Россией и Польшей в 1667 году, в 1668–1669-х ездил по служебным делам в Курляндию. Возможно, во время одного из путешествий им и были приобретены все книги, включенные в конволют.

Первая русская печатная книга по логике еще не нашла для себя места на страницах учебных руководств и хрестоматий. Иные историки логики прослеживают судьбу этой науки в России вообще лишь с XVIII в. Однако издание в 1586 г. переводного труда А. М. Курбского — закономерный итог длительной рукописной традиции (логические статьи «Изборника Святослава» 1073 года, «Диалектики» Иоанна Дамаскина) и связанных с ней поисков русской научной мысли.

---

## «Поновления стихий» в древнерусской книжности

**А**нтичному учению о материальных первоосновах бытия, или стихиях, принадлежит немаловажное место в древнерусской натурфилософии<sup>1</sup>. Оно было существенной составляющей космологических воззрений, в главных чертах воспроизводивших византийские образцы, основанные на учении Клавдия Птолемея<sup>2</sup>. Подобно своим греческим учителям, древнерусские книжники разделяли представление о космосе как целостном, упорядоченном, гармоническом теле, сопричастном добру, «которое единит произведение с его творцом»<sup>3</sup>.

Древнерусский космос был вполне определен в пространстве и во времени, причем эта определенность носила как наглядно-зрительный (геометрический), так

---

<sup>1</sup> Громов М. Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1981. № 2. С. 65–74.

<sup>2</sup> Гаврюшин Н. К. Византийская космология в XI в. // Историко-астрономические исследования. Вып. 14. М., 1983. С. 327–338.

<sup>3</sup> Горский В. С. Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и Древней Болгарии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 43.

и отвлеченно-численный (аритмологический) характер. Зрительно мир в целом, земля, светила и их движения мыслились как причастные наиболее совершенной форме — кругообратной, сфероидальной.

Особенно последовательно этот взгляд, восходящий к Платону, обосновывается в сочинении византийского ученого XI в. Симеона Сета (Сифа) «О природе», переведенном в извлечениях на славяно-русский язык в начале XV в. До последнего времени был известен только один сербский список этого перевода, опубликованный в 1884 г. С. Новаковичем<sup>4</sup> по рукописи, ныне утраченной: она погибла в годы Второй мировой войны.

В отделе рукописей Центральной научной библиотеки АН УССР в рукописном сборнике середины XVI в. из собрания Почаевской лавры нами недавно были обнаружены несколько главок этого уникального памятника в составе космологической компиляции из двух сочинений — фрагменты «Богословия» Иоанна Дамаскина (причем не в древнем, а более новом переводе) соединены с указанным сочинением Симеона Сета под общим названием «О свете, огни, светилницехъ Солнца же, Луны и звезд»<sup>5</sup>.

Вот как говорится здесь о форме небесных светил: «Въображения звездамъ суть клобовидни. Сие образы Бог съвършеннейшее сздание украси от иже в 4-х стихии и самого небесе и яже в нем вса. Съвършеннейше бо яко же рехомъ, сие въображение прочиихъ въображений есть. Вса бо многоугльна въображения разделяема, друго съвършають въображение. Круг же разделяющъ, не друго съвършаеть» (л. 255 об.). При разделении многоугольника получается также многоугольник, но разделяя круг, круг получить нельзя.

<sup>4</sup> *Novacovič St.* Odlomci srednjevekovne kosmografije i geografije // *Starine*. Zagreb, 1884. Knj. 16. S. 41–56; *Кристанов Цв., Дуйчев И.* Естествознание в средновековна България. София, 1954. С. 336–374.

<sup>5</sup> Рукописный сборник НБУ. Поч / Б 47. Л. 248–256 об.

Если вспомнить, что слово «цикл» восходит к греческому κύκλος, означавшему в первую очередь «круг», то станет совершенно очевидным, что учением о цикличности «повновения стихий» в древности стремились приобщить материальные первоосновы бытия к наиболее совершенной форме, присущей светилам, звездам и самому космосу.

Внутрикосмические ритмы и структуры подчинялись определенным числовым закономерностям, причем между пространственной и временной организацией космоса имелся ряд соответствий. Особенно наглядно это отразилось в представлении о «семи небесех» (по числу планет), созданных «по образу седмих век» (тысячелетий) мира.

Четверица стихий также мыслилась важным условием устойчивости и гармонии мироздания. «4 стихиа суть съставляюще мир: огонь, въздух, вода и земля. Сия убо четыре потреба есть, да будут равна съпряжна и тогда составляют мир»<sup>6</sup>. Возможно, именно это обстоятельство заставляло отвергнуть аристотелевское учение об эфирной природе неба. «Убо Аристотел петоро речетелно небо и друго [т. е. отлично] 4-х стихии. Платон же от 4-х съставъ съвъкуплетисе небесное тело отречет. Сведетелству есть же сему Прокл, глаголя: от 4-х цветовъ сему съставитися съставом. И Великыи Василие сему съставы многовидно се речет»<sup>7</sup>.

Примечательно, что хотя в Византии, как это известно из Синодика в Неделю Православия<sup>8</sup>, был предан анафеме платонизм с его учением об отвлеченных идеях, византийские мыслители с несомненным увлечением воспринимали пифагорейско-платоновское представление о музыкально-числовой гармонии небесных сфер. Конечно, в какой-то мере это объяснимо их зависимостью от Пто-

<sup>6</sup> Рукописный сборник XV в. ГИМ. Синод. собр. № 951. Л. 282 об.

<sup>7</sup> НБУ Поч. / Б 47. Л. 255.

<sup>8</sup> *Успенский Ф. [И.]* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891; *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 844–856.



лемя, крупнейшего систематизатора античного учения о гармонии, но значение самого факта принижать нельзя.

Не остались равнодушными к подобным поискам и древнерусские книжники. Правда, чрезвычайно дробная, мелочная регламентация космического порядка, свойственная «оккультной традиции» («Шестокрыл» и т. п.), широкого распространения не получила. Напротив, во многих текстах подчеркивается «неизреченность» красоты мироздания, непостижимость ее с помощью рассудочных схем. И все-таки поиски числовых закономерностей не прекращались.

Наряду с традиционными циклами и числовыми соответствиями мы находим в древней Руси и учение о так называемом периодическом «обновлении» или «поновлении» стихий. Впервые оно встречается в трактате знаменитого математика XII в. Кирика Новгородца<sup>9</sup>. Высказывалось предположение о связи этого учения с пифагореизмом, причем в роли возможного посредника допускалось какое-то гностическое сочинение<sup>10</sup>.

Нужно заметить, что ничего в строгом смысле «гностического» в данном разделе Кирикова труда не содержится (если, разумеется, не отождествлять гностицизм с математическим естествознанием, а считать его *только* христианской *ересью*). Нам кажется, что более правильно было бы связывать статьи о «поновлениях стихий» со стоицизмом, равно оказавшим влияние как на отдельные построения отцов Церкви<sup>11</sup>, так и на еретические учения вроде гностицизма или даже языческие в духе неоплатонизма. Именно для стоицизма характерна идея периодического обновления всего космоса, осуществляемого через вселенский

<sup>9</sup> *Кирик Новгородец*. Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. Вып. 6. М., 1953. С. 173–212.

<sup>10</sup> *Мурьянов М. Ф.* О космологии Кирика Новгородца // Вопросы истории астрономии. Сб. 3. М., 1974. С. 16–17.

<sup>11</sup> *Spanneut M.* Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise. P. 1957.

пожар (экипирозис). Заслуживает в связи с этим внимания то обстоятельство, что в рассматриваемых нами циклах «поновления стихий» огонь не упоминается вовсе: первоэлемент, являющийся (в стоической традиции) началом всякого обновления и потому как бы изъятый из времени, непосредственно причастный вечности, не может пребывать в становлении и претерпевать циклические изменения наряду с прочими стихиями.

Нужно заметить также, что в статьях о «поновлениях» прямо речь идет только о двух первоэлементах — земле и воде, причем последний обычно рассматривается дифференцированно («круг водный» и «круг морской»), обновления третьего элемента — воздуха — показаны через «ветренный круг». Кроме того, сюда как правило добавлялись традиционные астрономические «круги»: «солнечный» (28 лет), «лунный» (19 лет), високост, индикт и т. п., а также некоторые другие, происхождение которых не вполне понятно (круги «небесный» и «звездный»).

В своем примечании к статьям о «поновлениях» в трактате Кирика Новгородца В. П. Зубов вынужден был признать, что «какие-либо аналогии этим периодам в античной и средневековой литературе» ему не известны<sup>12</sup>.

Это послужило нам дополнительным основанием для поисков новых источников в древнерусской рукописной традиции. Недавно мы обратили внимание на то, что в древнерусском космологическом своде XV в. находятся статьи о «поновлениях», прямо перекликающиеся с сочинением Кирика. Аналогичные статьи были отмечены и в сборнике 1446 г. из Кирилло-Белозерского монастыря (№ 10/1087)<sup>13</sup>. Оба указанных фрагмента представляют зна-

<sup>12</sup> Зубов В. П. Примечания к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. Вып. 6. М., 1953. С. 195.

<sup>13</sup> Гаврюшин Н. К. Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. М., 1981.

чительную ценность, поскольку рукописи, в которых они содержатся, почти столетием старше самого раннего списка «Учения» Кирика (ГПБ Погод. 76, XVI в). Кроме того, оба фрагмента заметно пространнее соответствующих статей «Учения».

Сравним: Син. 951. Л. 299–299 об.: «Обновление земли. Весто да есть, яко за 40 лет поновляется земля. Егда хошет уведати поновление земли, то положи вся лета от Адама и разочти по 40, ту есть поновление земли. В 1000 лет поновление 25, а в 2000 поновление 50, а в 4000 поновлении 100, а в 6000 поновлении 150. Да есть от Адама лет 6920, а поновлении изошло 173, а до конца миру<sup>14</sup> отседе два поновления».

Столь же пространен текст в Кирилло-Белозерском сборнике № 10/1087. Л. 327 об.: «Весто да есть, яко 40 лет поновляет Бог землю. Егда же хощеша видети поновление земли, то положи вся лета от Адама, то же разочти на 40 и еже ти съоста мне 40, то есть поновление земле...» и т. д.

В тексте «Учения» Кирика соответствующий отрывок читается так: «О земленом поновлении. Земля паки поновляется за 40 лет. Да тех поновлений есть в толице же лет<sup>15</sup> 166, а последняго поновления 4 лета»<sup>16</sup>.

Несомненно, что источник всех этих текстов общий, но связаны ли сборники XV в. с «Учением» Кирика общей славянской рукописной традицией или только греческим оригиналом, мы пока заключить не можем. Списки XVI–

---

С. 191. — Вероятный греческий источник — Cod. Laurent. LXXXVI, 14, где в серии статей, близкой по составу к Син. 951, имеются, согласно описанию (*Bandini A. M. Catalogue codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae. Lipsiae, 1956. Vol. 3. Col. 344*, статьи об «обновлении неба» и т. п. Благодарю Б. Л. Фонкича за информацию об этом источнике).

<sup>14</sup> 7000 лет «от Адама» — т. е. 1492 г. по русской традиции.

<sup>15</sup> А именно 6644 — параграф о «поновлений земли» следует здесь за «поновлениями неба».

<sup>16</sup> Историко-математические исследования. Вып. 6. С. 182–184.

XVIII вв. свидетельствуют, что статьи о «поновлениях» воспроизводились дословно или с некоторыми изменениями и в более позднее время.

В июльском томе Великих Миней-Четий митрополита Макария мы находим их в составе «Златой Чепи», где они наряду с другими статьями космологического трактата «О небеси» полностью повторяют текст Син. 951, причем сохранены даже указания на оставшееся число лет до «конца миру», ставшие в XVI в. явным анахронизмом<sup>17</sup>.

В Псалтири с воследованием первой четверти XVII в. мы читаем следующую запись: «Обновляется круг небесный за 100 лет, а земны за четыре лета, а звездный за 8 лет, а солнечный за 28 лет, а морскыи за 60 лет, а лунныи за 19 лет, а высокосныи за 4 лета, а водныи за 7 лет»<sup>18</sup>.

Очевидно, вследствие ошибки в протографе («м» и «о» под титлами приняты соответственно за «д» и «з») поновления земли и воды по сравнению с исходным текстом уменьшены в 10 раз, сокращен и «звездный круг» («и» вместо «н»). Но важным в конечном счете для древнерусского книжника было не то или иное конкретное число, а сам принцип числовой организации становления стихий.

В одном из сборников XVII в. традиционные «поновления» дополнены самым большим, пожалуй, циклом, известным древнерусской книжности — 532 г. (обычно он называется «кругом святых пасхи») <sup>19</sup>: «Круг небесныи и земныи обновляетца в 532 лета, небо обновляется во 100 лет...» и т. д.<sup>20</sup>

Даже в XVIII в. статьи о «поновлениях стихий» продолжали с любовью переписывать, а порой снабжали рисунками и чертежами.

<sup>17</sup> Великие Миней-Четии. ГИМ. Синод. собр. 996. Л. 976.

<sup>18</sup> Псалтирь с воследованием. РГБ. Никиф. 478. Л. 623 об.

<sup>19</sup> В Византии знали «великий год» величиной в 1753 200 лет (см.: *Гаврюшин Н. К.* Византийская космология. С. 332–333).

<sup>20</sup> РНБ. Погод. 1606. Л. 112 (по прежней пагинации 114).

Так, в сборнике XVIII в. мы находим краткую редакцию этих статей, заимствованную из списка XVII в., в котором были произведены соответствующие календарные вычисления: «Было обновление морю во 119... осталось 8 лет, будет обновление в 7202, в 7240 лете...»<sup>21</sup>. А. Х. Востоков сделал отсюда заключение, что «сие сочинено в 1682 г.»<sup>22</sup>.

В сборнике 1730-х — 40-х гг. статья о «поновлениях» построена в форме вопроса-ответа: «Вопрос: в колико лет всяя твари обновляются крузи. Ответ: Круг небесны во сто лет. Земны в девятыдесят лет...» и т.д.<sup>23</sup> Примечательно, что «морски» круг здесь имеет 22 года, звездный, вследствие ошибки переписчика, принявшего «н» (50) за «и восьмеричное», определен в 8 лет (та же ошибка в цитированной выше Псалтири Никиф. 478).

В этой же рукописи на л. 221 об. — 222 об. имеется несколько рисунков, наглядно представляющих содержание данной статьи. На л. 221 об. в круге с цифровыми обозначениями показаны «Возвраты небесныя и звездныя и солнечныя и лунныя и морю и водам и ветрам и земли и високосту и индикту», рассчитанные на 7240 (1732) г. На л. 222 против аналогичной схемы запись о солнечном затмении «з западной страны» («1739 году июля 24 дня в 13 часу дни»): владелец рукописи увлекался астрономией.

В сборнике последней четверти XVII в. статья о «поновлениях» также построена в форме вопросов-ответов, но некоторые числа в ней отличны: «[В]опрос: А колико лет об-

<sup>21</sup> РГБ. Рум. 375. Л. 47.

<sup>22</sup> *Востоков А. Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 553.

<sup>23</sup> РГБ. Ед. пост. 127. Л. 57. В печатном описании А. А. Турилов называет эту статью «апокрифом» (Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 42. М., 1981. С. 179). Нам представляется, что такое определение нуждается в уточнении, так как есть опасность отнесения к апокрифам любых естественнонаучных реминисценций.

новляется круг небесный. — 300. А стол земныи за 90 лет, звезды за 50...» и т. д.<sup>24</sup>

Значительный интерес представляет фрагмент сборника последней четверти XVII в. (судя по почерку и знаку бумаги «герб Амстердама») из собрания Мазурина<sup>25</sup>. Соответствующий текст о «поновлениях» здесь, правда, немногим пространнее, чем в Никиф. 478 или Погод. 1606: добавлен лишь «ветренный круг» (4 лета) и индиктион (15 лет). Любопытно, однако, что сразу за этими сведениями следует статья «О возрасте человеце» (л. 1 об.), построенная на семилетнем цикле (она восходит к античному псевдогиппократовскому трактату «О числе 7»<sup>26</sup>. Очевидно, писец этой рукописи или ее протографа сознательно соединял статьи по одному главному признаку — наличию числовой закономерности в природных явлениях<sup>27</sup>.

В заключение мы считаем целесообразным полностью воспроизвести небольшую статью на тему о «поновлениях стихий», недавно обнаруженную нами в составном сборнике XVI—XVIII вв. Четкость и изящество изложения

<sup>24</sup> РНБ. Погод. 1558. Л. 39; *Бычков А. Ф.* Описание церковнославянских и русских рукописных сборников Императорской Публичной библиотеки. СПб. Ч. 1. С. 164

<sup>25</sup> РГАДА. Мазур. 980. Л. 1—6 (90—95 по прежней пагинации).

<sup>26</sup> *Маковельский А. О.* Досократики. Казань, 1914. Ч. 1. С. XX и след. Ср. также рукопись: ГИМ. Щук. 132. Л. 615 (*Яцимирский А. И.* Описание славянских и русских рукописей собрания. М., 1896. Т. 1. С. 195).

<sup>27</sup> В следующем далее в этой рукописи «Сказании о зачатии человеческого» младенец уподобляется свитку, в чем соблазнительно увидеть отголоски древней микро- макрокосмической аналогии, так как сравнение «неба» («космоса») со свитком весьма распространено. — Вспомним, к примеру, знаменитую фреску в Кирилловской церкви в Киеве, изображающую ангела, сворачивающего небо в свиток, ветхозаветный образ сворачивания небес подобно одежде («яко одежду свиеши я» — Псалом 101, 26—27) или тот же мотив в мифопоэтической традиции Древней Индии: в Шветашватаре-упанишаде (VI, 20) читаем: «Когда люди свернут пространство подобно куску кожи, настанет конец горю без знания Бога» (Древнеиндийская философия. М., 1963. С. 257).

математической стороны вопроса сочетаются в ней с ясно выраженным пониманием ограниченности методов математического познания, что нужно признать весьма характерным для древнерусской гносеологии.

### О счислении кругов времени и поновлении стихий<sup>28</sup>

Изложено вкратце зело истинно указывает, колико число указывает преидеть месяцев, и недель, и дней, и часовъ, и лунных круговъ, и солнечныхъ, и протчихъ во всю восемь тысящ летъ века сего.

Ельма убо потребствовалося твоему благопросвещенному смыслу от нашего худоумия, да бы изъвити настоящего жития преминути месяцев, и недель, и дней, и часовъ, и солнечныхъ круговъ, и лунныхъ, и протчихъ, то уж, пречестная главо<sup>29</sup>, по силе нашего разума низлагаемъ zde вкратце.

Ведомо буди, яко во всю 8000 лет<sup>30</sup> изойдетъ книжныхъ месяцев 96000. А простыхъ месяцев, яже чтутся по четыре недели, 104358<sup>31</sup> месяцев<sup>32</sup> и 12 дней. А лунных 99000 и 8 ме-

<sup>28</sup> Печатается по рукописи РГБ из собрания Чуванова (№ 71. Л. 335 об. — 339), где данная статья находится среди выписок из Златой Чепи. водяной знак бумаги — голова шута, типа Геракл. 1318 (1666), — позволяет отнести список к последней трети XVII в. Название дано нами, в рукописи от предшествующего текста статья отделена кинноварным инициалом.

<sup>29</sup> Подобное обращение характерно для посланий Максима Грека и вообще для греческой традиции (*Буланин Д. М.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984. С. 119. Прим. 125).

<sup>30</sup> Очевидно, новая временная граница «мира сего», так как ожидавшийся в 1492 г. в связи с окончанием 7000 лет от сотворения мира «конец света» не наступил.

<sup>31</sup> В отличие от предыдущего числового обозначения, буквенные знаки 104 («рд» под титлом) не имеют здесь дополнительного значка «тысячи».

<sup>32</sup> Слово приписано над строкой.

сящей и 25 дней. А неделнаго числа 416 000 и 30 000<sup>33</sup> дней. А дневнаго шету 30 легеоновъ и 322 000 дней. А часовнаго еще ту 3 ворона и блегеордовъ и 20 легионовъ<sup>34</sup> и 64 000 часовъ, ношныхъ толикоже.

А инъдиктовъ обойдетъ 533 круга. А великихъ мировторныхъ 15 круговъ. А небесныхъ поновлении сто круговъ.

А земныхъ поновлений двести круговъ. А морскихъ поновлений 133 круга. А водныхъ поновлений 114 круговъ. А виокосныхъ 2 000 кругов.

И се убо все благоразумию<sup>35</sup> твоему яко в зеркале показъхъ, и елико постигохъ, вся изчислихъ, и никако же да помыслиши о сихъ, яко должно изложихъ, но да рассмотрити своимъ богомудреннымъ разсуждениемъ в сицевомъ подлиннике, яко истинно суть, понеже в лете единомъ 12 книжныхъ месяцевъ и 11 дней, а недель 52 недели и единъ день и четверть дни. А дней 365 и четверть дни, а часовъ 4 383 часы. А ношныхъ толикоже (обоего 8 766 часовъ)<sup>36</sup>.

И аще хочещи на вся лета коеждо от сихъ учести, и ты перваго лета числа на коеждо лето разлагай, и обрящещи искомое тако. Сице и о кругахъ разумеется: солнечный кругъ обходить въ 28 летъ, а лунный обходить въ 19 летъ, а великий кругъ алфа обходить въ 532 лета, а небесное поновление въ 80 летъ, а земное поновление 40 летъ, а морское поновление<sup>37</sup> въ 60 лет. А водное поновление 70 летъ. А вискость обходить въ 4 лета.

И аще хочещи во всяко лето коеждо круги учести, и ты которыхъ же круговъ летняя числа разочти по чину ихъ и по истине обрящещи ихъ толико же, яко же ти выше изъявихъ,

<sup>33</sup> Под титлом стоят буквы «ук», «зело», «и десятиричное», у каждой значок «тысячи», союзом «и» отделена буква «люди», также со значком «тысячи».

<sup>34</sup> Ворон — 107, легеорд — 106, легион — 105.

<sup>35</sup> В рукописи ошибка: «благоразумно». При переписке окончание «ю» прочитано как «но».

<sup>36</sup> Взятые нами в скобки приписано позднее мелкими буквами.

<sup>37</sup> Слово написано дважды (л. 338 и 338 об.).



и не позазри ми о семь, о блаженная душе, яко толико множество числа дерзнух изчислити всего; еже под леты бываемое, и тлению поддаваемое, и начало имущее и конецъ — всяко можетъ и числомъ описоватися. Едина же не описуется любовь, ниже числомъ изчитается. Нестъ бо меры доброте ея, неизмерима без[д]на, неизпытана глубина, несказанна высота, неведомо величество ея. По-неже любовь есть Богъ ему же слава во веки. Аминь.

\* \* \*

Открытия новых списков и источников могут, несомненно, многое прояснить в судьбе учения о «поновлений стихий» в древнерусской книжности, но уже сейчас можно заключить, что традиция, восходящая к Кирику Новгородцу и еще далее — к античной натурфилософии пользовалась на Руси неизменным вниманием, являясь важным звеном космологических представлений.

---

## Источники и списки космологического трактата XV в. «О небеси»

**К**осмологический и метеорологический трактат «О небеси», находящийся в рукописном сборнике Государственного Исторического музея Син. 951, лишь в самое последнее время привлек внимание исследователей.

В XIX веке составители описания Синодального собрания рукописей высказали предположение, что все главы этого сборника, с Л. 280 об. до 304, принадлежат одному сочинению<sup>1</sup>. Более подробный анализ позволил установить, что указанные главы представляют собой компиляцию, возникшую, несомненно, на славянской почве, из целого ряда разнородных источников, частично византийского происхождения. При этом было отмечено, что трактат «О небеси» является самым полным из всех доселе известных древнерусских сочинений специальным сводом космологических, астрономических и метеорологических знаний, возникшим не позднее середины XV в.<sup>2</sup> В глазах

---

<sup>1</sup> [Горский А. В., Невоструев К. И.] Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II. Ч. 3 (Прибавление). М., 1862. С. 588.

<sup>2</sup> Гаврюшин Н. К. Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М.:

историка науки особое значение ему придает решительная полемика с представлениями о четвероугольной форме земли, гипотезы о происхождении термальных вод, наблюдения над смещением точки весеннего равноденствия.

Предварительный анализ позволил назвать среди основных источников и составных частей трактата следующие тексты: фрагмент «Шестоднева» Георгия Писиды, фрагмент «Диалектики» Иоанна Дамаскина, парафразы «Учения» Кирика Новгородца (или, скорее, общего с ним источника), фрагменты Толковой Палеи и «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского, в составе которых были впервые указаны цитаты и парафразы из «Четверокнижия» («Тетрабиблоса») Клавдия Птолемея.

Кроме того (что особенно существенно), удалось текстологически показать, что отдельные статьи Син. 951 имеют общий византийский источник с главками славянской космографии, опубликованной С. Новаковичем<sup>3</sup>, для которой в свою очередь греческие параллели были найдены Ч. Джанелли<sup>4</sup>. На основании этого материала было высказано предположение, что между сочинениями византийских ученых-энциклопедистов XI в., сторонников Птолемеевой системы мира — Михаила Пселла и Симеона Сета (Сифа)<sup>5</sup>, с одной стороны, и космологическими и метеоро-

---

Наука, 1981. С. 192.

<sup>3</sup> *Novaković St.* Odlomci srednjeevovne kosmografije i geografije // *Starine*. Knj. 16. (1884). P. 41–56.

<sup>4</sup> *Gianelli C.* Di alcune versioni e rielaborazioni serbe delle «Solutions breves Quaestionum Naturalium» attribuite a Michele Psello // *Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini*. Roma, 1939. P. 445–468 (= *Gianelli C.* *Scripta minora*. Roma, 1963. P. 1–25).

<sup>5</sup> Подробнее об их космологических взглядах см.: *Гаврюшин Н. К.* Византийская космология в XI веке // *Историко-астрономические исследования*. Вып. XVI. М., 1983. С. 327–338; *Гукова С. Н.* Космография в системе византийского образования и науки в XI–XII вв. // *Городская культура: Средневековье и начало нового времени*. Л. : Наука. Ленингр. отделение. 1986. С. 27–42.

логическими главами Син. 951 и фрагментами С. Новаковича — с другой, должна стоять какая-то греческая натур-философская компиляция<sup>6</sup>.

К сожалению, автору этих строк не была известна публикация трактата Евстратия Никейского, византийского ученого-богослова XI—XII вв., осуществленная П. Полессо-Скьявон в 1968 г.<sup>7</sup> Это популярное изложение космографических и метеорологических вопросов посвящено Марии Аланской — супруге императора Михаила VII Дуки.

В 1981 г. Нинослава Радосевич, рассматривавшая космографические фрагменты Горицкого сборника в связи со статьями, опубликованными С. Новаковичем, указала на бесспорную близость трактата Евстратия с космологическими и метеорологическими статьями Кирилло-Белозерского сборника № XII<sup>8</sup>. Сходство же последних с отдельными главами трактата «О небеси» уже было отмечено<sup>9</sup>. Таким образом, связь трактата «О небеси» с сочинением Евстратия Никейского казалась очевидной.

Недавно появившаяся статья С. Н. Гуковой<sup>10</sup> должна, на первый взгляд, устранить любые сомнения на этот счет. Однако содержащийся в ней весьма интересный материал подсказывает далеко не однозначные выводы как в отношении трактата Евстратия, так и источников Син. 951.

С. Н. Гуковой, очевидно, не была известна работа Н. Радосевич, так как ссылок на нее она не дает и посвящает

<sup>6</sup> Гаврюшин Н. К. Космологический трактат. С. 195.

<sup>7</sup> *Polesso-Schiavon P.* Un trattato inedito di meteorologia di Eustrazio di Nicea // *Rivista di Studi Bizantini e neoellenici.* Roma, 1965–1966. N. S. 2–3 (XII–XIII). P. 285–304.

<sup>8</sup> *Radosević H.* Козмографски и географски одломци Горицког зборника // *Зборник радова Византолошког института.* Београд, 1981. [Т.] XX. С. 173.

<sup>9</sup> Гаврюшин Н. К. Космологический трактат. С. 186.

<sup>10</sup> *Гукова С. Н.* Космографический трактат Евстратия Никейского // *Византийский временник.* Т. 47. М., 1986. С. 145–156.

значительную часть своего исследования сопоставлению трактата «О небеси» по списку Син. 951 с сочинением Евстратия Никейского. Это сопоставление является производным по отношению к основному выводу статьи С. Н. Гуковой — о тождестве трактата Евстратия с анонимным греческим «Учебником по космологии и географии», исследованным А. Делаттом<sup>11</sup>. Значительность полученного результата оправдывает детальную проверку материала и метода, с помощью которых он был получен.

Космографический и метеорологический трактат Евстратия Никейского был опубликован П. Полессо-Скьявон по двум рукописям: Marc. gr. III-4, XVI в. и Paris, gr. 1612, XV в. Однако начало текста с именем Евстратия имеется только в первой рукописи, и вообще различия между списками достаточно значительные. В Парижской, кроме предисловия, отсутствуют две первые главы, глава «О землетрясении» — в другой редакции, имеются главы об антиподах, концовка главы о жемчуге и глава «О облаках», которых нет в первом списке.

Аргументация С. Н. Гуковой в пользу тождественности трактата Евстратия с анонимным учебником строится следующим образом. Используя греческие списки, указанные А. Делаттом, а также обнаруженный ею список ГПБ греч. 844, она реконструирует содержание анонимного учебника, располагая его главы в том порядке, в каком они представлены в публикации трактата Евстратия. Однако фактический порядок статей во всех этих рукописях существенно отличается от принятого у Евстратия, среди них довольно много статей, отсутствующих у Евстратия, а в тождественных по названию изложение нередко оказывается более пространным. В публикации А. Делатта, осу-

---

<sup>11</sup> *Delatte A. Geographica // Byzantinische Zeitschrift. 1929 / 30. Bd. 30. S. 511–518; Delatte A. Un Manuel byzantin de cosmologie et de géographie // Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques du l'Académie royale de Belgique. 5-ème Ser. T. 18. Bruxelles, 1932, № 6. P. 189–222.*

ществленной по неполному списку Athen. 1308<sup>12</sup>, порядок статей следующий: 1) О 12 великих горах земли, 2) О 4-х морях, 3) Об океанской реке, 4) О рае, 5) О 7 климатах земли, 6) О землетрясениях, 7) О теплых водах земли, 8) О 4-х элементах неба.

Из этих восьми статей афинской рукописи три (1, 5, 7) у Евстратия отсутствуют, шестая обнаруживает частичное сходство с соответствующей главой его сочинения только по одному из двух списков — Paris. gr. 1612, в котором нет имени Евстратия, а восьмая может сопоставляться с главой трактата Евстратия «Об элементах» только в первых строках. Но что же мы здесь читаем? У Евстратия «воздух есть первый среди прочих элементов, второй — вода, третий — земля, четвертый — огонь»<sup>13</sup>. В афинской рукописи анонимного учебника «первый [элемент] — небо, второй — земля, третий — огонь, четвертый — вода»<sup>14</sup>. Трудно предположить, чтобы серьезный автор мог проявить такое безразличие к именованию и порядку основных элементов мироздания в различных редакциях своего сочинения.

Порядок и состав статей в других списках анонимного учебника также не обнаруживают прямых соответствий с трактатом Евстратия. Поэтому вывод С. Н. Гуковой представляется нам несколько преждевременным. Но задачу реконструкции анонимного учебника следует считать весьма актуальной и решать ее с привлечением всего накопленного материала.

Необходимо, в частности, возможно шире привлечь известные славянские списки, зависимость которых от греческих не вызывает сомнений, и прежде всего космографические фрагменты С. Новаковича. Здесь среди статей, общих с анонимным учебником и/или с трактатом Евстра-

<sup>12</sup> *Delatte A. Geographica // Byzantinische Zeitschrift. 1929/30. Bd. 30. S. 511–518.*

<sup>13</sup> *Polesso-Schiavon P. Op. cit. P. 297.*

<sup>14</sup> *Delatte A. Geographica. P. 518.*

тия (О форме земли, о величине земли, о океанской реке, о бессмертном источнике, о 7 климатах земли, о 4-х морях, о облаках, о землетрясении) имеются главки, представляющие собой, как показал Ч. Джанелли, дословный перевод соответствующих параграфов сочинения «О природе», долгое время приписывавшегося Михаилу Пселлу. В 1939 г. А. Делатт показал, что его автором является современник Михаила Пселла Симеон Сет<sup>15</sup>.

Таким образом, если Симеон Сет и не является автором анонимного «Учебника космографии и географии», то, во всяком случае, составитель этого текста прямо использовал трактат «О природе» и ориентировался на его структуру.

Необходимо обратить внимание и на следующее обстоятельство. В Син. 951 и ряде других славянских рукописей в аналогичных подборках встречается статья «О 12 ветрах», несомненно, переведенная с греческого. Значительная роль, которая отводится в списках анонимного учебника и во фрагментах Новаковича числовому принципу (4 Моря, 4 элемента, 7 климатов, 12 гор), дает основание считать, что и статья «О 12 ветрах» должна была входить в его состав. Но в таком случае закономерно будет поставить вопрос, не являются ли включенные в некоторые списки «Изборника Святослава» 1073 г. статьи «Имена великих гор» и «Имена великих рек» сокращенными редакциями глав анонимного учебника «О 12 великих горах» и «О 40 (36) великих реках»?

Сопоставление статьи «Имена великим рекам» по списку «Изборника» Строев 66. Л. 165 об. — 166 с названиями 40 рек в главе «О Едему» из фрагментов Новаковича убеждает в их общем происхождении. В эту же статью «О Едему», кстати сказать, включены и названия 12 великих гор.

<sup>15</sup> *Delatte A. Anecdota Atheniensia et alia. T. II: Textes grecs relatifs a l'histoire des sciences (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres clé l'Université de Liège Fasc. LXXVIII). Liège-Paris. 1939.*

Известно, что греческие сборники, послужившие основным материалом для составителя «Изборника Святослава» 1073 г., встречаются в списках IX–X вв. Поэтому вполне вероятно, что статьи анонимного учебника о великих горах и реках, а также некоторые другие, были известны в византийской книжности *задолго* до Евстратия Никейского и Симеона Сета.

Имена великих рек, статья «О рае» (очень близкая главе «О Едему» во фрагментах Новаковича), а также статья «О 7 климатах» встречаются даже в рукописях древнескандинавских географических сочинений XII–XIV вв., восходящих к латинским источникам<sup>16</sup>.

В таком случае вопрос о степени участия Евстратия в составлении «Учебника космографии и географии» становится довольно деликатным. Конечно, компилирование было обычным в средневековой книжности, но существенно знать, что нового внес тот или иной автор по сравнению с имевшимся в его распоряжении готовым материалом: изменил ли композицию, привлек ли новые источники, усилил ли полемические мотивы. Ответить на эти вопросы по отношению к Евстратию довольно трудно. К тому же в славянских рукописях с космологическими и метеорологическими статьями имя Евстратия Никейского не встречается вообще. Поэтому текстологические параллели правильнее будет объяснить не «переводом» трактата Евстратия на славянский, а общим источником его редакции анонимного «Учебника по космологии и географии» и славянских космологических компиляций.

Заметим также, что анонимный учебник в редакции Евстратия, как нам представляется, следует рассматривать только по одной рукописи — Марс. г. III-4, где стоит его имя и отражена его авторская позиция. Особенно наглядно она выступает в главе «О землетрясении». Землетрясения

<sup>16</sup> Мельникова Е. А. Древнескандинавские географические сочинения, М., 1980. С. 126–130, 151–157, 179–184.



объясняются здесь «гневом Божиим» на грехи человеческие. Бог стремится, устрашая людей за их преступления, обратить грешников и направить на путь покаяния. Механизм явления автору безразличен. А в рукописи Paris, gr. 1612 и в других списках анонимного учебника землетрясения объясняются движением «ветров» в «жилах» земли. «Единою же точию на распятие Господне бысть естествен трус», — заканчивает свое рассуждение анонимный автор (Син. 951. Л. 285).

П. Полессо-Скьявон механически соединила эти два текста, не придав значения тому обстоятельству, что начало главы по Парижской рукописи (точный перевод в Син. 951 Л. 284 об.: «Нужно есть и о трусе увидети. Подобает же причитающему внимати трудолюбнеи...») совершенно неуместно после рассуждений о землетрясении в Mag. gr. III-4 f. 353.

А. Делатт не без оснований замечает, что автор анонимного учебника «обнаруживает большую независимость по отношению к религиозной литературе и что он гораздо чаще вдохновляется языческой философией, нежели Священным Писанием. Можно даже сказать, что он обычно цитирует священные тексты не затем, чтобы подтвердить их авторитетом развиваемые теории, а просто чтобы показать, что они не противоречат тому, что он извлек из языческих источников»<sup>17</sup>.

Теория землетрясений, в частности, восходит (разумеется, через трактат Симеона Сета «О природе»<sup>18</sup>) к аристотелевской «Метеорологии» (II, 8, 36b) и сочинению Сенеки Quaest. Natur. VI, 14.

Заслуживают внимания также и следующие наблюдения А. Делатта. В языке анонимного учебника он находит древнегреческую основу, которая постоянно контаминирует в плане лексики, морфологии и синтаксиса с византийски-

<sup>17</sup> Delatte A. Un Manuel byzantin de cosmologie. P. 193.

<sup>18</sup> PG. T. 122. P., 1864. Col. 792–793.

ми новообразованиями<sup>19</sup>. В концептуальном же отношении он усматривает более или менее значительное влияние пифагорейской традиции. В космогонии А. Делатт отмечает своего рода соединение взглядов Эмпедокла с учением Архелая. Вообще он считает, что анонимный автор обязан Эмпедоклу целым рядом важнейших представлений: учением о четырех элементах, о яйцевидной форме мироздания, а также теорией воздушных потоков, поддерживающих Землю в центре Вселенной («яко же некое перо», — пользуясь текстом Син. 951. Л. 284). Таким образом, закономерно может возникнуть вопрос об использовании после надлежащей филологической критики анонимного «Учебника по космологии и географии» в качестве доксографического материала для изучения древнегреческих мыслителей-досократиков... С другой стороны, открывается новая перспектива изучения судьбы их учений в Древней Руси и вообще в славянских странах.

Для реконструкции анонимного учебника и изучения его судьбы большую ценность представляют фрагменты, опубликованные в вышеупомянутой статье Н. Радошевич<sup>20</sup> по рукописи Горицкого сборника 1441–1442 гг., хранящегося в архиве Сербской Академии наук (№ 446). Н. Радошевич обратила внимание на близость анонимного учебника страктатом Евстратия, но воздержалась от решительных выводов, высказав сожаление, что взаимоотношение этих текстов не исследовано<sup>21</sup>. Н. Радошевич установила, что космографические и географические статьи Горицкого сборника восходят к тому же греческому оригиналу, что и фрагменты С. Новаковича, но представляют собой другую редакцию перевода. Примечательно, что текст, соответствующий статье Син. 951 «О земном устройении», распределен в Горицком сборнике в четырех различных статьях: «О земельнем

<sup>19</sup> Delatte A. Un Manuel byzantin. P. 222.

<sup>20</sup> Радошевић Н. Козмографски и географски одломци.

<sup>21</sup> Ibid. С. 173.

выображении» (нач.: «Земльное выображение, ниже четвороугольно есть, ниже троеугльно, паки велми окружено, нь дльгооколчато въ подобие яицоу...»); «О еже како стоять земля» (Нач.: «Не стоять земля врхоу иного некоего, ниже носима есть кымь, нь тьчию на въздоусе висить...:»); «Проведение вьселенней» (Нач.: «Земля же висить среде небесные пропасти, не сдрьжима никым же, яко же Иоаннь Дамаскинъ сице възгласи...»); «О съпротивоногыихъ еже суть подь землю» (Нач.: «... за неже глаголють творци, на воде землю повешей, являют же се и сиа неистинна...») <sup>22</sup>.

Таким образом, основные источники, греческие и славянские параллели к трактату «О небеси» в Син. 951 в настоящее время установлены. Однако в интересах подготовки критического комментированного издания памятника необходимы дальнейшие изыскания, которые позволили бы уточнить обстоятельства возникновения анонимного греческого «Учебника по космологии и географии» и судьбу славянского текста. С целью систематизации полученных результатов мы ниже даем поглавное описание (в отдельных случаях — по самостоятельным фрагментам глав) трактата «О небеси» в Син. 951 с указанием основных источников, а затем, используя условную нумерацию глав или фрагментов, рассматриваем основные списки трактата и наиболее крупных его составных частей.

## «О небеси»

1. О вседвижимую небесную кровлю... Л. 280 об.  
Фрагмент «Шестоднева» Георгия Писиды, переведенного на славяно-русский язык в 1385 г. (*Шляпкин И. А. Шестоднев Георгия Пизиды в славяно-русском переводе 1385 года. СПб., 1882. С. 3 след.*).
2. Небо едино убо есть по существу... Л. 281.

<sup>22</sup> Ibid. С. 178–180.

- Анонимный учебник, трактат Евстратия (*Polessio-Schiavon*. Р. 303). В славянских рукописях встречается и пространная редакция этой статьи (*Шляпкин И. А. Шестоднев*. С. 421).
3. О широте и долготе. Л. 281.  
Анонимный учебник, трактат Евстратия (*Polessio-Schiavon*. Р. 293).
  4. О стадиех и поприших. Л. 281.  
То же (*Polessio-Schiavon*. Р. 294).
  5. Земля же по-еллински глаголется... Л. 281—281 об.  
То же (*Polessio-Schiavon*. Р. 294).
  6. О земном устроении. Земное устроение ниже четвероугольна есть, ниже троеюгльна... но на вздусе висит. Л. 281 об. — 282.  
Анонимный учебник, трактат Евстратия (*Polessio-Schiavon*. Р. 292—293). Несколько ближе более, пространный текст. Neap. II. С. 33 fol. 471—473 (*Васильев А. Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prima. Mosquae, 1893. Р. LI—LVI*).
  7. Нецыи же глаголют яко на седмих столпех... и суть растворена тако. Л. 282—283 об.  
Анонимный учебник. Из изложения А. Делатта (*Delatte A. Anecdota Atheniensia. Р. С. 202—205*) следует, что особенно близки Paris, gr. 2219, 2419, 2494. — См. также: *Шляпкин И. А. Шестоднев*. С. LI—LVI; *Delatte A. Geographica. Р. 518*.
  8. Видети же подобает, яко им же образом имать яйце желчия посреде... Л. 283 об.  
Анонимный учебник, трактат Евстратия (*Васильев А. Anecdota Graeco-Byzantina. Pars prima. Mosquae, 1893. С. LVI; Polessio-Schiavon. Р. 294*).
  9. О кое же колико отстоит небо от земля. Л. 284 об.  
То же (*Polessio-Schiavon. Р. 295*).
  10. О трусе. Л. 284 об.  
То же (*Polessio-Schiavon Р. 296; Delatte A. Geographica. Р. 516—517*).
  11. О четырех стихиях. Л. 285 об.

- То же (*Polesso-Schiavon* P. 297; *Delatte A. Geographica*. P. 518).
12. О четырех морях. Л. 285 об.  
То же (*Polesso-Schiavon* P. 297–299; *Delatte A. Geographica* P. 513–515). В этих редакциях, однако, отсутствует легенда об ученом-мореплавателе Евсевии (Син. 951. Л. 286), которая имеется в некоторых рукописях, использованных в обзоре А. Делатта (*Delatte A. Un Manuel byzantin*. P. 209–210).
- 12а. О бисероx. Л. 286 об.  
Это выделенный в самостоятельную главу фрагмент из повествования о первом («Чрѣмном») море. То же (*Polesso-Schiavon* P. 297–298; *Delatte A. Geographica*. P. 514). У Делатта статья не выделена и не имеет заглавия.
13. О океанстей реце. Л. 287 об.  
То же (*Polesso-Schiavon*. P. 299–300). У Делатта (*Delatte A. Geographica* P. 515) — краткая редакция.
14. О теплых водах. Л. 288.  
Анонимный учебник. Иной порядок изложения в следующих источниках: *Delatte A. Geographica*. P. 517–518; РНБ греч. 844 Л. 47 об. — 48; *Delatte A. Un Manuel byzantin*. P. 217–218.
15. О облакоx. Л. 289.  
Анонимный учебник, трактат Евстратия (*Polesso-Schiavon*. P. 300–301).
16. О 12 ветрех. Л. 290 об.  
«О природе» Симеона Сета (PG. T. 122. Col. 793).
17. О громовоx и мланиах. Л. 290 об.  
Анонимный учебник, трактат Евстратия (*Polesso-Schiavon*, P. 301–302).
18. О денницах. Л. 291 об.  
То же (*Polesso-Schiavon*. P. 302–303).
19. О облачных знамениях. Л. 291 об.  
Толковая Палея (Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. М., 1892. Л. 18 об. — 19).

20. О млании. Л. 293.  
Толковая Палея (Толковая Палея 1477 г. Вып. 1. СПб., 1892. Л. 39).
21. О грому сказание. Л. 293.  
Толковая Палея (Толковая Палея 1477 г. Вып. 1. СПб., 1892. Л. 40).
22. Иов. Громом, их же вьистрясаем аиер творит...  
Л. 293 об.
23. О громогласне шибани. Л. 293 об.  
Толковая Палея (Толковая Палея 1477 г. Вып. 1. СПб., 1892. Л. 40 об. — 41).
24. Богослов. С небеси же страсти и громи и трескания...  
Л. 294 об.  
Парафраз «Откровения Иоанна Богослова» («Апокалипсиса»).
25. Молитва егда гром гремит. Л. 294 об.  
Апокриф.
26. Иоанна Дамаскина. Погонна есть звездовидна...  
Л. 294 об.  
«Диалектика» Иоанна Дамаскина (*Weiher E. Die Dialektik des Johannes von Damascus in kirchenslavischer Übersetzung. Wiesbaden, 1969. S. 242–246*)
27. О трех крузех, о солнячнеим, и луннем и земном.  
Л. 295 об.  
Толковая Палея. Текстологический анализ см.: *Гаврюшин Н. К. Древнерусский космологический трактат. С. 188–190.*
28. О солнечных знамениих. Л. 298.  
«Тетрабиблон» Клавдия Птолемея через посредство «Шестоднева» Иоанна Экзарха или Толковой Палеи (Толковая Палея 1477 г. Вып. 1. СПб., 1892. Л. 16–16 об.).
29. О лунных знамениих. Л. 298 об.  
То же. См.: *Гаврюшин Н. К. Цит. статья. С. 196; Толковая Палея 1477 г. Вып. 1. СПб., 1892. Л. 16 об.*
30. Се миновение месяцу с восожалицами. Л. 299.

31. (Статьи о поновлениях стихий): 31А. Обновление земли. Л. 299; 31Б. Обновление небу. Л. 299 об.; 31В. Обновление морю. Л. 299 об.; 31Г. Обновление водам. Л. 300; 31Д. Обновлении звездных... Л. 300. — Парафразы главок «Учения, им же ведати человеку числа всех лет» Кирика Новгородца (*Кирик Новгородец. Учение имже ведати человеку числа всех лет // Историко-астрономические исследования. Вып. VI. М., 1953. С. 182–184*). Вероятный греческий источник — Laurent. 86, 14 ff.
32. Четырми времени круг лету венчал еси. Весна от благовещенья до купалици. Л. 300.  
Название статьи восходит к «Последованию святаго крещения», входящему в древнейшие Евхологии: «Ты, от четырех стихий тварь сочинивый, четырми времны круг лета венчал еси». Статья находится также в рукописях XVI в. КБ 21/1098 Л. 127 об. — 128 об., Епарх. 410. Л. 212 и в утраченном сборнике Вахр. 401 Л. 4 об. (согласно рукописному описанию собрания).
33. О двою надесять зодиах. Л. 300.  
Статья имеет общий греческий источник с главой из фрагментов С. Новаковича «12 животныхъ» (см.: *Гаврюшин Н. К. Цит. статья. С. 193*). Близкий греческий текст пока не найден.
34. О степенех зодиом. Л. 300 об.  
Анонимный учебник. Paris, gr. 2219 (*Гукова С. Н. Космографический трактат. С. 154*).
35. О когда входит и исходит солнце в зодиах. Л. 301.  
То же (*Гукова С. Н. Космографический трактат. С. 155*).
36. О входе луннем и исходе. Л. 301 об.  
То же (*Гукова С. Н. Космографический трактат. С. 155*).
37. О удобных зодиах, о добрых же и злых и посреди их. Л. 302 об.  
То же (*Гукова С. Н. Космографический трактат. С. 155*).
38. О добрых днех. Л. 302 об.  
То же (*Гукова С. Н. Космографический трактат. С. 155*).
39. О планитех. Л. 303.

40. О аере и о воздухе. Л. 303.
41. О настати Луны. Л. 303 об.  
Из Следованной Псалтири, содержащей «Лунное течение».
42. Дионисие. С светилы и звездами долнейшее небо...  
Л. 304. Парафраз Дионисия Ареопагита?

### Списки трактата «О небеси»

1. Епарх. 367, 4°, посл. четв. XV в., Л. 42–55.  
Вследствие утраты листов между Л. 54 и 55 отсутствует конец гл. 27 и все главы до 41 включительно.
2. Воскр. 103, 4°, 3-я четв. XV в. Л. 22 об. — 40.  
Текст полный. Сборник указан мне М. С. Круговой.
3. Син. 996, 1°, середина XVI в., Л. 969–977 об. (Успенский список Великих Миней-Четий). Текст полный.

### Списки составных частей трактата

4. КБ XII, 4°, ок. 1424 г., Л. 226–239.  
Состав: 3–12, 12 А, 13, 15, 17, 18, 2.  
Публикация: *Кирик Новгородец*. Учение имже ведати человеку числа всех лет//Историко-астронрмические исследования. Вып. VI. М., 1953. С. 200–204.
5. КБ 10/1087, 4°, ок. 1446 г., Л. 87 об. — 95 об., 285 об. — 286 об., 298–301 об., 324 об. — 328 об., 395–397 об.  
Состав: 26 (в списках «Диалектики»), «О источнице бес-смертием», 12, 14–17, интерполяция, 21, 31, 27.
6. КБ 11/1088, 8°, 90-е годы XV в., Л. 227 об. — 228 об., 238–242, 491–494.  
Состав: 27 (фрагмент), 3–5, 9, 6–9, 23, 24, 22, 26.  
Описание: *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. XXXV. С. 172–196.



7. КБ 22/1099, 8°, 3-я четв. XV в., Л., 28 об., 37–37 об., 476 об., 508 об.  
Состав: «О источнице бессмертнем», 12, 16, 4, 3, 27.
8. Юдин 2, 4<sup>0</sup>, конец XV в., Л. 276 об. — 279 об., 282 об — 297, 304–306.  
Состав: 33–38, интерполяция, 41, 28–30, 27, 31, 26.  
Сборник напоминает рукописи Кирилло-Белозерского монастыря. Указан мне М. С. Круговой.
9. ТСЛ 177, 4°, 70-е годы XV в., Л. 255 об. — 265 об.  
Состав: 2 (пространная ред.), 34, 28, 29, 33, 36–38.  
Описание: [Арсений, иером.]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Ч. III. М., 1879, с. 159–160; 24, С. 279–280].  
Публикация: Тихонов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 401–402, 404–405, 410–414.
10. ТСЛ 762, 4°, 3-я четв. XV в., Л. 262, 268 об., 276–276 об.  
Состав: 35 (без начала), 2 (пространная ред.), 37 (особая ред.), 28, 29. Описание: [Арсений, иером.]. Описание славянских рукописей. С. 170–171.
11. ТСЛ 765, 4°, посл. четв. XV в., Л. 308–311.  
Состав: 33–36, 2 (пространная ред.).  
Описание: [Арсений, иером.]. Описание славянских рукописей. С. 179.
12. Рум. 358, 4<sup>0</sup>, нач. XVI в., Л. 263–275.  
Состав: тождествен КБ XII.  
Публикация: Булаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. Стлб. 695 и след.
13. Волок. 505, 4°, XV–XVI вв., Л. 186–192 об.  
Состав: 13 (особая ред.), «О источнице бессмертне», 12, 14–17.
14. Волок. 414, 8°, сер. XVI в., Л. 162–165 об.  
Состав: 16, 17, 20, 21, 23, 25, 24.
15. МГУ 1396, 4°, сер. XVI в., Л. 284 об. — 286 об., 292–304.  
Состав: 3, 4, 8, 9, 10, 6, 7, 12, 12 А, 13–15, 17, 2, 11, 12,

- интерполяция, 18. Описание: *Кобяк Н. А., Поздеева И. В.* Славяно-русские рукописи XV–XVI веков научной библиотеки Московского университета. М., 1981. С. 19–23.
16. Барс. 1518, 4°, нач. XVII в., Л. 26 об. — 28 об., 30 об. — 31 об.  
Состав: 3–10, интерполяция, 11, 12, 12А, 13.  
На Л. 44 об. запись дьяка Агафонишки с датой 30 янв. 1523 г. (?!).
17. Барс. 396, 8°, конец XVI — нач. XVII в., Л. 394 об. — 396 об., 398.  
Состав: 6, 3, 4, 8, 9, 32.
18. Музейн. 921, 1°, 2-я четв. XVI в., Л. 99 об. — 100, 104.  
Состав: 33, 34, 2 (пространная ред.).  
Описание: Музейное собрание рукописей. Описание. Т. 1. М., 1961. С. 122–124.
19. Рум. 360, 1°, XVII в., Л. 417–422.  
Состав: «О источнике бессмертием», 12, 14, 16, 17.
20. Симон. 59, 8°, посл. четв. XVII в., Л. 58 об. — 68 об.  
Состав: 6, 7, 3, 8, 9, 18, 2 (пространная ред.), 10. — См. *Попов Н.* Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Вып. II. Симоновское собрание. М., б. г.
21. Q. 1. 1007, 4°, XVII в., Л. 261–268 об. Лицевой.  
Состав: 6, 7, 3, 4, 8–10.  
Миниатюры на Л. 260 об., 264 об., 268 об.  
Описание: *Бычков И. А.* Каталог собрания славяно-русских рукописей П. Д. Богданова. Вып. 1. СПб., 1891. С. 196.
22. Чуван. 55, 4°, 2-я четв. XVII в., Л. 808 об. — 811.  
Состав: 17, 23, 24, 22.
23. Софийск. 1461, 4°, XVII–XVIII вв., Л. 177, 251, 264 и след.  
Состав: 15, 17, 12. De visu не просмотрено.  
Описание: *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. Вып. III. СПб., 1910. С. 253–259.
24. Погод. 1643, 4°, XVII в., Л. 143–50.  
Состав: 6, 3, 4, 11, 12, 17.

- De visu не просмотрено. Описание: *Прусак А. В.* Описание азбуковников, хранящихся в рукописном отделении Императорской Публичной библиотеки // ПДПИ. 1915. Вып. 186. С. 18–19.
25. Археогр. ком. 244, 4°, пер. пол. XVI в., Л. 55–57.  
Состав: «О источнице бессмертием», 12 (и др.?). De visu не просмотрено.  
Описание: *Сидоров П. И.* Рукописи Императорской Археографической Комиссии. Первое прибавление. СПб. 1907. С. 8–13.
26. Овч. 130, 4°, сер. XVII в., Л. 377–386 об., 400 об., 437 об. — 438.  
Состав: 27–29, 19, 20, 21, 23, 1, 12 (краткая ред.).
27. Синод, б-ка 374, 4°, 1-я пол. XVIII в., Л. 88–89, 93 об. — 94 об.  
Состав: 16 (особая ред., 32 ветра), 15 (особая ред.), 18, 28, 29.

Изучение источников и списков космологического трактата «О небеси» существенно расширяет наши представления о спектре естественнонаучных сочинений, входивших в поле зрения древнерусского книжника, позволяет проследить методы переработки греческих натурфилософских компиляций на славянской почве, а также пути и формы их распространения в Древней Руси. Становится очевидной необходимость более широкого применения текстологических методов в изучении древнерусской научной литературы.

---

## Забывтый комментарий к «Слову о полку Игореве»

Среди многочисленных толкователей «Слова о полку Игореве» имя Платона Акимовича Лукашевича (1809–1887), товарища Н. В. Гоголя по нежинской гимназии, никем не упоминается. И это отчасти справедливо, так как о знаменитом литературном памятнике он пишет лишь мимоходом.

В своей книге «Примеры всесветного славянского чаромантия»<sup>1</sup> астрономических выкладок» с присоединением объяснения обратного чтения названий букв алфавитов греческого и коптского» (Москва, 1855), выстраивая сложную цепочку рассуждений по поводу греческой буквы «вита» («Beta по-гречески выговаривается вита=дива, дѣва, и соответствует коптской vida=дива и славянской ВЪДИ-ДѢВЫ. Здесь под именем дивы, или дѣвы, не должно разуметь девицу, а божество, и по свойству своему, кажет-

---

<sup>1</sup> На титуле «чаромантие» пишется через «юс большой», но в тексте книги автор раскрывает его как «чаромантие», хотя можно было ожидать «чаромутия».

ся, почитавшееся равно наклонным к добру и злу»<sup>2</sup>, Платон Лукашевич ссылается в примечании на «Слово о полку Игореве». «В XII веке, — пишет он — у нас о диве было еще предание как о божестве злополучия, злосчастия: «уже снесся хула на хвалу, уже тресну нужда на волю, уже вржесе Див на землю»<sup>3</sup>.

В этом примечании Платон Лукашевич не расходится с другими комментаторами «Слова» и не тем он для нас интересен. Любопытно, как ни странно, другое — сама ученая теория, изложенная во «всесветном славянском чаромантии». Читатель уже мог заметить, что Платон Лукашевич строит параллели между языками исходя из представления об их изоморфизме. На мысль о возможности своего рода зеркального отражения корней слов его натолкнул, по-видимому, тот общеизвестный факт, что в ряде языков (арабский, иврит и др.) принято чтение справа налево. Сравнительно-историческое языкознание в середине XIX в. уже достигло немалых успехов, и для построения новой теории материал был.

Но умозрения Платона Лукашевича выходили далеко за рамки чистой филологии. Он толковал вопрос о происхождении человеческого рода, обсуждал космогонию и космологию. Освоиться с движением мысли Лукашевича не так-то просто: он использует свои, непривычные школьной науке термины («числовид», «равнодел», «двигло» и т. п.), не останавливается перед самыми неожиданными сопоставлениями. Смелости его построений могли бы позавидовать и К. Фламарион, и К. Э. Циолковский. Он убежден, например, «в обитаемости светил высшего разряда; так как одни и те же стихии (элементы) наполняют вселенную, то жизненность везде подобная нашей, хотя она

<sup>2</sup> Лукашевич П. Примеры всесветного славянского чаромантии астрономических выкладок, с присоединением объяснения обратного чтения названий букв алфавитов Греческого и Коптского. М., 1855. С. 130.

<sup>3</sup> Там же. С. 131.

разнообразится до бесконечности; она требует того же холода и тепла, хотя в большей или меньшей степени; того же света, хотя и высшего числовида; те же везде магнитность и электричество, те же весомые стихии и пр.»<sup>4</sup>.

Основываясь на своей теории, Платон Лукашевич с точностью вычисляет, что «животное, обитающее на солнце, коему исполнилось два года жизни, должно прожить 36.400.000 наших лет (Космос)»! Дело, оказывается, в том, что «во вселенной жизненность сообразуется с числовидом света (lux) и его множителями и делителями; а самый свет сообразен двойкой (суточной и полярной) силе быстроты двигла того светила, откуда он исходит»<sup>5</sup>.

Мыслей, во всяком случае необычных, у Платона Лукашевича можно найти немало. Но они перемежаются с высказываниями достаточно ясными и бесспорными, вызывающими иногда прямое сочувствие. «Кто знает, — пишет он, — красные люди, истребленные англичанами в Северной Америке, и черные, истребленные ими в Африке и Полинезии, может быть, со стороны вещественной, для *общей* семьи рода человеческого, *были* необходимы: ибо если соотношение всех языков рода человеческого заключается в одной середине, в одной мысли, в одном законе, то весьма легко оно так было и в вещественном образовании человека»<sup>6</sup>.

Но в своем стремлении построить законченную систему знаний о космосе и человеке, а равно и в любви к родному малороссийскому наречию Платон Лукашевич меры не знал... Впрочем, мы воздержимся до времени говорить о том, куда привели нашего писателя ученые занятия, чтобы не упустить из виду «Слово о полку Игореве». К Платону Лукашевичу нам придется вернуться волей-неволей.

В 1875 г. князь Павел Петрович Вяземский (1820—1888) выпустил в свет объемистый труд под названием «Замечания

<sup>4</sup> Лукашевич П. Примеры всесветного... С. 112—113.

<sup>5</sup> Там же. С. 113—114.

<sup>6</sup> Там же. С. 8.

на «Слово о полку Игореве». Экземпляр этой книги в роскошном переплете из белой кожи с дарственной надписью автора («*Надежде Михайловне Половцевой в знак глубокого уважения и душевной преданности от сочинителя. 20-го февраля 1876 г.*») имеется в Российской Государственной Библиотеке. Известный археограф Е. В. Барсов так отзывался об этом сочинении: «Нужно признаться, — писал он, — что из всех исследователей «Слова» никто так не расширял своей задачи и никто не изучал его с этой точки зрения»<sup>7</sup>.

Действительно, контекст, в котором П. П. Вяземский разбирает «Слово о полку Игореве», поразительно широк. Тут и египетская и коптская мифологии, и византийская литература, и каббалистика, и катары, и богомилы, и, наконец, масоны...

Кому приходилось хоть немного знакомиться с литературной продукцией русского масонства, тот непременно вспомнит, что еще И. П. Елагин, великий мастер провинциальной ложи, в своем «Опыте повествования о России»<sup>8</sup> со всевозможной прозрачностью намекал на неких «любомудрцев», хранивших тайное знание египетских жрецов, пифагорейцев и каббалистов, и находил следы их деятельности в Древней Руси. Так что П. П. Вяземский не был вполне оригинален: он просто приложил известную схему к «Слову о полку Игореве».

Надобно еще заметить, что П. П. Вяземский имел и некоторую склонность к мистификациям, что выяснилось достаточно поздно. Так, в 1933 г. издательство «Academia» по материалам его архива опубликовало записки Оммер де Гелль, имеющие отношение к биографии М. Ю. Лермонтова, снабдив издание серьезным научным аппаратом<sup>9</sup>. Книга

<sup>7</sup> Барсов Е. В. Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси. М., 1887. Т. 1. С. 146.

<sup>8</sup> Елагин И. Опыт повествования о России. М., 1803.

<sup>9</sup> Оммер де Гелль. Письма и записки / Ред. и прим. М. М. Чистяковой. Пер. по рисункам Н. П. Дмитриевского М. ; Л. : Academia, 1933.

почти мгновенно была переведена на французский язык<sup>10</sup>, но вскоре обнаружилось, что это — весьма искусная фальсификация, которая почему-то надолго заняла игривый ум князя. Стало быть, и то, что он писал по поводу «Слова о полку Игореве», следует рассматривать с учетом своеобразия его творческих установок...

Что же мы находим в его «Замечаниях»? По П. П. Вяземскому в «Слове о полку Игореве» отражено, или, скорее, сокрыто очень многое из древней мудрости братства вольных каменщиков, а его автор, несомненно, был причастен к тайному сообществу. Да и не только он. Славяне, оказывается, с незапамятных времен тяготели к гностицизму, и эта их исконная тяга выразилась в культе загадочной девы, владычицей тайнами бытия. «Культе Девы, под именем Танаис, — пишет Вяземский, — от Азовского моря распространялся вдоль всего северного берега Африки... Этому распространению культа Танаиты соответствует распространение географических имен, принадлежащих корню Rus»<sup>11</sup>.

И к «Слову о полку Игореве», по П. П. Вяземскому, культ Танаиты также имеет прямое отношение. «Встала Обида в силах Дажь-Божа внука...» Не просто «обида», а Дева-Обида — она же София-Ахамот гностиков и — троянская Елена! Как пишет наш автор, «явление Елены в песне о походе Игоря совершенно согласно с явлением ее во второй части Гетева «Фауста». Руський певец не уступает в силе мышления и посвящения в таинства науки великому поэту Германии»<sup>12</sup>.

Под «посвящением в таинства науки» Вяземский, конечно, имеет в виду масонскую инициацию. В отношении Гёте это утверждение вопросов не вызывает, но вот об авторе

<sup>10</sup> *Hommaire de Hell, Adèle. Mémoires d'une aventurière (1833—1852). Paris, 1934.*

<sup>11</sup> *Вяземский П. П. Замечания на «Слово о полку Игореве». СПб., 1875. С. XXIV.*

<sup>12</sup> Там же. С. 192.



«Слова о полку Игореве» такого, кажется, еще никто не говорил.

Какими же такими «таинствами науки» владел безвестный певец, а вместе с ним и многие наши предки славянские? Науки сии — и на это прямо указывает П. П. Вяземский — каббалистические. А раз славяне имели такую склонность к иудейской каббалистике, не приходится удивляться, что духовное родство оказывается одновременно и природным. О «семитизме руссов» П. П. Вяземский пишет совершенно недвусмысленно, привлекая для авторитетности мнение епископа Порфирия<sup>13</sup>.

Теперь нам пора вернуться к Платону Лукашевичу. Если немного поразмыслить, у него есть нечто общее с П. П. Вяземским. Платон Лукашевич стремился с предельной подробностью описать и упорядочить пространство человеческих языков и небесных тел, а П. П. Вяземский строил связную концепцию исторического времени, героем которой оказывается гностический субъект, вечный масон, поклоняющийся Софии-Ахамот.

Предмет и способ его ученых занятий во многом близки к тому, чем занимался Платон Лукашевич. Последний искренне пытался воссоздать сокровенную систему знаний, которой должны были, по его убеждению, обладать древние славянские любомудры. А П. П. Вяземский приложил немалые усилия для доказательства того, что и автор «Слова о полку Игореве» владел подобной сокровенной системой.

Так что если мы хотим, следуя за П. П. Вяземским, хотя бы отчасти составить представление о тех познаниях, к которым должны были быть причастны князь Владимир, старый Святослав и Ярославна, нам совершенно необходимо прочитать в книгу Платона Лукашевича...

Не будем больше скрывать от читателей того, о чем некоторые из них, наверное, уже начали догадываться. Несчаст-

<sup>13</sup> Там же. С. 352.

ный Платон Акимович на своем «всесветном славянском чаромантии» совершенно помутился в разуме. Он увидел гармонию всего со всем, услышал отзвуки родной украинской речи в языке китайском и с точностью вычислил, что «после последнего потопа» наша земля «увеличилась последним пластом или образованием, расширила свой обло-круг (орбиту) на  $\frac{3}{4}$  дня времени, иначе: отдалилась на  $\frac{3}{4}$  дня от солнца»<sup>14</sup>.

Место П. А. Лукашевича в истории смелых и полу-фантастических естественнонаучных гипотез еще предстоит уточнить. Сопоставления с Ж.-С. Балзи, Ж. Кювье, И. О. Ярковским, И. Великовским и др. увели бы нас слишком далеко.

Но ободной параллели умолчать все-таки нельзя. Несколько лет тому назад имело место необычайное возбуждение умов вокруг так называемой «Велесовой книги», невесть откуда взявшейся только в XX в., но восходящей будто бы к до-христианским временам. Подделка эта должна была доказать миру, что славяне были христианами еще до Рождества Христова, да к тому же еще и владели кое-какими знаниями отнюдь не христианского свойства. Очень скоро система этих знаний в основных чертах была воссоздана, и ряд ученых собраний в различных городах матушки-Руси внимали многоголосию каббалистических гармоний.

О Платоне Лукашевиче и П. П. Вяземском при этом не вспоминали. Не умышленно, конечно, а просто по неведению. Но, по выражению одного известного мыслителя, «истина, не помнящая родства, не есть истина»<sup>15</sup>.

Мнения археологов и палеографов несколько охладили пыл почитателей «Велесовой книги», но вопрос о гности-ческих наклонностях славянского племени и «посвящениях» автора «Слова о полку Игореве» еще не получил окончательного разрешения.

<sup>14</sup> Лукашевич П. Цит. соч. С. 78.

<sup>15</sup> Соловьев Вл. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 503.

Тем не менее, предвосхищая будущие исследования, мы решимся высказать мысль, что он будет решен отрицательно. Достоверно известно, что небольшой всплеск интереса к оккультным наукам связан был на Руси главным образом с так называемой «ересью жидовствующих» (конец XV — начало XVI в.), что любимый герой русских народных сказок — Иванушка-дурачок (отнюдь не гностик), хотя и прибегающий к помощи ведунов (языческих ученых), но остающийся равнодушным к их тайным знаниям. Размышляя о сокровенных началах русской души, о «русском», только по недоразумению можно выдвинуть на первый план «интеллектуалистическое», гностически-познавательное.

В качестве одного из доводов в пользу высказанной точки зрения мне хочется привести слова древнерусского книжника, который, заключая небольшое сочинение, посвященное счислению «кругов времени», по-своему выразил совсем не гностический духовный идеал:

«...Еже под леты бываемое, и тлению подпадаемое, и начало имущее и конец — всяко может и числом описоватися. Едина же не описуется любовь, ниже числом изчитается. Несть бо меры доброте ея, неизмерима бездна, неизпытанна глубина, несказанна высота, неведомо величество ея. Понеже любовь есть бог, ему же слава во веки; аминь»<sup>16</sup>.

Так мыслили, в эту тайну были посвящены старый Святослав, преданная Ярославна и безвестный автор «Слова о полку Игореве».

<sup>16</sup> Цит. по сборнику XVII в.: РГБ, Собр. М. И. Чуванова. № 71. Л. 339.

---

## Циолковский и атомистика

«Атомистическая школа основана Левкиппом за 500 лет до р. Хр. Эта теория изложенная учеником Левкиппа Демокритом, почти точно выражает мой взгляд на вселенную. Даже этика его близка к моей».

*К. Э. Циолковский*<sup>1</sup>

**В** научном творчестве Циолковского атомистика занимает важное место. Она привлекала Циолковского и с физической, и с философской точек зрения. Она стала фундаментом его этической теории и источником его жизненного оптимизма.

Обращению Циолковского к атомистике способствовали *логические* (внутренние закономерности творчества) и *исторические* обстоятельства. Постоянный интерес ученого к астрономии рано или поздно должен был привести его и к изучению микромира: тесная связь космологических и атомистических идей легко прослеживается и у таких мыслителей, как Демок-

---

<sup>1</sup> *Циолковский К. Э.* Этика, или естественные основы нравственности (1902–1903) // Архив Российской Академии наук (далее ААН). Ф. 555. Оп. I. Ед. хр. 372. Л. 10.

крит, Лукреций, Бруно<sup>2</sup>. Кроме того, к атомистическому учению Циолковского должно было привести имеющее определенную эстетическую окраску стремление создать целостную механико-материалистическую концепцию мироздания.

Историческим фоном, на котором складывались атомистические представления Циолковского, послужил ряд известных открытий в физике микромира, поставивших естествоиспытателей перед необходимостью пересмотра старых представлений о строении материи.

Интерес к атомистике у Циолковского возник еще в юности, когда он пытался разрабатывать кинетическую теорию газов, но особенно усилился в 10–20-е гг. XX в. Первой работой, в которой атомистические взгляды ученого получили развернутое выражение, является «Кинетическая теория света» (1919)<sup>3</sup>. Здесь, как и в других трудах, он стремится дать явлениям микромира *механистическую* интерпретацию, решительно выступает против представления о существовании энергии без массы<sup>4</sup>. Он склонен находить прямые аналогии в строении микро- и макромира<sup>5</sup>, переносить

<sup>2</sup> Эту закономерность подметил еще Менделеев, который писал, что в атомизме «узнанное из успехов астрономии для всего мироздания строение вселенной из уединенных солнц и планет... прямо, и не без явного успеха в ясности понимания вещей и явлений, перенесено на сложение вещества из атомов» (*Менделеев Д. И. Периодический закон*. М., 1958. С. 597). В литературе указывалось на связь гелиоцентрического учения Коперника с его интересом к атомистике (Польские мыслители эпохи Возрождения. М., 1960. С. 273); нелишне вспомнить и об атомистических взглядах Галилея (*Зубов В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века*. М., 1965. С. 207–217).

<sup>3</sup> К. Э. Циолковский. Кинетическая теория света // Известия Калужского общества изучения природы. Кн. 3. Калуга, 1919. С. 41–79.

<sup>4</sup> Ср: К. Э. Циолковский. Второе начало термодинамики // Известия Калужского общества изучения природы местного края. Кн. 2. Калуга, 1918. С. 8, 23, 45; К. Э. Циолковский. Кинетическая теория света. С. 64.

<sup>5</sup> Молекула — «...это нечто вроде солнечной системы, только со многими тысячами быстро движущихся планет (электронов)». — К. Э. Циолковский. Кинетическая теория света. С. 69.

законы небесной механики на внутриатомные процессы<sup>6</sup>, а из анализа свойств микрочастиц делать *космологические* выводы<sup>7</sup>. Его теория света представляет собой развитие идей Гюйгенса-Френеля, в связи с чем он решительно отстаивает существование эфира, полагая атомную массу его частиц «в 30 миллионов раз меньше атомной массы электрона»<sup>8</sup>. Исходя из достаточно известной в то время планетарной модели атома, Циолковский объясняет световые волны соударением электронов с частицами эфира<sup>9</sup> и анализирует спектр водорода<sup>10</sup>. Свою работу он послал Н. А. Морозову, получил от него письмо и подготовил обстоятельный ответ<sup>11</sup>.

В 1923 г. Циолковский вновь обращается к проблемам физики микромира, очевидно, в связи с появлением пе-

<sup>6</sup> В 1915 г. Циолковский писал, что закон тяготения Ньютона «в его чистом виде не может объяснить молекулярных явлений. Как его надо изменить или усложнить с этой целью — задача нерешенная» (*Циолковский К. Э.* Образование Земли и солнечных систем. Калуга, 1915. С. 7, прим.). Позднее, однако, он безоговорочно применяет законы небесной механики к явлениям микромира.

<sup>7</sup> *Циолковский К. Э.* Кинетическая теория света. С. 53, 58–59 и др.

<sup>8</sup> Там же. С. 68.

<sup>9</sup> «Электроны-тыквы, при своем быстром движении, дают изредка толчки рассеянному маковому зернышку эфира, что и порождает свет» (Там же. С. 68); частота соударений электрона с атомами эфира определяет число вибраций, или длину световых волн (Там же. С. 70).

<sup>10</sup> «В каждом атоме водорода находится множество электронов; одни ближе к центру, другие дальше. Вероятно, скорость электронов, в среднем, одинакова. Поэтому ближайšie к центру электроны будут давать больше оборотов и большее число вибраций... Одно колебание электрона увеличивает обычную скорость атомов эфира, противоположное колебание — замедляет. Получаются продольные и поперечные волны во всех плоскостях. Так объясняется происхождение поперечных колебаний и связанных с ним световых явлений» (Там же. С. 71–72). Далее он приходит к выводу, что «число колебаний электрона в водородном атоме, при 400°Ц., как раз равняется числу световых колебаний красного света» (Там же. С. 75).

<sup>11</sup> *Циолковский К. Э.* К моей кинетической теории света (1920) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. оп. 315.

ревода статей Бора. Как известно, модель атома Бора знаменует собой первую попытку отойти от механического понимания законов микромира<sup>12</sup>. Циолковский, как и многие другие ученые, не мог этого одобрить. В работе «Гипотеза Бора и строение атома» он стремится показать действительность классических представлений<sup>13</sup>. Принимая, что в планетарной модели атома «времена обращения разных электронов на разных орбитах одной системы пропорциональны квадратам чисел, выражающих порядок расположения орбит (в одной плоскости), начиная с ближайшей к ядру (по Бору, времена обращений относятся,

<sup>12</sup> *Алексеев И. С.* Развитие представлений о структуре атома. Новосибирск, 1968. С. 40–43. — Бор, однако, был очень осторожен: «хотя мы и должны отказаться от применения механики при описании перехода из одного стационарного состояния в другое, тем не менее, возможно построить связную теорию этих состояний, пользуясь обычной механикой для описания движения в самих стационарных состояниях» (*Бор Н.* Три статьи о спектрах и строении атомов / Пер. С. И. Вавилова. М.; Пг., 1923. С. 34). Напомним, далее, что, по Бору, «отдельные линии спектра излучаются при переходе между двумя стационарными состояниями», а «относительная интенсивность спектральных линий... зависит от относительной вероятности различных переходов» (Там же. С. 35, 38).

<sup>13</sup> «Я не менее, чем другие, сознаю цену новейших открытий и гипотез. Хотя последние и мистичны, т.е. совершенно непонятны с обыденной точки зрения, но привели нас к великому и новому познанию. Наука, в своем поступательном движении, как будто не может избежать странного пути. Он неизбежен, и может быть иногда плодотворнее прямого и ясного... Я делаю только попытку направить изучение лучеиспускания и сопряженного с ним строения атома на дорогу менее мистическую, хотя и также гипотетическую. Но по крайней мере тут будет доминировать известная ньютоновская механика <...> Ядро атома сравнительно массивно и окружено электронами, как Солнце планетами. Ядро притягивает электроны по неизвестному пока закону. Электроны притягиваются друг к другу, но сближению их мешает громадная их скорость и малая масса. Одним словом, я принимаю небесную механику, совершенно исключая электричество и объясняя его и законы движением и притяжением». — *К. Э. Циолковский.* Гипотеза Бора и строение атома (1923, 1927) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 323. Л. 6–8.

как кубы порядковых чисел»<sup>14</sup>), Циолковский пытается объяснить спектр водорода, вычисляя, по аналогии с соединением планет, частоту соединения электронов<sup>15</sup>. Он считает, что, поскольку электроны имеют разную скорость, они «должны иметь и разную массу»<sup>16</sup> и пытается провести аналогию с изотопами химических элементов<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> К. Э. Циолковский. Гипотеза Бора и строение атома... Л. 9. — И у Бора, и у Циолковского здесь явный намек на 3-й закон Кеплера.

<sup>15</sup> «Пусть электроны, как планеты, двигаются все в одну сторону и находятся в данный момент на одной стороне ядра и на одной с ним прямой линии (в астрономии соединение или конъюгация). Так как притяжение, обыкновенно, убывает с расстоянием от ядра, то угловые скорости ближайших электронов больше, чем удаленных... Поэтому первый ближайший электрон обгоняет второй, но затем нагоняет его сзади (как Меркурий нагоняет Венеру). Предполагаем, что от этого соединения (конъюгация) получается первая лучевая волна. Так получаются непрерывно и другие волны, той же длины (потому что конъюгация происходит через тот же промежуток времени). Но, кроме того, первый же электрон нагоняет также и третий (сзади) через определенный промежуток времени (как Меркурий Землю). Получается второй ряд волн одной и той же, но меньшей длины... Длина волн постепенно уменьшается, преломляемость увеличивается, сила ослабевает (от уменьшения частоты колебаний)... Спектральные линии каждой серии, по порядку описания, ослабевают, вследствие уменьшения числа колебаний в секунду...». Эта гипотеза, по сравнению с гипотезой Бора, «проще, механичнее и связывает число электронных оборотов с числом испускаемых в секунду волн» (Там же. Л., 9–12). Здесь же Циолковский говорит, что «источник движений ядер, электронов, молекул и всяких тел есть их взаимное столкновение... Нельзя думать, что и электроны изолированы от толчков. Они получают их от атомов эфира или от других неизвестных частиц» (Там же. Л., 17). Далекая от современного понимания структуры атома, эта картина, однако, являет собой яркий пример увлечения Циолковского аналогией между микро- и макромиром, его стремления найти своего рода симметрию между ними, и может представлять несомненный интерес для анализа психологии творчества ученого. Без какой-либо натяжки в этой попытке найти взаимнооднозначные соответствия двух уравнений строения материи можно усмотреть эстетическое убеждение в гармонии мироздания, предопределяющее характер научного построения.

<sup>16</sup> Там же. Л. 17.

<sup>17</sup> Там же. Л. 18.



Свою работу он заканчивает предположением, что «и закон астрономического тяготения, и закон атомного притяжения гораздо сложнее, чем мы думаем, и что тот и другой составляют взаимное продолжение, результат одной и той же неизвестной формулы»<sup>18</sup>.

Критика модели атома Бора, как и предшествующие работы, свидетельствует об активном восприятии Циолковским самоновейших теорий и его верности основным принципам своего мировоззрения. Интуиция подсказывала ему, что отказ от простых, эстетически совершенных законов механики к истине привести не может. В этом своем убеждении он не был одинок: на аналогичных позициях стоял, например, С. И. Вавилов, осуществивший перевод статей Бора<sup>19</sup>. Любопытно, что уже в конце 1950-х гг. в квантовую механику было введено классическое понятие траектории и была открыта возможность «в какой-то мере перенести в микромир привычные классические представления»<sup>20</sup>.

Если прямые подходы Циолковского к разрешению проблем физической атомистики заметных результатов не принесли, то гораздо созвучнее идеям современной науки оказывается ряд его интуиций философского порядка относительно строения материи.

В последние годы продолжают попытки создания единой теории поля, которая должна унифицировать интерпретацию всех явлений микромира. Так, группа ученых, рассматривая эволюцию материи как «взаимопревращение

---

<sup>18</sup> Там же. Л. 21.

<sup>19</sup> В «Добавлении переводчика» С. И. Вавилов писал: «неудача с моделью гелия лишает теорию Бора мощного орудия исследования — методов классической механики, и вся теория обращается почти в интуитивное угадывание истинных отношений» (*Вавилов С. И. Предисловие // Бор Н. Три статьи о спектрах и строении атомов / Пер. С. И. Вавилова. М.: Пг., 1923. С. 152*).

<sup>20</sup> *Алексеев И. С. Цит. соч. С. 118.*

полей и веществ»<sup>21</sup>, считает, что излагаемый ими «подход ко всем полям как к состояниям материи легко поддается и качественно-модельному и чисто математическому анализу. При этом, — пишут они, — за единственную известную нам материю принимается вакуум (эфир), рассматриваемый как некая реальная среда, подчиняющаяся обычным для сплошных сред законам»<sup>22</sup>. Это одна из последних попыток утверждения монизма в явлениях микромира. Можно напомнить и об аналогичном предложении В. Гейзенберга, который именовал основную субстанцию «энергией»<sup>23</sup>.

Поиски единой основы различных форм существования материи увлекали и Циолковского. «Во вселенной, — писал он, — есть еще некоторые точки пространства, влияющие друг на друга и производящие взаимное движение. Эти точки и составляют силу или материю. Выходит, что материя — то же пространство, но способное перемещаться от взаимного влияния... Возникает вопрос: если материя

<sup>21</sup> Бунин В. А., Дидык Ю. К., Огжесвальский З. Современные взгляды на соотношение вакуума с полем и веществом // Вопросы превращений в природе. Концентрация и рассеяние. Ереван, 1971. С. 83

<sup>22</sup> Там же. С. 78–79. — Эти авторы указывают и на одного из предшественников своей теории: «И. О. Янковский, — по их словам, — первым предположил, что вещество порождается из вакуума, особенно внутри весомых тел» (Там же. С. 84; ср.: Янковский И. О. Всемирное тяготение как средство образования весомой материи внутри небесных тел. М., 1889). При этом они почти буквально (!) повторяют изложение Д. Г. Моргофом взглядов Н. Карпентера (1589–1628, его сочинения мне недоступны): «omnes res ex nihilo contendit... omnibusque elementis gravitatem tribuit» (*Morhof D. G. Polyhistor, in tres tomos, literarium. Lubecae, 1708. Vol. II. Pars. 2. P. 261*). Как особые состояния эфира рассматривали микрочастицы Лейбниц и Кельвин; первый полагал, что их поведение «лучше всего могла бы описать механика «полужидких» тел» (*Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972. С. 157*), второй, «основываясь на работах Гельмгольца по вихревому движению, считал атомы вихревыми кольцами в идеальной жидкости — эфире» (*Алексеев И. С. Развитие представлений о структуре атома. С. 14*).

<sup>23</sup> Гейзенберг В.. Философские проблемы атомной физики. М., 1953. С. 98.

есть пространство, то не может ли последнее переходить в материю и обратно?»<sup>24</sup>.

К этой идее Циолковский возвращается неоднократно, тем более, что она связана с близким ему представлением о бесконечной делимости материи<sup>25</sup>. И хотя эти его мысли оказываются на поверку не чем иным, как возобновлением античной философской традиции<sup>26</sup>, они свидетельствуют, во-первых, о наличии стихийной диалектической струи в мышлении Циолковского и, во-вторых, о созвучности названной традиции физическим изысканиям XX в.<sup>27</sup>

Наконец, нельзя не отметить, что постоянные занятия Циолковского реактивным движением, с одной стороны, и его непреходящий интерес к микромиру, с другой, ло-

<sup>24</sup> Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности. Л. 31–32.

<sup>25</sup> «Чем меньше молекула, — пишет он, — тем скорость ее центра тяжести больше. Поэтому, при бесконечной делимости материи, истинные атомы не только, бесконечно малы, но обладают бесконечной скоростью движения. Поэтому всякая конечная масса вещества, в сущности, обладает бесконечной кинетической энергией. Идеальный атом, по своей малости значит не только не материален, но вследствие бесконечной скорости, вездесущ, так как может одновременно находиться в местах, удаленных друг от друга на дециллионы километров. Опять невольно навязывается мысль о тождестве материи и пространства и о переходимости одного в другое» (Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности. Л. 44). Заметим, кстати, что в начале XX в. некоторые физики оценивали энергию 1 см<sup>3</sup> пустого пространства в  $0,9 \times 10^{19}$  кал (Флоренский П. А. Запасы мировой энергии // Электрификация. 1925. № 1. С. 16).

<sup>26</sup> «Предельное разрежение материи есть пространство, которое, очевидно, является не просто отсутствием материи, а все той же материей, однако, в своем предельном разрежении или распылении» (Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 518).

<sup>27</sup> Характерно название статьи Э. Шредингера: «2400 лет квантовой теории» (в его кн. «Новые пути в физике». М., 1971. С. 107–115); ср. статью В. Гейзенберга «Идеи античной философии природы в современной физике» (Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики. С. 47–53).

гически неизбежно должны были привести его к поискам новых источников энергии для ракетных двигателей. Действительно, в 1912 г. он высказывает в печати мысль об использовании в будущем для этой цели атомной энергии<sup>28</sup>, а в 1931 г. (19 июня) открытие атомарного («легкого») водорода дало ему основание увидеть в свободных радикалах «новый могучий источник энергии», главные применения которого «будут к звездоплаванию»<sup>29</sup>.

В тесной связи с атомистикой находится учение Циолковского о всеобщей одушевленности материи, которое он именует панпсихизмом. Возникновение этого учения также связано с определенными историческими и логическими обстоятельствами. Под *историческими* обстоятельствами мы разумеем прежде всего знакомство Циолковского с каким-либо философским учением, которое могло прямо или косвенно привести его к этим идеям. Здесь приходится вспомнить атомистический панпсихизм Н. А. Морозова, сходство которого с учением Циолковского просто разительно<sup>30</sup>. Однако Циолковский, высказывавший пан-

<sup>28</sup> Циолковский К. Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами // Вестник воздухоплавания. 1912. №9. С.8.

<sup>29</sup> Циолковский. Одноатомный водород (1931) // ААН. Ф. 555. Оп. I. Ед. хр. 337. Л. 3. — «При образовании обыкновенного водорода из легкого, — писал Циолковский, — выделяется энергия, которая, на один и тот же вес горючего, раз в десять больше энергии, выделяющейся при химическом соединении водорода с кислородом» (Там же. Л. 2). Однако он вскоре заметил возникающее здесь затруднение и сверху приписал: «Вероятно (H1) взрывается и потому все это неприменимо» (Там же).

<sup>30</sup> По Морозову, мельчайшие частички эфира, обладающие свойствами «неизменяемости и непроницаемости, вечности и неделимости» и «вероятно, шарообразной формы» (Морозов Н. А. На границе неведомого. М., 1910. С.175), могут также обладать «чувствительностью к переменам своих собственных движений в пространстве и к собственным столкновениям с другими такими же атомами» (Там же. С. 178); «все наши мысли, чувства и желания — только комбинации элементарных ощущений этих атомов-душ, зависящие от молекулярных движений и колебаний» (Там же. С. 179). Если бы мы мог-

психические идеи еще за несколько лет до появления статьи Морозова<sup>31</sup>, не пассивно заимствовал эту теорию, а взял ее в качестве онтологической основы своей этики. Морозов же никаких этических выводов из нее не делает. Для него эта теория вообще «полуфантазия», для Циолковского же — жизненно важное убеждение.

Можно считать доказанным влияние на Циолковского работ Э. Геккеля<sup>32</sup>, также стремившегося сочетать материалистический монизм с панпсихизмом<sup>33</sup>. Симпатии

---

ли вспомнить «бесконечный ряд наших прошлых жизней, так сказать в «человекоподобных» сознательных существах», то он «представил бы нам в виде светлых, ясных или ненастных дней бодрствования... многовековые периоды неорганического бытия пролетели бы для нас, как одно мгновение глубокого сна без сновидений, а наши случайные возрождения в телах различных животных показались бы смутными, странными, нередко бессвязными и удивительными снами ночи» (Там же. С. 186). Ср. у Циолковского: «Представьте себе, что вся наша жизнь состоит из ряда радостных снов. Проснулся человек, подумал секунду о прекрасном сне и поспешил опять уснуть... Эта, легко воображаемая, картина даст некоторое понятие о жизни каждого атома вселенной, где бы он ни находился» (*Циолковский К. Э. Монизм вселенной*. Калуга, 1931. С. 32–33). «Жизнь в растениях и низших существах не идет в счет, как почти неощутимая. Жизнь в более высоких организмах подобна сну, а жизнь в высших животных, хотя и ужасна (с точки зрения человека), но субъективно незоснательна» (Там же. С. 31; ср.: *Циолковский К. Э. Любовь к самому себе, или истинное себялюбие*. Калуга, 1928. С. 31, 35 и др.).

<sup>31</sup> В работе «Научные основания религии» (1898) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 370. Л. 18, 24 об. — 25, 29 об. и др. Ср. также: *Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности*. Л. 61 и др.).

<sup>32</sup> *Самойлович С. И. Гражданин Вселенной*. Калуга, 1969. С. 82; *Брюханов В. А. Мировоззрение К. Э. Циолковского и его научно-техническое творчество*. М., 1959. С. 144–145

<sup>33</sup> По мнению Геккеля, «наше представление о субстанции будет более ясным, если мы ей припишем три согласованные атрибута: *материю* (протяженность, заполненность пространства), *энергию* (или «силу» в старинном значении, «волю» в смысле Шопенгауэра) и *психому* (бессознательное ощущение, восприятие в самом широком смысле)». Далее он ссылается на А. Рау, Э. Маха и К. Негели; последний «приписывает

Циолковского вызывал и механистический материализм Бюхнера, который он защищал от различных нападок<sup>34</sup>. Возможны, в принципе, влияния других авторов, близких к панпсихизму, например, Г. Лотце<sup>35</sup>. Не отрицая возможности влияния взглядов А. А. Козлова и Н. В. Бугаева на формирование панпсихических убеждений Циолковского, мы считаем нужным указать на недопустимость их сближения<sup>36</sup>.

В рамках монистического механико-материалистического мировоззрения, чуждого диалектике количественных и качественных изменений, существовала также логическая необходимость признания способности к ощущению у каждого атома, так как иначе нельзя было объяснить возникновение жизни и сознания. Однако это допущение не разрешает всех противоречий, на что указывали и Га-

---

всем атомам и молекулам способность ощущения» (Геккель Э. Мировые загадки. М., 1935. С. 84)..

<sup>34</sup> Циолковский К. Э. Монизм вселенной. Калуга, 1931. С. 56. — Бюхнер, сочувственно цитирующий Негели и Геккеля, считает, что «можно только искусственно проводить резкую грань между «органическим» и «неорганическим» миром» (Бюхнер Л. Сила и материя. СПб., 1907. С. 235). По его мнению, материя «не бесчувственна, не лишена духа и мысли, а наоборот, полна тончайшего ощущения и способна к высшему развитию мысли в происшедших от нее и постепенно развившихся существах» (Там же. С. 75).

<sup>35</sup> Лотце признается «в наклонности к понятию о сплошном, хотя и бесконечно разнообразном одушевлении вселенной» (Лотце Г. Микроскоп. Т. 1. М., 1866. С. 457).

<sup>36</sup> В то время как Циолковский постоянно подчеркивает физические свойства своих атомов, для А. Козлова «понятие атома... остается несостоятельным в логическом отношении», атомы — «весьма сподручная для естествоведения фикция» (Козлов А. А. [Рец. на:] Atomistik und Kritizismus. Von K. Lasswitz. Braunschweig, 1878 // Отд. оттиск из «Университетских Известий». 1878. С. 9). Монада Н. В. Бугаева также далека от атома Циолковского, поскольку обладает способностью активного саморазвития. Однако учение Бугаева могло оказать влияние на Циолковского своей этической стороной. (См. также: Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 467).

лен<sup>37</sup> и Г. Мор<sup>38</sup>, и Кельвин и Гельмгольц<sup>39</sup>. Трудности в объяснении генезиса ощущения остаются и в XX в. В. И. Ленин отмечал необходимость исследовать, «каким образом связывается материя, якобы не ощущающая вовсе, с материей, из тех же атомов (или электронов) составленной и в то же время обладающей ясно выраженной способностью ощущения»<sup>40</sup>. По словам А. Н. Леонтьева, «...проблема возникновения психики до сих пор не может считаться решенной, даже в ее самой общей форме»<sup>41</sup>.

Чтобы понять, какое место занимает панпсихизм Циолковского в истории атомистики (и философии вообще), необходимо кратко остановиться на основных модификациях достаточно древнего представления о способности атомов к ощущению. Во-первых, о разумных и ощущающих атомах души, круглых и подвижных, учит Демокрит<sup>42</sup>, отождествляющий их с атомами огня, и Лукреций<sup>43</sup>, ни с какой материальной стихией их не связывающий. Эти неоднократно возобновлявшаяся традиция, исходя из материалистического монизма, противопоставляет одни атомы другим, вносит в строение материи иерархический принцип и приводит к фактическому дуализму, так как не открывает возможности взаимопревращения атомов<sup>44</sup>. Другая, прямо дуалистическая традиция исходит из того, что каждая пы-

<sup>37</sup> *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistic. Bd.1. Leipzig, 1926. С. 232,

<sup>38</sup> *More H.* Philosophical writings. N. Y., 1969. С. 263.

<sup>39</sup> *Helmholtz H.* Vorträge und Reden. Bd.2. Braunschweig, 1896. С. 45.

<sup>40</sup> *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. С.40.

<sup>41</sup> *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972. С. 7.

<sup>42</sup> *Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970. Фрагм. 443–451.

<sup>43</sup> *Лукреций.* О природе вещей. III, 179–188, 203–205.

<sup>44</sup> «Обращаясь к своей молодости и к своим тогдашним мыслям, я помню, — писал Циолковский, — что я перешел через особого рода дуализм. Именно, я принимал атомистическую систему мира, но одну часть атомов считал бесчувственной, другую способной испытывать ощущения жизни, т.е. радость и горе: взгляд, напоминающий Декартовский» (*Циолковский К. Э.* Этика... Л. 7).

линка (пифагорейцы), или атом (Агриппа Неттесхеймский, Бруно и др.)<sup>45</sup>, подвижны особым духом. Она при последовательном развитии приводит к фактическому монистическому панпсихизму.

В XVII-XVIII вв. с атомистических позиций было предложено два основных решения проблемы генезиса ощущения и разума. Первое в конечном счете отрицает существование материальных атомов и берет за основу непротяженные идеальные точки (монады), которые в своем развитии приходят к самосознанию (Ф. Глиссон, Ф. Лицетий, Г. Мор, Г. Лейбниц). Материя оказывается низшим этапом развития этих монад. Второе, беря за основу материальные атомы, приписывает им способность ощущения, а все более сложные психические явления объясняет соединением этих атомов (Дидро, Ламетри, Мопертюи, Робинэ)<sup>46</sup>. Что оба эти решения не были до конца последовательными, видно из их весьма частого *совпадения* в деталях. Так Циолковский, примыкающий ко второй группе мыслителей и противопоставляющий свое учение лейбницеву<sup>47</sup>, испытывает те же колебания, что и его идейный противник<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений. С. 27; *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistic. Bd.1. С. 292; *Бруно Дж.* Диалоги. М., 1949. С. 211–213.

<sup>46</sup> *Ланге Ф. А.* История материализма. Т.1. Киев; Харьков, 1899–1900. С. 188–187, 202.

<sup>47</sup> «Многие смешивают мой атом (или, вообще, начало материи) с монадой Лейбница. Между тем и другим нет ничего общего. Лейбниц приписывает своему атому сложные свойства мозга. У меня же атом, в органическом и неорганическом мире, всегда есть атом, с известными и неизвестными в физике свойствами... Мой атом только обладает пассивною зачаточною чувствительностью, зависящей от мозга, или, вообще, от среды, в которую он попадает» (*Циолковский К. Э.* Монизм вселенной. Калуга, 1931. С. 83; ср.: *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе, или истинное себялюбие. Калуга, 1928. С. 31; *Циолковский К. Э.* Этика. Л. 11).

<sup>48</sup> Циолковский приписывает свойство сознания то отдельным атомам, то их комбинации. Первоначальное название его работы «Приключе-



Интересно также, что и у Лейбница, и у Циолковского ощущение атомов (или монад) в неорганической материи сравнивается с состоянием глубокого сна<sup>49</sup>.

Нужно сказать, что никакой особой аргументации в пользу способности атомов к ощущению Циолковский не приводит<sup>50</sup>. Между тем, выявление потенциально имевшихся тут возможностей обнаруживает любопытные историко-философские параллели. Так, соединение атомистического принципа с достаточно устойчивым представлением об эфире как одновременно материальной и духовной субстанции<sup>51</sup> имплицитно и представление об известном элементе духовности у каждого его атома.

---

ния атома» — «Приключения духа» (Циолковский К. Э. Приключения атома (1918) // ААН. Ф.555. Оп. 1. Ед. хр. 394. Л. 1; ср.: Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. С. 152—153). Точно также он то наделяет свои атомы физическими свойствами, то называет их геометрическими точками (Циолковский К. Э. Приключения атома. Л.7; Циолковский К. Э. Основные физические гипотезы (1983) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 352. Л. 1).

<sup>49</sup> См.: Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. М., 1972. С.109.

<sup>50</sup> «В космосе ничего нет, кроме атомов. Чему же и чувствовать, как не им или веществу» (К. Э. Циолковский. Основные физические гипотезы (1983) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 352. Л. 1 об).

<sup>51</sup> В XIX в. его придерживались Гегель (*Hegel G.*. Jenaer Realphilosophie. Berlin, 1969. S. 3), физики Ф. Шпиллер и Н. И. Шишкин, медик Н. И. Пирогов (см.: *Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 326). Его пытаются возобновить и в XX в. (*Reyna R.* Metaphysics of time in Indian philosophy and its relevance to particle science // *Time in Science and Philosophy.* Prague, 1971). К этому представлению близка аналогичная световая (преимущественно неоплатоническая) традиция. У Гегеля свет «...является самую простую мыслью, существующей под формой природы» (Гегель. Сочинения. Т. II. Философия природы. М.; Л., 1934. С. 125). Ср. у Патрици (*Lasswitz K.* Geschichte der Atomistic, Bd.1 Leipzig, 1926. S. 314), у Х. Томазия (*Thomasius Ch.* Versuch vom Wesen des Geistes... In welchen gezeigt wird dass Licht und Luft ein geistiges Wesen sey... Halle, 1699), на Востоке: «Внутреннее бытия — свет, он — душа мира...» (Пять философских трактатов на тему «Ἄφᾶκ ва ан-фус» (о соотношениях между человеком и вселенной). М., 1970. С. 27). Если бы Циолковский симпатизировал неоплатонизму, он обосновал бы разумность фотона его световой природой.

Можно было исходить и из представления о связи души и разума с движением<sup>52</sup>. Оригинальное диалектическое резюме этой традиции дал А. В. Сухово-Кобылин: «Самодвижение есть негация протяженности или пространства, т. е. в летании». Чем совершеннее, *одухотвореннее* существо, тем оно подвижнее, поэтому «дух — бесконечная легкость или абсолютная свобода передвижения, т. е. абсолютная победа над протяженностью — абсолютная непротяженность, нуль протяженности, Точка; Точечность — Дух!»<sup>53</sup>.

Опираясь с понятием духовной субстанции, философская мысль предвосхищает здесь один из релятивистских эффектов — лоренцево сокращение движущихся тел. Неожиданно открывается и логическая связь данной аргументации с предыдущей (фотон!)<sup>54</sup>. Хотя у самого Циолковского такого рода аргументацию в пользу способности атомов к ощущению обнаружить трудно<sup>55</sup>, ее реконструкция дает возможность выявить далеко не очевидные связи различных мифологических и философских традиций.

<sup>52</sup> «Ум (манас) — самая быстрая из птиц» (Ригведа, VI, 9, 5). Ср.: Панчавинша брахмана. VI, I. 13. Фалес (A22). Демокрит (*Лурье С. Я.* Демокрит. Л., 1970. Фрагм. 443–445); Эмпедокл (B134); Платон. Кратил. 415 d. Наконец, Бюхнер: «мышление это — уплотненное движение» (*Бюхнер Л.* Сила и материя. СПб., 1907. С. 75). Интересный этимологический анализ слов, обозначающих душу и разум, дает К. Юнг (*Jung C.* Modern man in search of a soul. London, 1970. С. 209–210).

<sup>53</sup> Сухово-Кобылин А. В. Философия летания // РГАЛИ. Ф. 438. Оп. 1. Ед. хр. 157.

<sup>54</sup> К идее точечности духа можно было прийти и от принципа его неделимости (Атман = Брахман!). Даже Гегель, один из активных критиков атомистического мировоззрения, не устоял перед искушением определить дух как атом (*Гегель Г.* Сочинения. Т. IX. Лекции по истории философии. М.; Л., 1932. С. 267). Ср. у Тейхмюллера: «индивидуальная субстанция, какова душа есть также и атом естествоиспытателя» (*Тейхмюллер Г.* Бессмертие души. Юрьев, 1895. С. 177), она — «атом в истинном смысле» (Там же. С. 130).

<sup>55</sup> Нечто подобное вышеприведенной аргументации все же можно найти: «основной атом вездесущ. Как же он не дух!» (*Циолковский К. Э.* Этика. Л. 59).

Мы уже отмечали, что учение о способности атомов к ощущению было для Циолковского основой его этической теории, которую без преувеличения можно назвать уникальной. Тесная связь физики и этики всегда была характерна для атомистики — и в античности, и в, новое время<sup>56</sup>. Атомистика была и основой оптимизма: Демокрита называли «смеющимся философом», панпсихизм Н. Морозова дал ему «нравственное спокойствие»<sup>57</sup>, Циолковский спешит сообщить людям, что их «ожидает непрерывная радость»<sup>58</sup>.

Уже в первых набросках этической теории 1903 г. проявляется характерное для Циолковского стремление найти «естественные основы нравственности», что видно из названия одной из его основных работ<sup>59</sup>. Принципы отношения людей друг к другу и ко всей живым существам вытекают из положения об одушевленности всех атомов вселенной, их способности испытывать «радость» и «страдания» в различных существах. Чтобы все атомы были счастливы, нужно освободить мир от страданий. Поскольку, по Циолковскому, человеческий индивидуум не является в истинном смысле «неделимым» (лат. *individuum*, греч. *ἄτομος*), а состоит из подлинно неделимых вечных атомов, задача каждого — заботиться о благополучии этих последних. Таким образом, забота о человеке и всё живом становится формой заботы об атомах и наоборот. В этом и состоит «истинное себялюбие».

Выдвижение такой по сути негативной этической задачи как освобождение атомов от страданий отличает теорию Циолковского от этического учения его старшего современника Н. В. Бугаева, который, также исходя из атоми-

<sup>56</sup> *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965. С. 172, 186.

<sup>57</sup> *Морозов Н. А.* На границе неведомого. М., 1910. С. 187.

<sup>58</sup> *Циолковский К. Э.* Монизм вселенной. Калуга, 1931. С. 1.

<sup>59</sup> «Этика, или естественные основы нравственности».

стических посылок, не только указывает на роль страдания в развитии монады, его очистительный характер<sup>60</sup>, но и выдвигает позитивные цели: «Основа жизни и деятельности монады — этическая: совершенствоваться и совершенствовать других»<sup>61</sup>; при этом монада пытается осуществить в мире гармонию, «превратить его в художественное здание...»<sup>62</sup>, т.е. этические задачи, по Бугаеву, неразрывно связаны с эстетическими. Эту же связь можно заметить и у Циолковского<sup>63</sup>, но ему не удалось логически вывести ее из своего атомистического панпсихизма.

\* \* \*

Взятые по отдельности, вне своего исторического контекста и индивидуально-психологических особенностей творчества, атомистические идеи Циолковского могут показаться малоинтересными и порой даже курьезными. Но рассматриваемые во внутренней взаимосвязи и как необходимый элемент его мировоззрения в целом, они являются собой замечательный пример стремления ученого к созданию целостной, монистической и универсальной концепции мироздания в рамках механистического материализма и свидетельствуют о стихийно возникавших у него диалектических идеях, противоречащих этой концепции.

1973

<sup>60</sup> Бугаев Н. В. Основы эволюционной монадологии. Пб., 1893, § 138, 139.

<sup>61</sup> Там же. § 100.

<sup>62</sup> Там же. § 149.

<sup>63</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Социальные и эстетические мотивы в развитии идеи космического полета // Труды V и VI Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1972. С. 57.

---

## Ньютон и Циолковский (к типологии творческих установок)

Сопоставить имена Ньютона и Циолковского заманчиво по следующему обстоятельству. Ньютон по существу явился творцом того космоса, теорию пространственного освоения которого развил Циолковский — как раз в тот момент, когда на смену классической механике приходила механика релятивистская и возникала принципиально новая концепция мироздания. Ньютон поэтому в такой же мере может рассматриваться как предтеча теоретической космонавтики, в какой Циолковский — как один из последних ньютоналинцев.

Есть известные основания задаться вопросом: почему сам Ньютон не проявил интереса к теории космических полетов?

В период его жизни путешествия на Луну и планеты стали устойчивым сюжетным звеном в фантастических романах; возможность контакта с инопланетянами всерьез занимала ученых. Иоганн Кеплер до последних дней жизни работал над рассказом «Сновидение, или лунная астрономия»<sup>1</sup>; Джон Уилкинс, один из основателей Английского

---

<sup>1</sup> *Kepler I. Somnium, sive astronomia lunaris.* Graz, 1634.

Королевского общества, ко второму изданию своей книги «Открытие нового мира» написал специальную главу, посвященную обсуждению возможности полета к Луне<sup>2</sup>; эта проблема занимает Фонтенелля в «Разговорах о множестве миров»<sup>3</sup>. «Человека на Луне» Фрэнсиса Годвина, романы Сирано де Бержерака, «Экстазное небесное путешествие» Афанасия Кирхера, «Космотеорос» Христиана Гюйгенса во второй половине XVII в. читает вся образованная Европа. Яркое тому свидетельство — «Новые опыты о человеческом разуме» Лейбница. В 1640 г. М. Мерсенн в письме к Яну Коменскому сообщает о проекте универсального языка, который будет понятен даже для жителей Луны<sup>4</sup>.

Ньютон, по-видимому, не мог не знать и об интересе своих коллег к средствам полета, ибо именно в Английском Королевском обществе «Роберт Гук и сэр Кристофер Рэн... создавали модели «крыльев» и « (летающих) повозок», обсуждали с такими орнитологами как Фрэнсис Виллубли принципы полета птиц, а с Робертом Бойлем — природу воздуха, и поддерживали тесные контакты по проблемам полета с экспериментаторами на континенте»<sup>5</sup>.

Не мог не знать Ньютон и о существовании боевых и фейерверочных ракет, а возможно и читал содержащую подробные их описания книгу К. Сименовича, вышедшую в Голландии<sup>6</sup>.

Во всяком случае, его несомненно интересовал феномен реактивного движения: «В первом издании «Начал» (1687), — пишет Г. К. Михайлов, — Ньютон дал, при рассмотрении истечения воды из сосудов через отверстие, по-видимому, первую количественную оценку силы реак-

<sup>2</sup> *Wilkins J.* Discovery of a New World. L., 1640.

<sup>3</sup> *Fontenelle B.* Entretiens sur la pluralité des mondes. P., 1686.

<sup>4</sup> *Mersenne M.* Correspondence. Vol.10. Paris, 1967. P. 265.

<sup>5</sup> *Nicolson M., Mohler N.* Swift's "Flying island" in the Voyage to Laputa" // Annals of Science. 1937. Vol.2. №4. P. 422.

<sup>6</sup> *Siemienowicz C.* Artis magnae artilleriae, pars prima. Amsterdami, 1650.

ции горизонтально вытекающей струи»<sup>7</sup>, и далее «попутно отметил, что таково же объяснение движения начиненных порохом шаров, увлекающихся в процессе извержения вещества с пламенем через сделанное в них отверстие в сторону, противоположную направлению пламени»<sup>8</sup>.

В последующих изданиях Ньютон, правда, «опустил все явные упоминания о силе реакции вытекающей струи воды» и движении огненных шаров<sup>9</sup>. Тем не менее, отдельные авторы приписывали Ньютону «проект реактивного парового автомобиля»<sup>10</sup> и даже предсказание космических полетов с помощью реактивных летательных аппаратов<sup>11</sup>.

По-видимому, вполне доверял этим сведениям и К. Э. Циолковский, если судить следующим его высказываниям: «Даже скромный и гениальный И. Ньютон (в 17 стол.) не находил ничего невозможного в межпланетных путешествиях»<sup>12</sup>. В статье «От самолета к звездолету», упомянув и Гаусса, он даже приводит якобы дословное высказывание Ньютона: «с помощью реактивного двигателя корабли могут летать в мировом пространстве»<sup>13</sup>. Очевидно, подобного же рода сообщения дали основание Жюлю Дюэму, «вслед за Петером Тене», провозгласить Ньютона «отцом астронавтики»<sup>14</sup>.

Однако с документальной точностью мы пока можем говорить только о том, что Ньютон отмечал возможность

<sup>7</sup> Михайлов Г. К. К истории динамики систем переменного состава и теории реактивного движения (до начала второй мировой войны). М., 1974. С 54.

<sup>8</sup> Там же. С. 72.

<sup>9</sup> Там же. С. 56, 72.

<sup>10</sup> Рынин Н. А. Ракеты и двигатели прямой реакции (история, теория и техника). Л. 1929. С. 30.

<sup>11</sup> Штернфельд А. А. Введение в космонавтику. 2-е изд. М., 1974. С. 53

<sup>12</sup> Циолковский К. Э. Соппротивление воздуха и скорый поезд. Калуга, 1927. С. 5.

<sup>13</sup> Циолковский К. Э. От самолета к звездолету // Собр. соч. Т. 2. М., 1954. С. 364.

<sup>14</sup> Duhem J. Histoire des origines du vol a réaction. P., 1959. P. 70.

придания ядру первой и второй космических скоростей: «... Увеличивая скорость, можно заставить его (ядро. — Н. Г.) окружить всю Землю и даже уйти в небесные пространства и продолжать удаляться до бесконечности»<sup>15</sup>.

На основании одного такого высказывания не приходится говорить о сколь-нибудь серьезном интересе творца небесной механики к теории космических полетов. Возможно, со временем появятся новые данные, но сейчас вполне можно констатировать правомерность поставленного в начале статьи вопроса, тесным образом связанного с другим, — какие обстоятельства способствовали созданию теоретической космонавтики К. Э. Циолковским?

Напрашивается предположение, что в эпоху Ньютона для создания теории космических полетов все же недоставало каких-то научно-технических предпосылок, которые появились только в период творческой деятельности К. Э. Циолковского. Однако это предположение должно быть отклонено по следующим обстоятельствам.

Уже в начале XIX в. была построена математически строгая теория движения ракет (У. Мур, 1810—1811)<sup>16</sup> и проведены исследования по динамике систем с переменными массами (Г. фон Бюкуа)<sup>17</sup>, а инженерная мысль уже в 1840-х гг. была увлечена проектом космического летательного аппарата (С. И. Астраков)<sup>18</sup>.

Если к тому же сопоставить два таких факта, относящихся к периоду «лунного бума» 1830-х гг. (слухи об открытии

<sup>15</sup> *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. А. Н. Крылова // Крылов А. Н. Собрание трудов. Т. VII. М.; Л., 1936. С. 27.

<sup>16</sup> *Moore W.* A treatise on the motion of rockets, to which is added an essay on naval gunnery. L., 1813; *Мандрыка А. П.* Взаимосвязь механики и техники. Л. 1975. С. 50—51.

<sup>17</sup> *Viquoy G.* Entwicklung und Anwendung des Gesetzes der virtuellen Geschwindigkeiten in mechanischer und statischer Hinsicht. Leipzig, 1814.

<sup>18</sup> См.: *Герцен А. И.* Письмо Т. А. Астраковой от 21 (9) сентября 1847 г. // *Герцен А. И.* Собр. соч. Т. XXIII. М., 1961. С. 40—41.



Д. Гершелем «жителей Луны»), как анализ Ф. В. Бесселем влияния истечения кометного вещества на движение самой кометы<sup>19</sup> и сравнение кометы с космическим кораблем в романе А. Ф. Вельтмана («Вот бесподобный пароход!.. как будто тело, быстро рассекающее эфир, не есть летящий по безбрежному морю корабль, оставляющий за собою огненную струю, видимую во время мрака?..»)<sup>20</sup>, станет ясно, что в начале XIX в. идеи теоретической космонавтики буквально носились в воздухе.

Что же касается К. Э. Циолковского, то он, как мы увидим в дальнейшем, во всех своих основных трудах исходил из принципов и законов ньютоновской механики.

Можно также предположить, что созданию К. Э. Циолковским теоретической космонавтики способствовали определенные мировоззренческие установки, которых во времена Ньютона в принципе быть не могло. Возросшая секуляризация сознания, укрепление авторитета естествознания в мировоззренческих вопросах» усиление утопических исканий могут быть названы в первую очередь. Однако не только космические интересы современников Ньютона ставят под сомнение эту гипотезу.

Если допустить, что мировоззренческие установки должны находить отражение в конфессиональной сфере, то придется признать, что у Ньютона и Циолковского в данном отношении довольно много общего. Хотя Циолковский в своих религиозно-философских работах в текстологическом плане менее скрупулезен, а в идейном порой более радикален, чем Ньютон в историко-теологических трудах, склонность обоих к своему роду арианству не подлежит сомнению.

Остается обратиться к индивидуально-психологическим особенностям творчества обоих ученых, чтобы понять раз-

<sup>19</sup> *Bessel F. W.* Bemerkungen über mögliche Unzulänglichkeit der Anziehungen allein berücksichtigenden Theorie der Cometen // «Astronomische Nachrichten». 1836. Bd. 13. № 310. *Михайлов Г. К.* Цит. соч. С. 39.

<sup>20</sup> *Вельтман А. Ф.* Лунатик. М., 1834. С. 73.

личия в их творческих интересах. Отличавшийся хорошим здоровьем, всегда материально обеспеченный Ньютон сочетал в себе удивительным образом здравомыслие и практицизм с мистически-трансцендентными интересами. Историки затрудняются дать точную его характеристику как психологического типа: говорят, что он «Коперник и Фауст одновременно» или скорее «Паскаль, “Мыслей” которого мы еще не знаем»<sup>21</sup>.

Несомненно одно — у Ньютона не было ни особых мотивов, ни внутреннего расположения к утопическим построениям; проблемы реальные и практические он решал столь же реальными и практическими методами, идеальное же мыслил как таковое, ни в малой степени не задумываясь о его «материализации».

Иное дело Циолковский. С детства мечтательный, болезненный, страдавший от глухоты и связанной с ней отчужденности, долгое время испытывавший недостаток в материальных средствах, он изначально занят проблемой страданий и возможностью их полного устранения. Совершенно непрактичный, даже и не помышляющий решить эту проблему для одного себя, он ставит её во всемирном масштабе и надеется найти её универсальное решение: реализовать, «материализовать» идеальный строй жизни.

Одна из самых первых его работ имеет подзаголовок «Вопрос о вечном блаженстве». Способ решения этого вопроса — «вычисления формулы»<sup>22</sup>...

Ньютона не тяготило всемирное тяготение, Циолковский же весь устремлен в «свободное пространство»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Dugas R. La Mécanique au XVII-e siècle. Neuchâtel, 1954. P. 441.

<sup>22</sup> Циолковский К. Э. Вычисления и формулы, относящиеся к вопросу о межпланетных сообщениях («Вопрос о вечном блаженстве»), 1879 г. // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 30. Л. 1–5.

<sup>23</sup> Циолковский К. Э. Свободное пространство // Циолковский К. Э. Собр. соч. Т. 2. М. 1954. С. 25–68.

В конце жизни ему даже стало казаться, что он с детства «мечтал о полном отсутствии силы тяжести»<sup>24</sup>.

Влияние идей Ньютона было для Циолковского едва ли не определяющим. Изучению им жизни и трудов английского ученого способствовал целый ряд обстоятельств, в первую очередь, то, что для нескольких поколений естествоиспытателей образ Ньютона оставался символом «новой науки». Не приходится сомневаться, что заметную роль сыграли и дружеские отношения Циолковского с переводчиком биографии Ньютона В. И. Асоновым<sup>25</sup>.

Известно также, что, по собственному признанию, Циолковский «много читал Араго»<sup>26</sup>, в «Биографиях» которого заметное внимание уделено творцу небесной механики. С ньютоновскими законами знакомили и многочисленные учебники, по которым Циолковский занимался самообразованием. «Помню механику Вейсбаха и Брашмана, — писал он впоследствии, — ньютоновские «Принципы» и другие»<sup>27</sup>. Часто обращался Циолковский к статье «Ньютон» в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза-Ефрона.

Образ Ньютона фигурирует во многих работах калужского мечтателя. В статье «Двигатели прогресса», отмечая равнодушие общества к новым научным трудам, Циолковский в качестве одного из примеров приводит тот факт, что «рукопись Ньютона лежала много лет в архиве Корол [евского] общества»<sup>28</sup>. В повести «Вне Земли», среди имен крупнейших ученых, в своеобразном научном сообществе

<sup>24</sup> Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // К. Э. Циолковский. М., 1939. С. 19.

<sup>25</sup> Био Ж. Б. Биография Ньютона / Пер. В. Асонова. М., 1869.

<sup>26</sup> Циолковский К. Э. Черты из моей жизни. С. 27.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Циолковский К. Э. Двигатели прогресса // Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. Двигатели прогресса. Новое о моем дирижабле и последние о нем отзывы. Мелочи. Калуга, 1928. С. 15.

готовящих первый космический полет, мы также встречаем Ньютона<sup>29</sup>.

Прямое или косвенное знакомство с «Математическими началами натуральной философии» Ньютона, по предположению Р. С. Шихранова<sup>30</sup>, могло сказаться уже на самых ранних из дошедших до нас работ Циолковского. Так, в рукописи 1879 г. находится чертеж радиального колодца к центру Земли с указанием времени (20 мин.) движения до него от поверхности. У Ньютона (Предлож. XXVII, Теор. XII), в общей форме рассматривается падение тела по прямой под действием центростремительной силы, пропорциональной расстоянию до центра притяжения. В работе «Механика подобно изменяющегося организма» (1882–1883)<sup>31</sup> Циолковский очевидно использует закон механического подобия Ньютона.

В результате своего исследования Р. С. Шихранов пришел к выводу, что «у Циолковского до 1878 г. было достаточно возможностей, чтобы ознакомиться с сочинением Ньютона. И его рукопись 1879 г.<sup>32</sup> и сочинение 1895 г. «Грезы о Земле и небе...»<sup>33</sup> свидетельствуют о том, что он, по-видимому, читал полный текст «Принципов» Ньютона, так как русские переводы не дают таких подробностей»<sup>34</sup>.

В своем восприятии ньютонианских идей Циолковский, очевидно, отчасти повторил путь Вольтера, первого круп-

<sup>29</sup> Циолковский К. Э. Вне Земли. Калуга, 1920. С. 2–17, 21–22 и др.

<sup>30</sup> Шихранов Р. С. О научном содержании сочинения К. Э. Циолковского «Грезы о Земле и небе и эффекты всемирного тяготения» // Труды VIII Чтений К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М., 1974. С. 83–98.

<sup>31</sup> Циолковский К. Э. Механика подобно изменяющегося организма, 1882–1883 гг. // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 294. Л. 1–54.

<sup>32</sup> Циолковский К. Э. Вычисления и формулы, относящиеся к вопросу о межпланетных сообщениях.

<sup>33</sup> Циолковский К. Э. Грезы о Земле и небе и эффекты всемирного тяготения. М., 1895.

<sup>34</sup> Шихранов Р. С. Цит. статья. С. 91.

ного популяризаторе Ньютона, который основательно проникшись идеями всемирного тяготения и ньютоновской космологией («Элементы философии Ньютона», 1738), публикует позднее философский роман «Микромегас» (1756), в котором в яркой образной форме иллюстрирует закон механического подобия Ньютона, изменение относительной тяжести на небесных телах, популяризирует идею межпланетных сообщений<sup>35</sup>.

Результаты аналогичной переработки ньютоновских идей Циолковским получили четкое выражение в повести «Грезы о Земле и небе и эффекты всемирного тяготения» (1895), также в значительной мере построенной на космогонии Ньютона и его законе механического подобия. Нельзя не вспомнить о героях «Микромегаса» и читая его статью «Биология великанов и карликов»<sup>36</sup>.

Особенно отчетливо ньютонианство Циолковского проявилось в его отношении к открытиям в физике микромира. В связи с появлением в 1923 г. русского перевода статей Н. Бора, Циолковский пишет статью «Гипотеза Бора и строение атома», в которой, по собственным его словам, делает попытку «направить изучение лучеиспускания и сопряженного с ним строения атома на дорогу менее мистическую, хотя и также гипотетическую», где по крайней мере «будет доминировать известная ньютоновская механика». Он принимает «небесную механику, совершенно исключая электричество и объясняя его законы движением и притяжением»<sup>37</sup>.

Известны отрицательные высказывания Циолковского в адрес Лобачевского, Минковского, Эйнштейна, научные открытия которых подрывали основу программы освоения

<sup>35</sup> *Вольтер*. Избранные произведения. М., 1947. С. 199–217.

<sup>36</sup> *Циолковский К. Э.* Биология великанов и карликов // В мастерской природы. 1925. № 2. С. 19–24.

<sup>37</sup> *Циолковский К. Э.* Гипотеза Бора и строение атома (1923) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 323. Л. 6, 8.

космоса — представление о пространственно-временной однородности и механичности мироздания, выраставшее из ньютоновской физики. Против Эйнштейна Циолковский написал даже специальную статью «Библия и научные тенденции Запада»<sup>38</sup>, в которой интерпретирует теорию относительности как попытку в неявной форме возобновить библейскую концепцию «шести дней творения»<sup>39</sup>.

Однако ньютоновство Циолковского не было до конца последовательным, и в своем восприятии наследия английского ученого он сохраняет характерную для большинства русских естествоиспытателей двойственность по отношению к автору «Математических начал».

Появление этой двойственности совпадает с началом работы Петербургской Академии наук. Как отмечает Т. П. Кравец, хотя «первое же известие о научных работах новой Академии было соединено с именем Ньютона и было посвящено одному из его предложений»<sup>40</sup>, диспутанты были проводниками идей Вольфа, а через него — Лейбница. Ломоносов, хотя и мечтает о российских Невтонах, высказывается против определения всемирного тяготения как основного свойства материи, а в теории света склоняется к «Гугению»<sup>41</sup>.

Исследователей изумляет, «как могли ужиться в сознании Менделеева в одно и то же, по-видимому, время две такие противоположности, как острое ощущение совершенной непригодности ньютоновских традиций в химии для объяснения периодической системы элементов и столь же живое убеждение, что все и всякие успехи в химии возмож-

<sup>38</sup> Циолковский К. Э. Библия и научные тенденции Запада // Научный архив Мемориального музея космонавтики (Москва). КП-793.

<sup>39</sup> В своем отрицании Эйнштейна Циолковский, правда, не был полностью последовательным и порой использовал зависимость  $e = mc^2$ .

<sup>40</sup> Кравец Т. П. Ньютон и изучение его трудов в России // Исаак Ньютон. М.; Л., 1943. С. 314.

<sup>41</sup> Там же. С. 318–319.

ны только под знаменем «Математических начал естественной философии» Ньютона<sup>42</sup>.

Подобно Ломоносову, Циолковский в своей «Кинетической теории света» склоняется к концепции Гюйгенса-Френеля<sup>43</sup>. Он не может также скрыть своего восхищения «спиритуалистическим монизмом» Лейбница и признает влияние учения о монадах на формирование собственной концепции атомистического панпсихизма. Ему даже неоднократно приходится предупреждать от смещения его «атома» с монадой Лейбница.

Исторический конфликт ньютонианства и лейбницианства для Циолковского, как и для других русских ученых, стал одной из скрытых пружин научного творчества. И если в своих трудах по теории космического полета Циолковский весь во власти ньютоновской механики и космологии, то в «Космической философии»<sup>44</sup> и «Монизме Вселенной»<sup>45</sup> он гораздо ближе к лейбницевскому мышлению. «Жители планет» и проблема контактов с ними, гармонический строй общественной жизни и идея всеобщего счастья — это уже в традиции автора «Новых опытов о человеческом разуме».

1976

---

<sup>42</sup> Райнов Т. И. Ньютон и русское естествознание // Там же. С. 342.

<sup>43</sup> Циолковский К. Э. Кинетическая теория света // Известия Калужского общества изучения природы местного края. Кн. 3. Калуга, 1919. С. 41–80.

<sup>44</sup> Циолковский К. Э. Космическая философия (1935) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 535. Л. I–II; Техника — молодежи. 1981. № 4. С. 22–26.

<sup>45</sup> Циолковский К. Э. Монизм вселенной. Калуга, 1925.

---

## Гансвиндт и Циолковский (сравнительный анализ философских идей)

Немецкий изобретатель Г. Гансвиндт (1856–1934), работы которого малоизучены и лишь недавно стали доступны отечественным исследователям<sup>1</sup>, представляет интересную параллель основоположнику теоретической космонавтики К. Э. Циолковскому (1857–1935) не только в том отношении, что их творческие пути практически совпали по времени и что их занимали аналогичные технические проекты (реактивный аппарат для полета в космосе, управляемый аэростат и т. д.<sup>2</sup>, но главным образом в том, что мировоззренческая основа их научно-технического творчества, их зачастую весьма своеобразные философские идеи во многом оказываются чрезвычайно близкими или даже просто тождественными.

В определенной степени общность взглядов Гансвиндта и Циолковского объясняется примерно одинаковой со-

---

<sup>1</sup> Приношу благодарность В. Н. Сокольскому, предоставившему мне возможность ознакомиться с копией редкого экземпляра книги Г. Гансвиндта: *Ganswindt G. Das jungste Gericht... Zweite vermehrte Auflage mit Illustrationen und Gutachten. Schöneberg bei Berlin, Selbstverlag, 1899.*

<sup>2</sup> *Ganswindt G. Op. cit.*



циально-психологической атмосферой творчества смелых новаторов, идеи которых казались современникам фантастическими. Как истинные изобретатели, и Гансвиндт, и Циолковский придавали своей деятельности огромное социальное значение, восхищались гением творцов новой техники, усматривали в последней один из важнейших критериев развития человечества.

«Кто наблюдает жизнь современного мира, — писал Гансвиндт, — и познал процесс развития культуры, тот знает, что великие эпохи мировой истории — античность, средние века и новое время — получили свои характерные черты в первую очередь благодаря изобретениям и открытиям»<sup>3</sup>.

Но на пути большинства важных изобретений стоит целый ряд препятствий. В частности, по мнению Гансвиндта, «в природе людей... все необычное, чего еще никогда не видели или не могли понять, считать бессмыслицей»<sup>4</sup>. В особенно сложном положении оказываются те исследователи, которые вынуждены для реализации своих идей привлекать сторонний капитал, подобно изобретателю парохода Р. Фульгону<sup>5</sup>. В этом случае они особенно страдают от предвзятого мнения (*Vorurtheil*).

Гансвиндта оно преследовало буквально «на каждом шагу»<sup>6</sup>. Подобные жалобы нередки и у Циолковского<sup>7</sup>. Поэтому вполне понятно, что и тот, и другой уделяют много вни-

<sup>3</sup> Ibid. S.2. — В дальнейшем мы будем по возможности подробно излагать и цитировать Гансвиндта, работы которого труднодоступны, и более сжато — Циолковского, взгляды которого изучены гораздо больше.

<sup>4</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S.2.

<sup>5</sup> Ibid. — Интересно, что, описывая положение Циолковского, к примеру Фульгона обращается П. М. Голубицкий (см.: *Циолковский К. Э.* Отклики литературные. Калуга, 1928. С. 2); да и сам Циолковский в ряде работ вспоминает о злоключениях изобретателя парохода.

<sup>6</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 5.

<sup>7</sup> *Циолковский К. Э.* Избранные труды. М., 1962. С.203; *Циолковский К. Э.* Судьба мыслителей // ААН. Ф. 555. Оп.1. Ед. хр. 426. Л. 6 и сл.

мания призывам к поддержке изобретателей, рассуждают о значении статуса ученого-новатора для социального прогресса, о принципах оценки и стимулирования технических изобретений<sup>8</sup>.

Гансвиндт отмечает, в частности, что государство и капиталисты должны помогать изобретателям паровоза, парохода, телеграфа и т. п., а изобретателям новой помады и гуталина предоставить возможность самим отстаивать свои изобретения<sup>9</sup>.

Несмотря на все препятствия, и Гансвиндту и Циолковскому удалось достичь значительных успехов в научно-техническом творчестве, которое заставляют со вниманием отнестись к их мировоззрению в целом. «Да, в то время как предвзятое мнение высмеивало мои проекты управляемого баллона и летательного аппарата, — говорил Гансвиндт, — мне уже удалось в значительной степени приблизить разрешение многих труднейших проблем, и, возможно, небезынтересно будет уважаемым слушателям вкратце узнать, как отражается мир в моей голове»<sup>10</sup>.

Циолковский приводил еще более развернутые аргументы, стремясь обратить внимание на свои философские построения — они были для него следующей, более высокой по сравнению с научно-техническим творчеством ступенью<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Анализ этих идей К. Э. Циолковского дан в работах: *Кольченко И. А.* Социологические идеи К. Э. Циолковского // Труды IV Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1970. С. 24–36; *Фаддеев Е. Т.* К. Э. Циолковский и некоторые проблемы науковедения // Труды VII Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1973. С. 22–35.

<sup>9</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 5.

<sup>10</sup> *Ibid.* S. 6.

<sup>11</sup> «Я мало чувствовал в молодости склонности к книжной философии, — писал он. — В самом деле, сколько туманностей и противоречивых взглядов! Да и не для юных лет философия. Это вершина научного знания, его венец, обобщение, наука наук. Нужно иметь много данных, чтобы искренно заинтересоваться философией. Естественно, что в начале каждого мыслителя привлекают точные знания. Так было и со мною, но в конце концов я должен был прийти к философии» (Циол-

Изложение своего мировоззрения Гансвиндт начинает с общегносеологических соображений, обусловленных аналогией между человеческим сознанием (*menschliche Geist*) и зеркалом, более или менее верно отражающим реальность. Эта аналогия позволяет ему сравнить с кривыми зеркалами тех людей, которые на основании своих искаженных представлений отвергают как фантомы научные истины и изобретения<sup>12</sup>. Практически идентичны соображения Циолковского: «Мозг воспринимает свойства материи, как зеркало, отражающее предметы. Форма одного и того же предмета зависит от формы зеркала, но предмет-то один и тот же»<sup>13</sup>.

Однако без критериев истинности отражения предпочтение, отдаваемое одному «зеркалу» перед другим, будет основано лишь на субъективном произволе. Поэтому Гансвиндт вводит в качестве такого критерия данные «точных» наук — математики и физики — «единственного надежного средства»<sup>14</sup>; к этим наукам принадлежат и его, Гансвиндта, изобретения<sup>15</sup>. Циолковский, задавая себе вопрос, «на чем же основываться, что признавать верным?»,<sup>16</sup> так же обращается к точным наукам, хотя и предостерегает от мнения, будто «есть резкие границы между точными и неточными науками»<sup>17</sup>.

---

ковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 372. Л. 5–6; Курсив мой. — Н. Г.).

<sup>12</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 6–7.

<sup>13</sup> *Циолковский К. Э.* Монизм вселенной. Калуга, 1931. С. 52. — См. также в «Этике»: «Я считаю самый разум результатом физического строения существа, функцией мозга (как Бюхнер, Фогт), а потому примыкаю к эмпиризму; но я ни в каком случае не считаю наши восприятия точным отражением действительности» (*Циолковский К. Э.* Этика. Л. 8).

<sup>14</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 7.

<sup>15</sup> *Ibid.* S. 6.

<sup>16</sup> *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе, или истинное себялюбие. Калуга, 1928. С. 3.

<sup>17</sup> Там же. С. 4.

Но точные науки являются в лучшем случае лишь *инструментом* исследования: выбор объекта изучения, направленность и энергия творческого процесса зависят от причин, зачастую не только не осознаваемых самим творцом, но и не поддающихся до конца выявлению в последующем историческом анализе. Для Гансвиндта и Циолковского полет в космическом пространстве был заветной мечтой, воплощением всех идеалов — эстетических и этических; мысль о возможности его осуществления вызывала у них экстатическое вдохновение, стимулировала дальнейшие разработки.

Циолковский, которому в 16 лет показалось, что он решил проблему передвижения в космосе, испытал необыкновенный подъем: «Я был в восторге от своего изобретения, не мог усидеть на месте и пошел развеять душившую меня радость на улицу... Но, увы, дорогой я уже понял, что заблуждаюсь... Однако недолгий восторг был так силен, что я всю жизнь видел этот прибор во сне: я поднимался на нем с величайшим очарованием...»<sup>18</sup>.

Значение этого состояния вдохновения прекрасно понимал и Гансвиндт. Поэтому он охотнее всего (*am liebsten*) хотел бы устроить на крыше своего дома своеобразную комнату с прозрачными стенами и потолком, чтобы, по его словам, созерцая бесконечное звездное небо, «настраивать свое сердце во сне на благоговейное восхищение этой действительностью и свой дух при пробуждении с первого же взгляда побуждать к еще более вдохновенному исследованию, дабы только не поддаться приятному самосознанию, не счесть всю земную мудрость постигнутой и цель жизни исчерпанной повседневной тривиальностью быта и поисками хлеба насущного... И чем охотнее мои глаза покоятся на бесконечном звездном небе, тем более страстно хотелось бы мне в действительности совершить путешествие

<sup>18</sup> Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // К. Э. Циолковский [Сборник]. Ред.-изд. отдел Аэрофлота, 1939. С. 26.

на другие небесные тела, чтобы с измененной таким образом точки зрения изучать действительность и сделать свои выводы»<sup>19</sup>.

Приведенные цитаты свидетельствуют, что не случайно в центре внимания Гансвиндта и Циолковского была проблема осуществления космического полета<sup>20</sup>. Интересно отметить, что оба изобретателя испытали влияние романов Ж. Верна — и старательно подчеркивали отличие своих *научных* проектов от *фантазий* французского романиста. Гансвиндт говорил даже, что надеется осуществить свой проект сам; уверенность в правильности выводов ему давали математические способности, обнаружившиеся еще в гимназии<sup>21</sup>.

Задаваясь вопросом, что же может дать космический полет, Гансвиндт обращается в первую очередь к проблеме существования внеземных цивилизаций<sup>22</sup>. Циолковский, также уделявший внимание этой теме, понимал значение космических полетов значительно шире. Но и для Гансвиндта вопрос об инопланетянах является только отправным пунктом для развертывания широкой философской концепции.

---

<sup>19</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 7. — Уместно сопоставить эти признания Гансвиндта и Циолковского и отмеченное Л. Ольшки «почти невероятное чувство подъема и воодушевления, которое... испытывал Коперник при созерцании и раскрытии чудес неба» (*Ольшки Л.* История научной литературы на новых языках. Т. II. М.; Л., 1934. С. 69). — «В мировой литературе, — продолжает Ольшки, — есть только одна параллель этому объективному и в то же время насыщенному эмоцией, сжато в несколько фраз созерцанию Космоса — это конец 22-й песни дантовского “Рая”» (Там же. С. 70).

<sup>20</sup> Непосредственно технической стороне этой проблемы Гансвиндт посвящает несколько страниц рассматриваемой статьи (*Ganswindt G.* Op. cit. S. 7–10) Анализ технических разработок Гансвиндта в области космонавтики дан в статье В. Н. Сокольского ([*Сокольский В. Н.*] О работах Г. Гансвиндта над решением проблемы космического полета // Из истории авиации и космонавтики. Вып. 20. М., 1973. С. 61–82).

<sup>21</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 10.

<sup>22</sup> *Ibid.*

«На основании достигнутых научных результатов я выдвинул одну гипотезу, которая приводит к удивительным выводам относительно жизни во вселенной и на физических основаниях твердо доказывает [возможность] воскресения (Wiederauferstehung) человека», — пишет Гансвиндт<sup>23</sup>.

Его исходные посылки — существование предельно малых тел, т.е. атомов, и предельно больших, т.е. небесных тел; существует также некоторое ограниченное число элементов, из которых состоят все тела и живые существа вселенной. Спектральный анализ показывает, что из них же состоят звезды и падающие на Землю метеориты<sup>24</sup>.

Исходя из этой однородности состава вселенной «можно следующим образом сравнить мироздание с музыкой: представляющееся столь бесконечным разнообразие музыки основывается на ограниченном числе тонов, а именно, рояль, например, имеет 85 тонов. Внутри этих конечных границ происходит движение всей музыки... В таком случае, для всех возможных вариаций и перемещений атома, а также для всех тел, небесных тел и живых существ в бесконечной вселенной мы должны усмотреть совершенно то же самое»<sup>25</sup>.

Он сравнивает далее атомы с высокими, а небесные тела — с низкими тонами; интервалы и аккорды — с законами движения и сочетания атомов и небесных тел; длину тонов в такте с длительностью химического процесса возникновения и разрушения всех тел, планет и звезд<sup>26</sup>. В бес-

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. S. 11

<sup>25</sup> Ibid. S. 11–12.

<sup>26</sup> Сравнение мироздания с музыкальным инструментом имеет довольно длительную историю и восходит к пифагорейцам. Любопытно, что этой аналогией пользовались многие авторы сочинений о космических полетах (И. Кеплер, А. Кирхер, В. Левшин и др.). У Циолковского мы не найдем этой аналогии в развернутом виде, но он много времени уделял происхождению, этико-эстетическому и социальному значению музыки (см.: Гаврюшин Н. К. К. Э. Циолковский о научном и художе-

конечной вселенной все возможные сочетания или формы творения оказываются реализованными — пространственно друг рядом с другом, во временном отношении — друг за другом<sup>27</sup>.

Какие же выводы следуют из этой гипотезы в отношении волнующего Гансвиндта вопроса о существовании внеземных цивилизаций?

«Существует также бесконечно много планет, подобных нашей Земле, которые намного старше и в культурном отношении продвинулись гораздо дальше, чем мы, где давно уже воздушный корабль (Luftschiff) и летательный аппарат (Flugapparat) стали средством передвижения и где в новооткрытой и значительно более справедливой системе правопорядка, чем допотопное римское право, христианство приобрело такое значение, что люди уже больше не могут оказаться в сильной нужде вследствие хозяйственных неудач или предвзятого отношения, в то время как другие, наслаждаясь, и не думают прийти им на помощь...»<sup>28</sup>. Вместо «аллигаторской системы эгоизма» создан справедливый общественный порядок «на основе очень простых социальных установлений»<sup>29</sup>.

---

ственном творчестве // Труды VIII Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1974. С. 39–54).

<sup>27</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 12. — Для Гансвиндта, таким образом, реальный мир есть то, чем был для Шеллинга мир мифологии, в котором «все возможное непосредственно действительно» (*Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., 1966. С. 99). Любопытно, что у Шеллинга мы тоже встречаемся с пифагорейской аналогией музыки и мироздания: «Музыка делает наглядной в ритме и гармонии форму движений небесных тел» (Там же. С. 206).

<sup>28</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 12. — Как видим, Гансвиндт также не является исключением в длительной традиции, связывающей идею космического полета с социально-утопическими мечтаниями (см.: *Гаврюшин Н. К.* Социальные и эстетические мотивы в развитии идеи космического полета // Труды V и VI Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1972. С. 50–58).

<sup>29</sup> *Ganswindt G.* Op. cit. S. 12.

Здесь Гансвиндт отсылает читателя к другой своей статье — «Разрешение социальных проблем» (*Die Lösung des sozialen Problems*), помещенной в той же книге<sup>30</sup>. В этой статье резкая критика современного Гансвиндту общества сочетается с демонстрацией несостоятельности ряда партийных программ, предполагающих, в частности, привести общественное устройство в соответствие с механически выявляемым мнением большинства.

Сам Гансвиндт возлагает все надежды на кардинальную реформу системы воспитания и образования, которая должна будет обеспечить свободное развитие индивидуальности в соответствии с ее способностями и склонностями, обнаруживая, таким образом, ее *общественную значимость* именно как *неповторимой индивидуальности*; в то же время эта система призвана уже с детства искоренять в личности любые эгоцентрические и индивидуалистические настроения (которые пока как раз и определяют мнение «большинства»).

Излагая проект своей социальной реформы, Гансвиндт опять-таки не обходится без музыкальной аналогии, сравнивая общество с оркестром. Любопытно также, что за рядом социальных примеров он обращается к России.

Что же касается Циолковского, много сил отдавшего социально-утопическим построениям (работы «Горе и Гений» (1916), «Общественная организация человечества» (1928) и др.), то нельзя не отметить более развернутый и дифференцированный характер его концепции, включавшей даже математические расчеты.

Согласно Гансвиндту, наряду с более высокими, во вселенной одновременно существуют и другие цивилизации, соответствующие различным этапам развития, в частности, подобные нашей в тот период, когда жили Гомер, Софокл, Наполеон I<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Ibid. S. 16–32.

<sup>31</sup> Ibid. S.13.



Циолковский тоже постулировал существование цивилизаций, находящихся на различных стадиях развития, причем также исходя из атомистических представлений<sup>32</sup>. Много внимания он уделял путям осуществления социального идеала представителями земной цивилизации.

Одновременное существование в различных уголках вселенной цивилизаций, находящихся на различных этапах развития — своего рода пространственное размещение прошлого и будущего, — решает, по Гансвиндту, проблему представления четвертого измерения «не в спиритуалистическом, а в физико-математическом смысле»<sup>33</sup>.

«Все, что возможно, — развивает он свою мысль, — от несовершеннейшего до самого совершенного имеется в бесконечной вселенной в бесконечно большом количестве друг к другу абсолютно тождественных экземпляров, как в бесконечной пространстве одновременно рядом друг с другом, так и в одном и том же месте в бесконечное время друг за другом, т. е. пространство и время могут поэтому измеряться одной и той же мерой, а именно, циклами развития (*Entwickelungs-Kreislauf*) [с точностью] до одной и той же стадии»<sup>34</sup>.

Гансвиндту при этом, по-видимому, не задумывался, что идея тождественности пространства и времени, лежа-

---

<sup>32</sup> Придерживаясь мысли о постепенном уплотнении материи с течением времени, Циолковский предполагает возможность одновременного существования организмов различной плотности (и по этой причине невидимых человеческому глазу), которая может быть обусловлена как периодом их возникновения, так и особенностями сферы обитания (планеты, космическое пространство). См., напр.: *Циолковский К. Э. Существа выше человека* // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 499; *Циолковский К. Э. Научная этика*. Калуга, 1930. С. 33; *Циолковский К. Э. Приключения атома* // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 394. Л. 8–9; *Циолковский К. Э. Фрагменты философских работ* // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 539. Л. 30.

<sup>33</sup> *Ganswindt G. Op. cit.* S. 13.

<sup>34</sup> *Ibid.*

щая к тому же в основе столь ценимого им математического знания, не раз обсуждалась в философской литературе, в частности, Гегелем, показавшим, что «как может из точки возникнуть линия, из линии — поверхность и т. д., нельзя понять, не обратившись к понятию движения, то есть положив сначала тождественными пространство и время»<sup>35</sup>.

Что касается Циолковского, то для него отношение времени и пространства оставалось загадкой. «Заметим, — писал он, — что совершенно непонятно отношения времени к пространству. Эти величины как бы совершенно независимые, несоизмеримые. Одно понятно, что пространство сложнее времени»<sup>36</sup>.

В конце XIX в. идея движения во времени усиленно пропагандировалась К. Фламарионом («Уrania» 1889 г. и др.), влияние которого на Гансвиндта и Циолковского можно считать весьма вероятным. Она занимала также и Н. А. Морозова («На границе неведомого», 1910), высказывавшего, кстати, атомистические идеи, близкие ко взглядам Гансвиндта и Циолковского.

Эта же атомистическая гипотеза привела Гансвиндта к обоснованию идеи воскресения человека, поскольку атомы, приходящие в мозг к достижению сознания, после нашей смерти продолжают свое существование и в конце концов попадают в совершенно тождественное нашему телу в совершенно тождественных обстоятельствах. К этой мысли Гансвиндт пришел в связи с известным психологическим наблюдением, когда нечто происходящее в настоящий момент кажется уже свершившимся ранее («дежавю»). Объяснить это явление Гансвиндту представляется возможным, только допустив, что «атомы действительно обладают способностью к воспоминанию (*eine Gedächtnisskraft besitzen*)»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т.1. М., 1970. С. 259.

<sup>36</sup> Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 372. Л. 29.

<sup>37</sup> Ganswindt G. Op. cit. S. 13.

Как известно, Циолковский наделял атомы способностью испытывать радость и страдания в различных существах и связывал с этой способностью идеи бесконечной жизни. Особенно поразительным является то обстоятельство, что Гансвиндт и Циолковский сравнивают пребывание атома в неорганической материи с состоянием сна. По Гансвиндту, века, которые пройдут до воскрешения атома нашего сознания, «естественно будут замечены (wahrgenommen) точно так же мало, как, напр., длительное время находившимся под наркозом человеком продолжительность его усыпления, о которой он при пробуждении также не знает, находился он без сознания минуты или часы»<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Ibid. S. 14. Соответствующие высказывания Циолковского приведены нами выше в статье «Циолковский и атомистика» где была также высказана гипотеза о влиянии идей Николая Морозова на панпсихическую теорию Циолковского. Там же дан и соответствующий историко-философский комментарий (*Гаврюшин Н. К.* Циолковский и атомистика // Труды VII Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1973. С. 42–45).

Воззрения Гансвиндта заставляют, однако, вновь обратиться к поискам общего источника теории, самостоятельно развивавшейся им, Циолковским и Морозовым. В работе К. Зигеля имеются ценные указания на немецких естествоиспытателей и философов второй половины XIX в., наделявших атомы сознанием или способностью испытывать удовольствие и страдание — Нэгели, Геккеля, Цолльнера, Гамерлинга (*Siegel C.* Geschichte der Deutschen Naturphilosophie. Leipzig, 1913. S. 336). Гамерлинг придерживается взгляда, что «материальные атомы никогда не могли бы стать носителями мысли, если бы в них не содержалось нечто, что по существу было бы родственным (wesengleich) мысли» (*Hamerling R.* Die Atomistik des Willens. Bd.1. Hamburg, 1891, S. 279–280). В обоснование своей позиции он приводит довольно обширный историко-философский материал, который начинается с пифагорейцев, Анаксагора и Эмпедокла; в новое время в эту традицию включаются Зеннерт, Лицетий, Кампанелла, Бруно, Кеплер, Бэкон, Спиноза, Лейбниц, Мопертюи, Дидро, Робинэ, Гете, Шеллинг, Окен, Эразм Дарвин, Вирхов, Прейер, Фехнер, Геккель, Цолльнер, Э. Геринг (Ibid. S. 280–295; ср. также: *Чешихин В. С.* Гамерлинг. Характеристика. СПб., 1904.

Исходя из этой научной гипотезы, Гансвиндт и Циолковский своеобразно осмыслили различные формы духовной активности, в том числе сциентизму принципиально чуждые. По удачному выражению Э. Бехера, «самоустраниением метафизики была бы ее попытка придать религиозной вере характер научной достоверности»<sup>39</sup>.

Рассмотренные нами параллели в мировоззренческих установках и философских построениях Гансвиндта и Циолковского, разумеется, не позволяют поставить знак равенства между системами взглядов этих ученых. Циолковский является первым теоретиком освоения человечеством космического пространства, всесторонне и детально рассмотревшим его основные этапы и целый ряд связанных с ним мировоззренческих проблем. Но факт, что основные черты мировоззрения Циолковского в исходном, зародышевом, свернутом виде составляют ядро одновременно и независимо развивавшейся системы взглядов Гансвиндта — весьма знаменательный. Представляя в какой-то мере загадочное явление, он стимулирует поиски общего источника идей этих ученых, намекает на скрытые закономерности творческого процесса.

Иными словами, проблема еще только поставлена.

1975

---

С. 265–285, 344–345). Особого внимания заслуживает Цолльнер, который в книге «О природе комет» (*Zöllner Fr. Über die Natur der Kometen. Leipzig, 1872*) наделяет атомы способностью испытывать наслаждение и страдание. Стоит также ответить, что для Циолковского, по-видимому, не бесследно прошло знакомство с направленной против витализма книгой М. Гольдштейна (*Гольдштейн М. Ю. Живое и мертвое. Одесса, 1899*), находившейся в его личной библиотеке (см.: Казакевич, В. В., Костин А. В., Макаренко А. А. Интерес К. Э. Циолковского к химии // Труды VII Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1973. С. 75). Гольдштейн доказывал, что «всякое разграничение природы на «живую» и «мертвую» не выдерживает ни научной, ни, в особенности, философской критики» (*Гольдштейн. Цит. соч. С. 4*).

<sup>39</sup> Цит. по: *Wenzl A. Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Graz, 1956. S. 271.*

---

## К. Э. Циолковский о научном и художественном творчестве

Для К. Э. Циолковского — мыслителя и творца, писателя и изобретателя — характерно не только разнообразие сфер деятельности, но и постоянное стремление проникнуть в сущность творческого процесса, найти общие закономерности и отличительные особенности художественного и научного творчества, понять своеобразие их функций в общественном развитии. История знает довольно мало случаев гармонического сочетания счастливого и продуктивного вдохновения, представляющего непосредственную и необходимую сторону всякого подлинного творчества, и постоянной рефлексии над ним, «самоподсматриваний» и «самоподстереганий», относящихся уже не к самому творчеству, а к его теории. Хотя и трудно утверждать, что Циолковскому удалось добиться в этом отношении полной гармонии, стремление к ней как *тенденцию* его творческой биографии нельзя оставить в стороне.

По-видимому, прежде всего целесообразно остановиться на *общих закономерностях творческого процесса*, равно присущих как художественному, так и научному творчеству.

Различая *внутренние* и *внешние* условия творческого процесса, Циолковский выявляет среди первых состояние

восторженности, вдохновение, увлеченность и сосредоточенность<sup>1</sup>, в связи с чем делает попытку разъяснить муки творчества:

«Говорят еще про “муки творчества”. Что же это за муки и каково их происхождение? Творчество требует сосредоточения на определенной группе идей. Остальные должны быть забыты. Поэтому чем уже пределы нашего творчества, чем они отвлеченнее, чем дальше от обыденной жизни, — тем сильнее муки этого процесса; хотя, с другой стороны, они вознаграждаются отчасти усиленной деятельностью частной группы мыслей. Наоборот, чем ближе к окружающей нас жизни наша работа, чем она ближе к земле, чем большую сумму обыденных мыслей захватывает, тем “муки” слабее и даже, во многих, случаях, превращаются в радостное чувство»<sup>2</sup>.

Таким образом, по Циолковскому, муки творчества вызываются не самой сосредоточенностью и концентрацией, а абстрактностью и отвлеченностью предмета концентрации, ослабляются же по мере конкретизации и уяснения путей практической реализации творческого замысла<sup>3</sup>. При этом особенно подчеркивается инспирирующая, побудительная функция страданий<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Циолковский К. Э. Вне Земли // Путь к звездам. М. : Изд-во АН СССР, 1960. С.118; Циолковский К. Э. Воображение (или цена мысли) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 418. Л. 6; Циолковский К. Э. Мысль и изобретение // Изобретатель и рационализатор. 1980. №6. С. 40.

<sup>2</sup> Циолковский К. Э. Нирвана. Калуга, 1914. С.10.

<sup>3</sup> Проблема концентрации в творческом процессе и сопровождающих ее «мук творчества» освещена на интересном фактическом материале М. Арнаудовым (*Арнаудов М.* Психология литературного творчества. М. : Прогресс, 1970. С. 468–478). Большой материал приведен также в современной К. Э. Циолковскому и сохраняющей свое значение работе А. Г. Горнфельда (*Горнфельд А. Г.* Муки слова. М. ; Л. : ГИЗ, 1927. С. 158–172).

<sup>4</sup> Довольно прохладно относились к подобным идеям современники Циолковского. «Страдания, — писал И. Лапшин, — сами по себе не могут быть причиной творческой продуктивности; они иногда могут быть

Последний тезис заставляет констатировать противоречивый характер отношения Циолковского к *внешним* условиям творческого процесса: с одной стороны, страдания, являющиеся результатом неблагоприятных внешних условий, могут иметь позитивное значение, с другой — для творчества необходима спокойная, свободная от постороннего шума атмосфера; свободнее и лучше всего оно будет протекать в эфире<sup>5</sup>.

Эта противоречивость отражает, однако, диалектику творческого процесса, совершающегося во взаимодействии и неразрывном единстве *свободы* и *необходимости*<sup>6</sup>, что и демонстрирует Циолковский в повести «Вне Земли», описывая ученых, работающих в удаленном замке: «*Разочарование* в людях и радостях жизни загнало их в это уединение. Единственной отрадой их была наука... Они были баснословно богаты и *свободно* удовлетворяли все свои научные прихоти»<sup>7</sup>.

В этой же повести Циолковский в художественной форме воссоздает *коллективный творческий процесс*, особая продуктивность которого вызвана удачным сочетанием творческих индивидуальностей, и дает понять, что подлинное

---

лишь косвенными поводами, благоприятствующими изобретательности» (*Лапшин И. И.* Философия изобретения и изобретение в философии. Т. I. Пг., 1922. С.21. — «Если бы нужда и потребность одни были бы такими могучими импульсами для творчества, — отмечает М. Блох, — то эскимосы должны были бы быть творцами и изобретателями» (*Блох М. А.* Творчество в науке и технике. Пг., 1920. С. 26). Однако на стороне Циолковского устойчивая традиция: «*Ingenium mala saepe movent*» (*Ovid. Ars amat.*, II, 43); «It is not learning, grace nor gear, / Nor easy milk and drink, / But sudden pitch of pain and fear / That makes creation think» (*R. Kipling. The Benefactors*).

<sup>5</sup> Циолковский К. Э. Вне Земли. С. 244.

<sup>6</sup> Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. М. ; Л., 1936. С. 344–356; Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М. : Мысль, 1966. С. 396–398.

<sup>7</sup> Циолковский К. Э. Вне Земли. С. 117 (курсив мой. — Н. Г); см. также С. 122.

научное творчество неотделимо от популяризации научных знаний, педагогической деятельности, которая также должна носить творческий характер<sup>8</sup>.

В логической связи с этой мыслью находятся идеи Циолковского о важности самостоятельной творческой активности учащихся, к которым его подталкивал и анализ собственной биографии. Он учился, творя: «считал более легким для себя доказать теорему без книги, чем вычитывать из нее доказательство»<sup>9</sup>. Отметим, кстати, что Циолковский попытался проследить логику развития собственных научных интересов в своеобразной художественной автобиографии<sup>10</sup>, в которой, как и в повести «Вне Земли», вывел себя под именем Иванова.

Циолковский обратил внимание на проблему соотношения *непрерывного* и *дискретного* в творческом процессе и в процессе восприятия результатов творчества, хотя и не разработал ее подробно.

«Человек так устроен и так живет, — пишет он, — что погашает свои желания скачками через некоторые промежутки времени. В течение их происходит „заряжение“ с последующим приятным и быстрым „разряжением“»<sup>11</sup> — и далее строит теорию физиологического механизма этой дискретности. А в другой работе он отмечает: «Но нельзя же непрерывно читать и испытывать необыкновенные впечатления. И музыка, и зрелища, и книги не всегда возбуждают, а только моментами, сравнительно короткими»<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Там же. С. 122–123, 125–130 и др.

<sup>9</sup> Циолковский К. Э. Автобиография // ААН. Ф. 555. Оп. 2. Ед. хр. 2, Л. 3 об.

<sup>10</sup> Циолковский К. Э. Философия знания // Там же. Оп. 1. Ед. хр. 381. Л. 5–14 об.

<sup>11</sup> Циолковский К. Э. Ум и страсти. Калуга, 1928. С. 11.

<sup>12</sup> Циолковский К. Э. Радость и страдание // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 434. Л. 4. — К аналогичному обобщению пришел в свое время Паскаль: «La continuité dégout en tout; le froid est agréable pour se chauffer» (*Pascal. Pensées*. P., 1964. P. 164; ср. у А. Ф. Вельтмана: «все, что продолжительно, теряет цену». — *Вельтман А. Ф.* Странник. М., 1840. С. 92). К этому



Уяснение же соотношения непрерывного и дискретного заставляет придавать особое значение категории *меры*: «меру знать — всего труднее»<sup>13</sup>. К общим закономерностям творческого процесса относится также *последовательность этапов* творческой деятельности. Для Циолковского в этом направлении характерно стремление выявить единство исторического и логического, филогенетического и онтогенетического аспектов. Особенно рельефно оно проявляется в работе «В каком порядке происходит открытие или изобретение».

Первоначально Циолковский распределяет различные этапы реализации идеи между многими творческими личностями:

«В открытии нередко участвует несколько человек. Прежде чем получить окончательную форму, оно питается такими предшественниками.

---

обобщению склоняется большинство авторов, пытавшихся определить специфику художественной действительности. Поскольку же непрерывность свойственна лишь бытию и мышлению, а всякое творчество (выражение или восприятие) связано с дискретностью, интересно вспомнить, что, по Аристотелю, «если разум не есть мысль, но способность (к мысли), тогда непрерывность мышления, естественно, должна быть ему в тягость» (Метаф., 10, 1074b). Иными словами, тождественный, непрерывному мышлению *разум* противостоит дискретным формам выражения *рассудка* и *интуиции*. Ср. подобное разграничение у Гете (*Гете И.-В.* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. С. 346). Рассматривая соотношение непрерывности и дискретности на фоне диалектики *сознательного* и *бессознательного*, можно сказать, что вдохновение, пафос (вообще, бессознательная сторона) и есть непрерывность, нерасчлененность, в творческом акте. Слово, образ (выражение — сознательная сторона) — дискретность, *число*. Слово (обобщенно) и есть *число* («нечленораздельность» = непрерывность): *филология* как *аритмология*.

<sup>13</sup> Циолковский К. Э. Радость и страдание // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 434. Л. 6–7. — Ср.: Циолковский К. Э. Нирвана. С. 12.

1. Фантазер, возбуждающий мысль и желание осуществить ее. Таковы талантливые сказочники без всякого образования и с образованием.
2. То же, но с более умеренной фантазией. Примеры: Жюль Верн, Уэльс, Эдгар По, Фламарион.
3. Даровитый мыслитель, независимо от своего образования.
4. Составитель планов и рисунков.
5. Моделисты.
6. Первые неудачные исполнители.
7. Осуществление»<sup>14</sup>.

Однако практика собственной творческой деятельности подталкивала Циолковского к мысли о возможности объединения всех этих этапов в трудах *одной личности*: ведь и сам он зачастую, прежде чем приступить к научной разработке какой-либо проблемы, занимался ее образно-художественным моделированием в научно-фантастических произведениях, в чем отдавал себе полный отчет: «Много раз я брался за сочинения на тему „Космические путешествия», но кончал тем, что увлекался точными соображениями и переходил на серьезную ра-

---

<sup>14</sup> Циолковский К. Э. В каком порядке происходит открытие или изобретение // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 521. Л. 2. — Некоторым пояснением к схеме Циолковского может служить предложенная нами классификация этапов творческой деятельности человека по характеру их соотношенности с реальностью: а) художественные образы, конструирующие самодовлеющую художественную действительность (не имеющие тенденции к иной реализации); б) образы научной фантастики, интуитивно полагающие себя потенциально действительными и реализуемыми; в) научные теории и проекты, дискурсивно полагающие себя адекватными действительности и реализуемыми; г) собственно действительность как результат практической деятельности. (См.: Гаврюшин Н. К. Космический полет — логика развития художественной и научной идеи от античности до XX в. // Из истории авиации и космонавтики. М.: ИИЕТ АН СССР, 1972. Вып. 16. С.12).

боту»<sup>15</sup>. Поэтому в приводимом выше отрывке он продолжает:

«Иногда одно лицо проходит несколько этих этапов и даже — все. Но такое явление не часто.

Все эти выдающиеся люди не соединены ни временем, ни местом.

Для успешного хода изобретений и открытий хорошо бы их соединить для коллективной работы. Ведь все таланты, необходимые для открытия, так редко соединяются в одном человеке!

Общество,двигающее вперед человечество, должно жить вместе или часто собираться для совещаний. Верхний этап, т.е. этап фантазеров, выбирает из своей среды фантазии, которые они, по своей пылкости, считают наиболее основательными. Они отправляются в общество второго разряда, состоящее из людей менее увлекающихся»<sup>16</sup>.

В этом фрагменте вновь обращает на себя внимание Предпочтение, оказываемое Циолковским *коллективному* творчеству, организуемому со строгим учетом индивидуальных возможностей творческих личностей (при этом нельзя не заметить, что предлагаемый Циолковским принцип постепенного отбора идей весьма напоминает основные положения получившего в послевоенные годы распространение в США «брейнсторминга»). Рассматриваемая статья завершается разработкой деталей социальной организации творцов новых идей и изобретений — темой, к которой Циолковский возвращался неоднократно<sup>17</sup>. Склонный скорее дифференцировать, чем уравнивать людей по творческим

<sup>15</sup> Циолковский К. Э. Только ли фантазия? // Путь к звездам. М. : Изд-во АН СССР, 1960. С. 350.

<sup>16</sup> Циолковский К. Э. В каком порядке происходит открытие... Л. 2–2 об.

<sup>17</sup> См.: Циолковский К. Э. Горе и гений. Калуга, 1916; Циолковский К. Э. Мысль и изобретение, и др., а также: Фаддеев Е. Т. К. Э. Циолковский и некоторые проблемы науковедения // Труды VII Чтений К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М. : ИИЕТ АН СССР, 1973. С. 28–29.

способностям, Циолковский много внимания уделял природе и особенностям *гения*, его социальной функции.

Первое, что интересует Циолковского в отношении гениальной личности, — ее биологическая природа. «Хотя закон наследственности и существует, — писал он, — хотя он и неопровержим, но есть и другие законы, пренебрегать которыми тоже нельзя. По первому закону только даровитая, необыкновенная семья может дать необычное. И это верно относительно рода, хотя могут быть и исключения (мутации). Т. е. я хочу сказать, что род, дававший изредка знаменитых людей, продолжает их давать порою, хотя часто иссякает, благодаря неразумным или неудачным бракам. Например, предок Чарльза Дарвина (Эразм) и сын его (Джон) были людьми выдающимися»<sup>18</sup>. Однако в целом гений оказывается такой узловой точкой в родовой цепи, которая требует длительного периода подготовки и за которой неизбежно следует спад: «...гений обирает свое потомство. Это значит, что за высшей точкой рода (кульминационный пункт) следует понижение и иногда весьма сильное»<sup>19</sup>.

Таким образом, очевидно, что хотя с внешней точки зрения «гении чаще всего бывают счастливой комбинацией супругов, которые сами по себе не очень высоки и совсем не гениальны»<sup>20</sup>, появление гениальной личности есть все же результат биологических и социальных усилий *всего рода* и приводит также как к положительным, так и к отрицательным последствиям для *всего рода*<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 37–38.

<sup>19</sup> Там же. Л. 38.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Отмечая в связи с этимологией слова «гений» (от *genus* — род), что «современное словоупотребление сохраняет некоторую связь с этим первоначальным смыслом», Вл. С. Соловьев поясняет, что так называют человека, «которого деятельность имеет не личное только, а общее *родовое* значение (для *народа* или для *всего рода* человеческого)». — *С[оловьев] Вл. С. Гений // Энциклопедический словарь Ф. Брокгауза и И. Ефрона. СПб., 1892. Т. 8. С. 328.*

Отсюда с необходимостью следует, что отношение рода к гениальной личности должно быть максимально бережным, а деятельность ее должна быть по возможности максимально продуктивной — ведь в противном случае усилия этого рода пропадают зря. И поэтому вполне понятен пафос Циолковского, во многих работах остро поднимавшего вопрос о выявлении гениев и отношении к ним общества<sup>22</sup>.

Из биологических аспектов анализа гениальной личности Циолковский останавливается также на размерах мозга, указывая, что данная характеристика является ненадежной, случайной и внешней. «Мозг талантов, как, например, у Гамбеты, часто меньше средней величины. Если у Кювье, Гельмгольца и других мозг весил больше среднего, то это объясняется склонностью их с самого детства к водянке головного мозга»<sup>23</sup>.

В другом месте Циолковский возвращается к этой теме и, утверждая, что «размах жизни, способность к страданию и радости, очевидно, пропорциональны сложности мозга и его величине»<sup>24</sup>, настаивает на том, что «требуется усовершенствование человеческого мозга без умаления сознательности. При этом может произойти и увеличение объема мозга, и уменьшение. Последнее возможно, так как большая часть теперешнего человеческого мозга занята ненужными и даже вредными людям: свойствами, например страстями»<sup>25</sup>.

Отрицательное отношение к «страстям» и связанным с ними страданиям, которое Циолковский высказывал неоднократно (ему импонировали «мыслящие машины»)<sup>26</sup>,

<sup>22</sup> Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. Двигатели прогресса. Калуга, 1928; Циолковский К. Э. Судьба мыслителей // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 426.

<sup>23</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 395. Л. 60. — Ср.: Блох М. А. Творчество в науке и технике. Пг., 1920. С. 29.

<sup>24</sup> Циолковский К. Э. Ум и страсти. Калуга, 1928. С. 6.

<sup>25</sup> Там же. С. 8.

<sup>26</sup> Циолковский К. Э. Вне Земли. С. 122.

плохо вяжется с его теорией творчества. И если в одном месте он признает за страданиями лишь негативную функцию ослабления чувственности, то гораздо чаще, особенно обращаясь к психологическому аспекту творчества, он указывает на их позитивное, стимулирующее значение.

«Кроме того (наследственного фактора. — *Н. Г.*), гений развивается и под давлением жизненных условий, часто непонятных и как бы отрицательных. Так, сиротство, нищета, презрение людей за какой-нибудь физический недостаток и т. д. возбуждают силы, мысль и деятельность»<sup>27</sup>. Эту мысль укреплял в Циолковском и углубленный самоанализ: «Я думаю, во мне получили соединение сильная воля отца с талантливостью матери. Почему же не оказалось то же у братьев и сестер? Возможно, потому, что они были нормальны и счастливы. Меня же унижала глухота, бедная жизнь и неудовлетворенность. Они подгоняли мою волю, заставляли работать, искать»<sup>28</sup>.

В другой работе, отмечая, что «неудовлетворенные желания и разные препятствия заставляют работать усиленно то те, то другие части мозга, отыскивать выходы, которые никто ранее не находил»<sup>29</sup>, Циолковский приближается к пониманию диалектики сознательного и бессознательного<sup>30</sup>, биологического, психологического и социально-

<sup>27</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 38.

<sup>28</sup> Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // К. Э. Циолковский (Сборник). М., 1939. С. 17.

<sup>29</sup> Циолковский К. Э. Ум и страсти. Калуга, 1928. С.12–13. — Напрашивающееся здесь сопоставление взглядов Циолковского с фрейдистской концепцией творчества (см., например: Ранк О., Загс Г. Значение психоанализа в науках о духе. СПб., 1914. С. 134–135) было бы, однако, малообоснованным, поскольку имеющаяся близость не является результатом влияния, а вызвана скорее генетической общностью с катартическим пониманием творчества.

<sup>30</sup> Особый интерес в связи с этим представляет работа «Воображение (или цена мысли)» в которой имеется указание на раздвоение личности (сознания) в творческом акте (*Циолковский К. Э. Воображение (или цена мысли) // ААН, Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 418. Л. 4.*) Помимо классиче-

го факторов в творчестве. «Не всякого лишения приводят к социальным знаниям, — пишет он, — а только богатую умственную натуру... Более всего нужно испытать лишения сильным и обеспеченным»<sup>31</sup>.

К психологическим факторам творчества относится также односторонность развития личности и зачастую нравственные недостатки: «Таланты и гении большею частью бывают односторонни: одни их способности развиваются за счет умаления других. В жизни они иногда слабее и ограниченнее всех<sup>32</sup>, — пишет Циолковский, приводя далее ряд примеров (Пушкин, Ларошфуко, Жорж Санд, Шопенгауэр), — и продолжает: Кроме обыденных недостатков, свойственных всем людям, гении, в силу своего сосредоточения и своего таланта, имеют еще особенные специальные недостатки. Они рассеяны<sup>33</sup>. Увлеченные своей идеей, они пренебрегают приличиями, близкими и жертвуют всем, лишь бы восторжествовала их мысль. Их часто не останавливает преступление, гибель множества, когда дело идет об исполнении их любимой цели»<sup>34</sup>. В качестве примера он

---

ских положений Шеллинга (*Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М.: Мысль, 1966. С. 373–382), работ психоаналитиков и юнгианцев, для понимания диалектики сознательного и бессознательного в процессе творчества имеют значение современные исследования: *Арнаудов М.* Психология литературного творчества. М.: Прогресс, 1970. С. 326–385; *Медведев П.* В лаборатории писателя. Л.: Сов. писатель, 1971. С. 41–48. Особо следует выделить фундаментальный труд А. Е. Шерозия (*Шерозия А. Е.* К проблеме сознания и бессознательного психического. Т. 1–2. Тбилиси: Мецниереба, 1969–1973).

<sup>31</sup> Циолковский К. Э. Ум и страсти. С. 12–13.

<sup>32</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 395. Л. 58. — См. также Л. 55.

<sup>33</sup> Диалектика рассеянности-сосредоточенности хорошо схвачена В. В. Розановым: «*Рассеянный человек и есть сосредоточенный. Но не на ожидаемом или желаемом, а на другом и своем*» (*Розанов В. В.* Опавшие листья. Короб I. СПб., 1913. С. 80).

<sup>34</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 58

приводит Лапласа, Саллюстия, Сафо, Карлейля, Некрасова и др.<sup>35</sup>

Еще один психологический (и биологический) аспект анализа творческой личности — это своеобразие темпов ее развития, отсутствие прямой корреляции между темпами развития и их внешними проявлениями. Ссылаясь на исследования Оствальда и приводя ряд примеров, Циолковский писал: «Гении развиваются рано, но они не выделяются официально своими успехами в школе»<sup>36</sup>.

Больше того, школа зачастую оказывается *тормозом* в развитии гения, поскольку косность ее структуры не позволяет учитывать индивидуальный характер развития каждого ученика. «Горе было бы старинным талантам, — продолжает Циолковский, — если бы они жили в наше время. Многие бы из них не прошли жизненного и школьного искусства. (Что, конечно, не говорит о его совершенстве)»<sup>37</sup>. От ученых, писал он в другой работе, «не требуют ни открытий, ни изобретений, а только знания уже установившейся науки. Таким образом, с помощью экзаменов отбираются люди не с творческим талантом, а с огромною наклонно-

<sup>35</sup> В биологическом и психологическом отношении гений в той или иной степени является *отклонением от нормы*; например, у него сильно развито воображение, но, по Циолковскому, «естественный подбор не дает существам... сильного воображения: оно губительно для человека и граничит с безумием» (Циолковский К. Э. Воображение. Л. 3). — Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit (Seneca. De tranq. animi, 15, 16). Ср. Шопенгауэр. Мир как воля и представление, Т. 1. § 36; Ломброзо. Гениальность и помешательство (1872).

<sup>36</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей Л. 61. — Ср.: Блох М. А. Творчество в науке и технике. С. 30–31; Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. С. 13. — Проблема возрастной динамики творчества, поставленная уже в начале века в связи с вопросом об общих закономерностях духовного становления личности (см.: Флоренский П. А. О типах возрастания. Сергиев Посад, 1906), особенно оживленно обсуждается в литературе последних десятилетий (см.: Проблемы научного творчества в современной психологии. М.: Наука, 1971. С. 323–332).

<sup>37</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 61.



стью к восприниманию». В то же время у гениев «восприимчивость (т. е. подражательность, память) вообще нужно признать более слабой, чем у ученых»<sup>38</sup>.

Обращаясь к анализу отношений *гения* и *общества*, необходимо прежде всего отметить, что Циолковский здесь, по его собственным словам, вынесенным в подзаголовок работы «Горе и Гений», имеет в виду «несовершенный общечеловеческий строй жизни», как-либо расчленив который в 1918 г. ученый еще не мог. Данный анализ строится им на основе выделения различных *уровней социального окружения* творческой личности. Первый, ближайший уровень — это семья. «Жены, семьи, братья, родственники всего менее верят в своего гениального члена и судят о нем обыкновенно по внешним успехам, которые сначала бывают очень сомнительны и даже отрицательны»<sup>39</sup>. В семье, конечно же, озабочены здоровьем и благополучием таланта, но именно эта озабоченность и мешает его духовной деятельности:

«Итак, в семье: любовь, заботы, снисхождение, слезы, но полное непонимание; страх за судьбу любимого, обуздание, а иногда невыносимая жизнь. Вот почему гений бежит от семьи, оставляет отца и мать, оставляет родню и близких, чтобы найти друзей по духу, которые и идут с ним на муки, на посмеяние, на костер и на казнь. Семья тормозит истинного гения, и только в виде исключения он иногда находит сочувствие или поддержку родни»<sup>40</sup>.

Следующий уровень социального окружения творческой личности, на котором останавливается Циолковский, — это «земляки». «Земляки и товарищи гения, — писал он, — в отношении понимания относятся к нему, как и родственники, недостает только любви и снисхожде-

<sup>38</sup> Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. С. 13.

<sup>39</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 39.

<sup>40</sup> Там же.

ния (родственного пристрастия), да прибавляются зависть и недоброжелательство»<sup>41</sup>.

Однако это непонимание со стороны представителей ближайших уровней социального окружения имеет свою позитивную сторону, поскольку способствует сосредоточению, концентрации мыслителя; а позднее, когда решение проблемы им найдено, появляется возможность восстановить равновесие в отношениях с этими уровнями путем популяризации идеи.

«Отрицательное отношение окружающих заставляет новатора замыкаться в самом себе. Следующая его гениальная идея уже не высказывается им никому. Он размышляет уединенно. Мир необычных идей в нем растет, усиливается, приводит его в восторг, дает ему жизнь, утешение, радость, поддержку в житейских печалях. Чем больше проходит времени, тем обширнее воображаемый мир гения, тем больше растет его отчуждение от человечества... Отчуждение это причиняет ему страдание, он счастлив наедине и печален среди людей. Он напрягает мысль, чтобы снова приблизиться к людям, сойтись с ними. Он придумывает что-нибудь легкое, доступное им, он спускается к их уровню развития»<sup>42</sup>.

Этот процесс, естественно, заканчивается появлением учеников и последователей, причастных миру идей гения, но одновременно более близких обыденному уровню сознания и потому способных передавать и популяризировать его мысль. «Последователи ниже его и потому ближе к жизни и людям. Ученики учеников еще ближе. Так доходит истина, хотя и в ослабленном и смутном свете, до людей»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 40.

<sup>42</sup> Там же. Л. 43–44.

<sup>43</sup> Там же.

Однако это лишь один из возможных вариантов передачи гением своих идей обществу. В большинстве же случаев творческая личность, избравшая полем своей деятельности науку и технику, сталкивается с проблемой признания своего открытия обществом, осуществляющим данную функцию с помощью *специалистов*.

Здесь нужно заметить, что сами гении отнюдь не всегда принадлежат к специалистам. «Нет большего заблуждения, как думать, что гении и мыслители, двигающие науку и прогресс, выходят из дипломированных ученых и специалистов своего дела», — писал Циолковский, приводя в качестве примера Леонардо да Винчи, В. Гершеля, Кулибина, Менделя и др.<sup>44</sup> Это и неудивительно — ведь для открытия необходима известная свобода от устоявшихся представлений и трафаретов мысли, в плену которых находятся специалисты.

Специалисты зачастую не только не могут сами совершить открытие, но затрудняются признать уже сделанное, что связано как со стандартностью и авторитарностью их мышления<sup>45</sup>, так и со стремлением поддержать свой социальный статус — ведь, признав открытие, они отодвигают себя как специалистов на второй план.

«Обыкновенно, — пишет Циолковский, — капиталисты поручают суждение об изобретении специалистам или ученым. Они сильны в науках и технике, сдали соответствующие испытания и доказали свою авторитетность своими полезными трудами и даже открытиями. Но те же спе-

<sup>44</sup> Там же. Л. 55. — Ср.: Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. С. 13; Блох М. А. Творчество в науке и технике. С. 31. — При этом Циолковский ссылается (Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. С. 13) на книгу А. П. Модестова (Модестов А. П. Замечательные работники науки и техники. М., 1927. Т. 1. Вып. 1), которая находилась в его личной библиотеке (Зотов В. С. У истоков космической эры. Калуга, 1962. С. 23, 170).

<sup>45</sup> См.: Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. С. 15–18.

циалисты никогда не сдают экзамена в добросовестности, в бескорыстии, в высшем благородстве образа мыслей»<sup>46</sup>.

Кому же поручить суд над открытиями? «Судить людей, в особенности высших, могут только избранные, соединяющие в себе чистое, беспристрастное сердце с обширным разумом, талантами, свежестью и многосторонними знаниями», — считал Циолковский<sup>47</sup>.

Рассматривая общие закономерности деятельности творческой личности, мы, следуя за Циолковским, имели в виду главным образом научно-техническое творчество. Собственно *художественному* творчеству Циолковский уделял существенно меньше внимания, причем в основном интересовался его связью с научным.

Проблема происхождения искусства затронута кратко в работе «Развитие тела и души». Циолковский здесь развивает мысль, что побудительным импульсом к художественному воспроизведению действительности служит отсутствие необходимых или желанных предметов. «Когда было мало этих вкусных вещей (плодов, животных и т. п. — *Н. Г.*), человек лепил их из глины и чувствовал некоторое удовлетворение. Иногда он чертил палкой фигуры полезных предметов на земле, кремнем — на дереве, на нетвердом камне, на мягкой глине. Он изображал своим голосом или дудочкой звуки, издаваемые животными. Отчасти это было приятным воспоминанием, отчасти служило для приманки дичи во время охоты. И вот начало письменности и искусств: скульптуры, живописи и музыки»<sup>48</sup>.

Таким образом, собственно *утилитарное* начало в возникновении искусств Циолковский как бы отводит на второй план. Больше того, он отмечает необходимость

<sup>46</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 49–50. — Ср. Циолковский К. Э. Моя пишущая машина. С. 19.

<sup>47</sup> Циолковский К. Э. Гений среди людей. Л. 57.

<sup>48</sup> Циолковский К. Э. Развитие тела и души // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 375. Л. 41–41 об.

определенной степени *свободы от утилитарных нужд* для художественного творчества: «Когда пищи было в изобилии и заботы о ее добывании не было, накапливались силы, которым не было выхода. Это накопление сил заставляло людей совершать движения, соответствующие охоте, борьбе, рыбной ловле и другой деятельности, направленной во время нужды к борьбе за существование. Так зародились танцы. Они также были средством устрашения врагов и привлечения женщин, так как указывали на присутствие сил, полезных при борьбе за существование»<sup>49</sup>.

Резюмируя идеи Циолковского, можно сказать, что художественное творчество разрешает противоречия между действительным и возможным бытием индивидуума — как в плане компенсации в предметном, так и в деятельном бытии: оно приводит к равновесию как физиологическое, так и психологическое состояние индивидуума. Конечно же, точка зрения Циолковского, выраженная весьма фрагментарно, явилась плодом интуиции, не подкрепленной специальным исследованием, и должна рассматриваться как таковая.

Взгляды Циолковского на художественное творчество были несколько конкретизированы и углублены в работе, посвященной происхождению музыки<sup>50</sup>. В ней инструментальная музыка генетически возводится к пению<sup>51</sup>, которое

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> *Циолковский К. Э.* Происхождение музыки и ее сущность // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 472.

<sup>51</sup> Игра на музыкальных инструментах, по Циолковскому, «есть только копировка, расширение и дополнение пения, и поэтому вопрос (о происхождении музыки. — *Н. Г.*) сводится к происхождению одного пения» (Там же, Л. 2). Таким образом, он повторяет Г. Спенсера, полагавшего, что вся музыка была первоначально вокальной» (*Спенсер Г.* Происхождение и деятельность музыки // Научные, политические и философские опыты. Т. 1. СПб., 1866. С. 143. (ср. *Вагнер В.* Генезис и развитие музыки // *Вопр. философии и психологии.* 1895. Кн. 28. С. 302). Идея происхождения инструментальной музыки от вокальной

в свою очередь появляется лишь с возникновением членораздельной речи:

«Обыкновенно сначала выучиваются говорить, а потом уже возникает чувствительность к музыке», — писал Циолковский. Однако очевидно, что без *зачатков* музыкального слуха возникновение членораздельной речи было бы невозможно, и он тут же прибавляет: «первые слова были звуко-подражательными, т. е. были первобытной музыкой»<sup>52</sup>.

По-видимому, не без влияния Дарвина он рассматривает пение как один из факторов полового подбора и считает непосредственным источником музыкального творчества избыток сил при половом созревании<sup>53</sup>. «Пение

---

была довольно распространенной в XVII—XVIII вв. (В. Принтц, Х. Шубарт, Д. Броун, А. Смит, Д. Битти (см.: Музыкальная эстетика Западной Европы XVII—XVIII вв. М.: Музыка, 1971. С. 215, 328, 579, 619, 653), хотя тогда же высказывались и противоположные взгляды, например, М. Шабаном (Там же. С. 513).

<sup>52</sup> Циолковский К. Э. Происхождение музыки. Л. 2. — Тем самым он приближается к точке зрения В. Вагнера, писавшего, что «Дарвин и Вейсман правы, утверждая, что способность издавать голосовые звуки и различать музыкальные тоны возникла задолго до членораздельной речи» (*Вагнер В.* Цит. соч. С. 294), однако «Спенсер, принимающий за момент возникновения музыки как искусства эпоху, совпадающую с возникновением членораздельной речи, ближе к истине, чем Дарвин и Вейсман» (Там же. С. 309). Мнение о происхождении пения из членораздельной речи было признанным в XVIII в. Против него выступал разве только М. Шабанон (Музыкальная эстетика Западной Европы. С. 511–512).

<sup>53</sup> Циолковский К. Э. Происхождение музыки, Л. 3–4. — Дарвин предполагал, «что музыкальные тоны и ритмы употреблялись нашими предками в период ухаживания, когда животные всех родов возбуждены не только любовью, но также сильными страстями — ревностью, соперничеством и торжеством. В этом случае вследствие глубоко заложенного в нас начала врожденных ассоциаций музыкальные тоны могли бы возбуждать в нас смутным и неопределенным образом сильные эмоции давно прошедшего времени» (*Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой подбор // Дарвин Ч. Сочинения. М.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. 5. С. 615–616). Аналогична точка зрения И. И. Мечникова (*Мечников И. И.* Сорок лет искания рационального мировоззрения. М., 1913. С. 13).

вызывается больше всего половым созреванием, избытком сил созревшего тела, сопутствует половой деятельности и потому более всего относится к половой сфере». «С удовлетворением полового чувства, — приписывает Циолковский на полях, — или с браками наклонность к пению ослабляется: избыток сил идет на размножение»<sup>54</sup>.

Заслуживает также упоминания невзначай брошенное Циолковским замечание, что музыка — «это забытый язык», со ссылкой на учение Сократа о познании как воспоминании<sup>55</sup>.

Главное же, что привлекает внимание Циолковского к музыке, — это ее катартическое, очистительное воздействие, способность приводить в равновесие человеческую психику. Музыка, писал он, «разряжает напряженное состояние чувств. В противном случае она — непроизводительный расход душевных сил». «Музыка, — продолжает он, — есть сильное, возбуждающее, могучее орудие, подобное медикаментам. Она может и отравлять и исцелять. Как медикаменты должны быть во власти специалистов, так и музыка»<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Циолковский К. Э. Происхождение музыки. Л. 4. — Интересно сопоставить эти мысли с сообщением Филодема: «Демокрит... говорит, что музыка есть младшее из искусств, и объясняет это тем, что ее породила не нужда, но родилась она от избытка сил» (*Philodem. De musica*, IV, 31).

<sup>55</sup> Циолковский К. Э. Происхождение музыки. Л. 3.

<sup>56</sup> Там же. Л. 5. — Ср.: Циолковский К. Э. Ум и страсти. С. 16, а также: Спенсер Г. Происхождение и деятельность музыки. С. 143. — Об очистительном и практически медицинском значении музыки учили уже пифагорейцы (*Ямвлих. О пифагорейской жизни* 15, 25); Квинтиллиан (1, 10, 32); *Плутарх. Об Изиде и Озирисе*, 81). — См.: Античная музыкальная эстетика. С. 17–19. Платон сближает музыку и гимнастику (Государство, II, 376E; III, 410C–412A. — См.: Античная музыкальная эстетика. М.: Музгиз, 1960. С. 36–37), разрабатывает теорию морального значения ладов (Государство, III, 398E–399C) и ритмики (Государство, III, 399E–401E; Законы, II, 653C–656C), много уделяет внимания воспитательной роли мусического искусства (Гос-во, III, 401D–402A; Тимей 47BE), предполагающей строгую регламента-

Продолжая традицию тех многочисленных мыслителей, которые искали строгих соответствий между музыкальными созвучиями и ритмами и вызываемыми ими (вызывающими их) чувствами<sup>57</sup>, Циолковский предсказывает, что «музыка вступит в новую фазу тогда, когда мы произведем строгую сортировку музыкальных фраз и против каждой из них, выраженной нотами той или иной длины и содержания, поставим название вызываемого ей чувства. Кроме того, каждая музыкальная фраза будет иметь определенное значение как медицинское средство при лечении душевнобольных и в других случаях»<sup>58</sup>.

Так же преимущественно в социальном плане Циолковский размышлял и о других формах искусства. Так, он указывает на социально-психологическое значение научно-фантастической литературы, подготавливающей общество к восприятию новых научных идей. Еще шире и глубже,

---

цию музыкального творчества (Государство, III, 399DE; Законы, VII, 799B, 800AB; Античная музыкальная эстетика. С. 40. — Ср. *Krämer J.* Die Stellung des Musischen im philosophischen und politischen Denken Platons: Diss. München, 1969). Об очистительном и воспитательном значении музыки, а также о соответствующей регламентации мусического искусства писал и Аристотель (Политика, VIII, 43. С. 50–52). Рассматриваемая функция музыки привлекала в XVII в. таких мыслителей, как Мерсенн (*Lenoble R.* Mersenne ou la Naissance du Mécanisme. P., 1943. С. 526–530) и Кирхер (Музыкальная эстетика Западной Европы. С. 210–212), в XIX в. — как Г. Спенсер (*Спенсер Г.* Происхождение и деятельность музыки. С. 165–166). Ср. о регламентации музыки у Л. Толстого: «В Китае музыка государственное дело. И это так и должно быть. Разве можно допустить, чтобы всякий, кто хочет, гипнотизировал бы один другого или многих и потом бы делал с ними что хочет» (*Толстой Л. Н.* Крейцера соната // Собр. соч. Т. 12. М.: Худож. лит.-ра, 1964. С. 193).

<sup>57</sup> А. Кирхер, Х. Шубарт, Р. Декарт, М. Мерсенн, Ж. Рамо, А. Гретри, А. Смит, Д. Битти (Музыкальная эстетика Западной Европы. С. 192–193, 198–200, 208, 326, 345, 377, 412, 542, 629, 652); Спенсер (*Спенсер Г.* Цит. соч. С. 144).

<sup>58</sup> *Циолковский К. Э.* Происхождение музыки. Л. 5–6.



по его мнению, влияние кинематографа, представляющего «высшую степень художественности»<sup>59</sup>.

В целом художественное творчество, по Циолковскому, представляет интерес прежде всего как необходимый момент в становлении научного знания или рождений технического изобретения. В этом смысле оно исторически и логически связано с наукой» питает ее новыми идеями. Наука же, по мере исторического развития претворяя в действительность возникшие в художественном творчестве идеи, является непосредственной формой осуществления господства человека над природой и освобождения мира от страданий. Единая социальная функция искусства и науки заключается в том, что они являются одновременно средством и целью в достижении всеобщего морального и материального благополучия, свободного, творческого развития каждого индивидуума.

1974

---

<sup>59</sup> *Циолковский К. Э.* Только ли фантазия? // Путь к звездам. М. : Изд-во АН СССР. 1960. С. 351.

---

## ЦИОЛКОВСКИЙ И СТОИЦИЗМ

Подобно многим новоевропейским мыслителям, К. Э. Циолковскому неоднократно приходилось обращаться к духовному наследию античности, чтобы найти в нем поддержку собственным идеям, привести примеры развития человеческих знаний, сопоставить отдельные теории древних с современными взглядами. Так, он неоднократно подчеркивает близость своего миропонимания атомистическому учению Левкиппа и Демокрита<sup>1</sup>, отмечает совпадение своего взгляда «на первопричину и добро» с платоновским и сократовским<sup>2</sup>, пытается реконструировать ход рассуждений Пифагора, приведший последнего к отрицанию геоцентризма.<sup>3</sup>

Есть, однако, в античной культуре один пласт, одно направление мысли, по ряду обстоятельств вообще недостаточно исследованное, а в связи с Циолковским не упоминавшееся вовсе — *стоицизм*. Не будет преувеличением

---

<sup>1</sup> Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 372. Л.10.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Циолковский К. Э. Пифагор (фантазия 1920 г.) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 417.

сказать, что именно стоицизм является ключом к пониманию мировоззрения Циолковского и европейского космизма в целом.

Среди философов, к статьям о которых в Энциклопедическом Словаре Брокгауза Циолковский, по-видимому, обращался довольно часто (иначе зачем было на отдельном листочке выписывать номера томов и страниц, на которых они помещены?)<sup>4</sup>, — пять имен античных (Платон, Сократ, Сенека. Эпиктет, Марк Аврелий) и *три* из них непосредственно связаны со стоической традицией. Но не в именах, конечно, дело. Со стоиками Циолковского, в первую очередь, сближает напряженный *космологизм* мышления, проявляющийся в целом ряде аспектов.

1) *Представление о космосе как сообществе разумных существ. Космическое государство и космическое гражданство человека.*

У Циолковского одна из центральных идей — космическая республика с президентами планет, солнечных систем, галактик, эфирных островов и т. п.<sup>5</sup> Самого себя в автобиографии он называет «гражданином вселенной»<sup>6</sup>.

И это выражение (*κοσμοπολίτης*) и идея космического государства — стоические<sup>7</sup>. Правда, она высказывалась еще киниками, но имела у них исключительно негативный смысл, обосновывая независимость философа от законов и политики его страны. «Впервые благодаря стоической философии идея мирового государства наполняется позитивным содержанием», — писал Э. Целлер<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Циолковский К. Э. Заметки и мысли... // ААН. Ф. 555, Оп. 1. Ед. хр. 50.

<sup>5</sup> Циолковский К. Э. Воля вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928; Циолковский К. Э. Ничего нет (мысли безбожника) // ААН. Ф. 555, Оп. 1. Ед. хр. 482, Л. 3—4, и др.

<sup>6</sup> Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // ААН. Ф. 555. Оп.2. Ед. хр. 14. Л. 9.

<sup>7</sup> Sen. De tranq. animi, 4,4; Marc Aurel. IV, 3; X, 15; Plut. De comm. not. 34, 6; Epict. Diss. II, 10; Phil. Alex. De opif. mundi., 49.

<sup>8</sup> Zeller E. Die Philosophie der Griechen. III Teil. Abt. I. 4-e Aufl. Leipzig, 1909. S. 306.

2) *Теория эволюции материи* (космоса) и соответствующая *иерархия разумных существ* и у стоиков, и у Циолковского находятся в непосредственной связи с учением о мировом государстве.

И там, и здесь говорится о постепенном уплотнении (усложнении) материи в процессе космической эволюции и о сосуществовании в пространстве существ различной плотности. У стоиков эта тема развивается в их весьма детальной демонологии<sup>9</sup>, у Циолковского в учении о существах «предшествующих эпох», о жителях астероидов и эфирного пространства, перспективах эволюции человека<sup>10</sup>.

Для стоиков и Циолковского космос в равной степени совершенен, полон разумной жизни. Объяснение Циолковским наличия страданий на Земле практически тождественно стоической теодицее — несовершенство (частичное и условное) в космосе необходимо для гармонии целого, или оно есть природная необходимость для произведения нового блага<sup>11</sup>.

3) С совершенством космоса и у стоиков, и у Циолковского тесно связана идея *судьбы, фатума, eimartēne*.

С юношеских лет захваченный мыслью о своем особенном предназначении («я такой великий человек, которого еще не было, да и не будет»)<sup>12</sup>, Циолковский никогда не оставался безразличным к знамениям судьбы и стре-

<sup>9</sup> Ibid. S.327—329.

<sup>10</sup> Циолковский К. Э. Воля вселенной; Циолковский К. Э. Есть ли духи? // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 479; Циолковский К. Э. Периодичность и нисходящий порядок космоса. О соответствующих существах разной плотности // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 263; Циолковский К. Э. Приключения атома // ААН. Ф. 555. Оп. 1, Ед. хр. 394; Циолковский К. Э. Животное космоса // Циолковский К. Э. Собрание сочинений. Т. IV. М., 1964. С. 292—304.

<sup>11</sup> Cic. De nat. deor., II, 14, 37; Aet. Plac. I, 6, 2; Циолковский К. Э. Воля вселенной.

<sup>12</sup> Циолковский К. Э. Черты из моей жизни. // ААН. Ф. 555. Оп. 2. Ед. хр. 14. Л. 27.

мился к философскому обобщению своего жизненного опыта<sup>13</sup>. С его по преимуществу механистическим мировоззрением вполне гармонируют высказывания вроде «мир автоматичен»<sup>14</sup>, «вселенная механична (как автомат)»<sup>15</sup> и «мир есть заведенная машина, где совершается неизбежное»<sup>16</sup>. Соответствующие высказывания стоических мыслителей известны достаточно хорошо<sup>17</sup>.

Такое миропонимание, тем не менее, не принижало значения целеустремленной воли. Слова Циолковского: «Так устроен мир, такое в нем согласование, что не сомневающийся в достижении — достигает, а сомневающийся и бездеятельный погибает»<sup>18</sup>, кажутся почти дословным переводом афоризма Сенеки: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Ер. CVII, 11)<sup>19</sup>.

4) Глобальный детерминизм со всей остротой ставил перед стойками и Циолковским вопрос о *причине космоса*.

Выступая против четырех аристотелевых причин, Сенека ищет одну первую и общую причину, которая должна быть

<sup>13</sup> Циолковский К. Э. Записи о состоянии здоровья (и др.). // ААН. Ф. 555. Оп. 2. Ед. хр. 41. Л. 5–6; Циолковский К. Э. Фатум, судьба, рок (Из автобиографии) // ААН. Ф. 555. Оп. 2. Ед. хр. 1.

<sup>14</sup> Циолковский К. Э. Свобода воли // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 391. Л. 1.

<sup>15</sup> Циолковский К. Э. Галилейский плотник (Сущность евангельских преданий) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 438. Л. 17

<sup>16</sup> Циолковский К. Э. Первопричина // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 393. Л. 58.

<sup>17</sup> *Diog.* VII, 149; *Gell.* VII, 2; *Cic.* De div. I, 55, 125.

<sup>18</sup> Циолковский К. Э. Свобода воли. Л. 3.

<sup>19</sup> Русский перевод этого афоризма («Покорных рок ведет, влечет строптивого» — Сенека Л. А. Нравственные письма к Луциллию. М.: Наука, 1977. С. 270) не вполне удачен, так как *volentem* означает «волящего», «стремящегося», «желающего», а *nolentem* подразумевает скорее «безразличного», «апатичного», который, конечно, может в своем безразличии быть упорным, строптивым, вопреки объективной необходимости деятельности. Данной цитатой завершается второй том «Заката Запада» О. Шпенглера, знакомство с которым К. Э. Циолковского, правда, весьма сомнительно.

такой же простой, как и материя. — Sed nos nunc primam et generalem querimus causam. haec simplex esse debet, nam et materia simplex est.<sup>20</sup> Первопричина, отождествляемая с пневмой, эфиром, огнем<sup>21</sup>, родственна человеческому уму, душе<sup>22</sup>.

Циолковский, также много занимавшийся проблемой первопричины<sup>23</sup>, склоняется к той же самой мысли: «Самое высшее в мире — это сознательность, разум, жизнь. Очень естественно, что первопричина благоволила дать в них смутное отражение самой себя»<sup>24</sup>.

В своей атомистической натурфилософии Циолковский постоянно отождествляет «неуничтожимый вечный атом» с «атомом эфира» и «элементарным духом» и, таким образом, как будто следует той же логики мысли, что и стоики (кстати, понятие «эфира» типично стоическое), считавшие, что душа — огненной природы, и отождествлявшие божество с огнем и эфиром.

Однако, если стоики, считая первопричину имманентной космосу в качестве эфира, пневмы, души мира, первоогня, склонялись к пантеизму, то Циолковский под влиянием христианской теологии считает материальный космос (вневременным) порождением идеальной, трансцендентной причины, а в самом сотворенном космосе происходит уже как бы зеркальная перестановка отношений и все идеальное, духовное находится в непосредственной зависимости от материального — как конечного момента нисхождения причины в инобытие материи и исходного момента ее возвращения в себя.

Заметим также, что в стоической традиции ведущая, главенствующая часть души — ум, *νῦν* с терминологической

<sup>20</sup> *Ep.* LXV, 12.

<sup>21</sup> *Cic.* De nat. deor. 1, 14, 36ff; *Cic.* Acad. II. 41, 126; *Diog.* VII, 137; *Plut.* De comm. not. 31, 10,

<sup>22</sup> «Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa» (*Sen.* Ep., LXVI. 12; Cf. *Sen.* Q. N., Prol. 13 ff.)

<sup>23</sup> Циолковский К. Э. Причина космоса. Калуга, 1925.

<sup>24</sup> Циолковский К. Э. Первопричина. Л. 53.

точностью совпадает с «гегемоном», «археем» теософской литературы, так или иначе знакомой К. Э. Циолковскому...

При известных различиях в трактовке понятия первопричины и стоики, и Циолковский в равной мере полагают ее несотворимой и неуничтожимой; она — единственное, что остается после

5) *Периодического уничтожения и возобновления космоса с повторением тех же лиц, вещей, событий*<sup>25</sup>.

Восходящая к орфикам и Гераклиту, эта идея у К. Э. Циолковского выражена менее выпукло, чем у близких ему по духу Г. Гансвиндта<sup>26</sup>, 0. Бланки и других «космистов» второй половины XIX в. Однако, повествуя о «блужданиях атома» («элементарного духа», «Я») в пространственно-временной бесконечности космоса, Циолковский так или иначе приходит к мысли о воспроизведении уже имевших место лиц и событий<sup>27</sup>.

У Циолковского нигде не идет речь о полном уничтожении всего космоса, а только той или иной его части (преимущественно солнечной системы), хотя оформляется эта идея почти в точности, как у стоиков: обращение материи в эфир в процессе лучеиспускания (экспирозис!), а затем вновь уплотнение первоматерии (эфира) и воссоздание космоса.

Следует здесь же отметить, что для стоиков в мире нет пустоты, все пространство заполнено материей, хотя и различной плотности<sup>28</sup>. Циолковского также занимает мысль о том, что «материя — то же пространство»<sup>29</sup>.

6) *Этика* стоиков и Циолковского развивается на основе их космологии. Для стоиков, — как отмечает Э. Целлер, — физика, эта «божественная часть философии», есть

<sup>25</sup> *Marc. Aurel.* VII, 19; XI, 1; *Sen. Q. N.* III, 13, 1; *Ep.* IX, 16.

<sup>26</sup> См. статью «Гансвиндт и Циолковский» в настоящем сборнике.

<sup>27</sup> В работах «Монизм вселенной», «Приключения атома» и др.

<sup>28</sup> *Sext. Adv. math.* VII, 214; *Diog.* VII, 140.

<sup>29</sup> *Циолковский К. Э. Этика.* Л. 31.

в конечном счете лишь научное приуготовление к этике<sup>30</sup>. Равным образом и для Циолковского — вся его атомистика и космология направлены в первую очередь на поиски «естественных основ нравственности».

Для стоиков и для Циолковского в равной мере тело представляется временной обителью (атома) — духа, который со временем получит («попадет в») новое<sup>31</sup>. Смерть лишь прерывает жизнь, но не прекращает. — *Mors intermittit vitam, non eripit*<sup>32</sup>. Циолковский сравнивает смерть с состоянием сна без сновидений<sup>33</sup>.

Такая вера в будущую жизнь дает нравственные силы для жизни нынешней, настраивает на бесстрашие, умеренность, целомудрие, воздержание от наслаждений<sup>34</sup>. — «Не гоняйтесь за наслаждениями, — пишет Циолковский, — и не горюйте о том, что они прошли мимо вас, или недоступны вам, так как вам пришлось бы за них расплачиваться»<sup>35</sup>. «Меру знать — всего труднее»<sup>36</sup>.

Следовать этим правилам заставляет чувство величия и нерушимости мирового порядка, подчиненности индивидуума космическому целому. «Несамостоятельность всего единичного, безусловная зависимость всех вещей от всеобщего закона и течения мировых событий, — это вообще ведущий мотив стоического мировоззрения», — пишет Э. Целлер<sup>37</sup>. Эти слова в полной мере приложимы и к учению Циолковского, у которого, однако, мотив зависимости индивидуума выражен гораздо более резко, чем у стоиков.

<sup>30</sup> Zeller. Op. cit. S. 210.

<sup>31</sup> Sen. Ep. СП, 22ff.: СХХ, 14–15.

<sup>32</sup> Sen. Ep. XXXVI, 10.

<sup>33</sup> Циолковский К. Э. Этика; Монизм вселенной; Приключения атома и др.

<sup>34</sup> Sen. Ep. СП, 29; Diog. VII, 115; Marc. Aurel. VIII, 10; Sen. De vita beata, 7 ff.

<sup>35</sup> Циолковский К. Э. Nirvana. Калуга, 1914. С. 137.

<sup>36</sup> Циолковский К. Э. Радость и страдание // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 434. Л. 6–7.

<sup>37</sup> Zeller. Op. cit. S. 160.



7) *Утопические черты*, в связи с которыми возникает известный конфликт между требующей бесстрастной созерцательности космологией и волевой рационалистической программой переустройства космоса. Правда, и у самих стоиков встречаются мысли об идеальном государстве мудрецов без правосудия, храмов, семьи, при общности жен<sup>38</sup>, но они не идут ни в какое сравнение с глобальными утопическими проектами Циолковского, предусматривающими даже полное уничтожение «бессознательной жизни» (животных) и сопоставимыми из античных учений только с тоталитарным государством Платона<sup>39</sup>.

Противоречие утопизма и стоического мирозерцания в творчестве Циолковского просто поразительно и заслуживает специального изучения,

8) Можно констатировать и целый ряд других, менее существенных и, по сути, производных моментов сходства стоической традиции и мировоззрения К. Э. Циолковского.

И там, и здесь мы встречаемся, в частности, с сенсуалистической теорией познания, которая у Циолковского и у стоиков была «следствием их материализма»<sup>40</sup>.

Циолковский неоднократно указывал на близость своего учения лейбницевой монадологии<sup>41</sup>, связь же немецкого мыслителя со стоической традицией уже была предметом специального исследования<sup>42</sup>.

В последнее время делаются попытки показать «перманентность стоицизма» в европейской традиции, выявить его как некоторую постоянную и произвольно возникающую установку мышления (наряду с гностицизмом

<sup>38</sup> Diog. VII, 4, 33, 131.

<sup>39</sup> См. его работы «Горе и Гений» (1914), «Общественная организация человечества» (1928) и др.

<sup>40</sup> Zeller. Op. cit. S. 125.

<sup>41</sup> Циолковский К. Э. Этика. Л. 11,

<sup>42</sup> Kuhn P. A. Die historische Beziehungen zwischen der stoischen und leibnizischen Theodicee. Leipzig, 1913.

и т. п.)<sup>43</sup>; при этом в поле зрения с необходимостью вовлекаются такие философы «космической» ориентации, как Тейяр де Шарден<sup>44</sup>. То обстоятельство, что стоицизм Циолковского до сих пор оставался невыявленным, объясняется, в первую очередь, атомистической терминологией ученого, уводившей на ложные следы. Иными словами, свое, в сущности, стоическое мировоззрение Циолковский оформил демокрито-эпикурейской (и, конечно, бюхнеровской) терминологией.

Но что, безусловно, остается неясным и требующим тщательного изучения, — это отношение стоического по существу мирозерцания ученого к его инженерно-технической деятельности и утопическим исканиям. Изучая мировоззрение ученого, мы исходим из предположения безусловной *цельности* его личности и деятельности, проявляющейся, в частности, во взаимообусловленности научно-технического творчества и мирозерцания. Но на поверку эта взаимообусловленность оказывается довольно относительной, и можно скорее предположить, что в научно-техническом творчестве и мировоззренческих построениях как бы проявлялись различные «Я» ученого, связь которых предчувствовалась, но осталась неосуществленной. Иными словами, мировоззрение, которое Циолковский отстаивал в своих философских работах, не следует безоговорочно считать действительным идейным основанием его деятельности как ученого и инженера.

1977

<sup>43</sup> *Spanneut M.* Permanence du stoïcisme. De Zenon à Malraux. Gembloux, 1973.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 373—379.

---

## Космическая философия Джона Фиска (1842–1901)

**И**зучение мировоззрения К. Э. Циолковского, развитие идей ученого в современной научной литературе вызывает закономерный интерес к обстоятельствам появления терминов «космическая философия», «космизм» и др., к истокам этих понятий. Восполнить в известной мере имеющийся здесь пробел и призвана настоящая статья.

В 1875 году в журнале «Знание» появилась небольшая рецензия на только что вышедшую в Америке книгу Джона Фиска «Черты космической философии»<sup>1</sup>. Уже одно то обстоятельство, что название этой книги прямо перекликается с тем определением, которое давал своему мировоззрению Циолковский, достаточно оправдывает специальное обращение к труду американского мыслителя.

Общее в мировоззренческих позициях Фиска и Циолковского — это прежде всего их идейные источники: теория эволюции (Дарвин, Спенсер) и ньютоновская физика.

---

<sup>1</sup> *Fiske J. Outlines of cosmic philosophy. (Очерки космической философии (основанные на теории развития)) // Знание. 1875. № 3; Fiske J. Outlines of cosmic philosophy based on the doctrine of evolution, with criticism on the positive philosophy. Vol. 1–2. Boston & N. Y., 1900 (1-st ed. 1874).*

Однако «Черты космической философии» обязаны своим появлением и другим влияниям, на которых необходимо остановиться подробнее.

В конце 1858 г. Фиск достал экземпляр «Космоса» Александра фон Гумбольдта, сочинения, которое «знаменовало поворотный пункт в его мышлении»<sup>2</sup>. Впечатляющая картина космоса как целостного гармонического единства, нарисованная Гумбольдтом, как бы воссоздавала античное представление о мироздании на основе данных новейшей европейской науки и, конечно, была превосходным источником для натурфилософских вдохновений<sup>3</sup>.

В этот же период Фиск испытал увлечение трудами Лейбница и, возможно, Сведенборга<sup>4</sup>, так как пользовался библиотекой Дж. У. Эллиса, одного из последователей шведского мистика<sup>5</sup>. В связи с этим не должно показать-

<sup>2</sup> *Pannill B. H.* The Religious Faith of John Fiske. Durham, 1957. P. 7. — В письмах к Дж. Ф. Роберту от 1 и 8 июля 1860 г. Фиск признается: «Я вставил мой портрет Гумбольдта в хорошую раму и теперь он висит над каминной доской. Я повернул мой стол наполоборота в сторону камина»; «О, Боже! Что за книга «Космос». Это эпос Вселенной. Стоило бы выучить немецкий, будь он даже единственной книгой на этом языке» (*Ibid.*).

<sup>3</sup> О влиянии «Космоса», русский перевод которого был весьма популярен, на Циолковского мы свидетельств пока не имеем. Характерно, что слабые стороны этой книги замечали сравнительно немногие: ««Космос» Гумбольдта, — писал Н. Н. Страхов, — есть книга обманчивая, весьма привлекательная по содержанию, по подробностям, по эрудиции, но весьма слабая по научному духу и не могущая посвятить в приемы истинной науки ни профанов, ни начинающих ученых» (*Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Кн. 3. СПб., 1896. С. 345–345). Довольно резкий отзыв о стиле мышления Гумбольдта дал Ф. Шиллер в письме к Кернеру от 6 августа 1797 г. (Там же. С. 349–350).

<sup>4</sup> Влияние Лейбница на Циолковского общеизвестно; имя Сведенборга ему было также знакомо (*Циолковский К. Э.* Записные книжки // ААН. Ф. 555. Оп. 2. Ед. хр. 44. Л. 34; *Гаврюшин Н. К.* Историко-философские взгляды К. Э. Циолковского // Труды IX Чтений К. Э. Циолковского. Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М., 1975. С. 57).

<sup>5</sup> *Pannill B. H.* Op. cit. P. 7.

ся неожиданным, что Фиск испытал также влияние американских трансценденталистов Р. Эмерсона и Т. Паркера<sup>6</sup>. Д. Кларк считает даже, что философско-религиозная мысль Фиска «состоит в счастливом сочетании поэтических философско-религиозных интуиций Эмерсона с глубокими научными космическими истинами, установленными Спенсером и Дарвином»<sup>7</sup>.

Значительным событием в духовной эволюции Фиска была поездка в Англию, где он установил непосредственные контакты с Г. Спенсером, Ч. Дарвином, Д. Льюисом, Д. Тиндалем, Д. Хукером, У. Клиффордом. С Т. Хаксли он обсуждал этические аспекты эволюции, с Н. Локьером<sup>8</sup> — небулярную гипотезу и проблемы спектроскопической астрономии<sup>9</sup>.

Но особенно сильным было влияние на Фиска эволюционных идей Дарвина и Спенсера. В письме к Дарвину Фиск утверждал, что «открытие «Естественного отбора» поставило на новые основы всю будущую мысль человечества»<sup>10</sup>,

---

<sup>6</sup> С Эмерсоном Фиск встречался лично. О его впечатлениях от беседы с прославленным философом красноречиво говорят строки письма: «Мне он (Эмерсон. — *Н. Г.*) показался величайшим человеком из всех, кого я когда-либо видел... никто не может сравниться с ним по глубиной мысли, учености и привлекательности, во всяком случае, я так думаю» (цит. по: *Pannill B. H.* Op. cit. P. 45). Что же касается Н. Локьера, то, по мнению биографа, «молодой Фиск не мог не знать о работах того, кто был широко известен как сторонник той самой позиции, которую он (Фиск) считал конгениальной», а именно — стремления «укрепить интуитивные убеждения человека с помощью научных оснований» (*Ibid.* P. 47, 46).

<sup>7</sup> *Clark J. S.* The Life and Letters of John Fiske. Vol. II. Boston & N. Y, 1917. P. 482.

<sup>8</sup> Имя Локьера в самых разнообразных транскрипциях («Локайер», «Локиер» и др.) неоднократно встречается в конспектах Циолковского (см., напр.: *Циолковский К. Э.* Записные книжки // ААН. Ф. 555. Оп. 2. Ед. хр. 44. Л. 23, 24, 28).

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 459–460.

<sup>10</sup> Цит. по: *Pannill B. H.* Op. cit. P. 30.

а в предисловии к своему основному труду «Черты космической философии» заявил, что изложенная в нем система «по существу» принадлежит Спенсеру<sup>11</sup>.

Однако, как об этом повествует сам Фиск на страницах того же предисловия, выражение «космическая философия»<sup>12</sup> пришлось не по вкусу Спенсеру. «Выражение «космическая философия», которым я предложил назвать эту систему, — писал Фиск, — не встретило одобрения со стороны г-на Спенсера, который выдвинул возражение, что любая возможная философия в известном смысле может быть названа «космической», поскольку всякая философия имеет своей задачей объяснение мироздания»<sup>13</sup>.

Но предложенный Спенсером термин «синтетическая философия» не нравится Фиску по аналогичным соображениям, поэтому он настаивает на своем выражении: «Ибо не только термин «космический», когда смотришь на следствия его элементарного значения, передает все то, что передается термином «синтетический», но он, кроме того, подчеркивает тот самый момент, который принципиально отличает философию г-на Спенсера как от позитивизма, так и от всех онтологических систем. Ибо термин «космос» подразумевает обычную последовательность явлений так же настоятельно, как он обозначает совокупность явлений; и с чем-либо абсолютным или онтологическим, с чем-либо кроме «Mundus'a», или обычной последовательности явлений, он не имеет ничего общего. Так что, строго говоря, ни одна теологическая система философии не может быть названа «космической», поскольку допускает чудо, специальное творение, или любое другое отрицание присутствия силы в свою концепцию бытия; и ни одна

<sup>11</sup> *Fiske J. Outlines of cosmic philosophy. Vol. 1. P. XI.*

<sup>12</sup> «Этот термин, — пишет Фиск в примечании, — был впервые предложен мне г-ном Мэнтоном Марблом года четыре назад, хотя в то время ни он, ни я не могли полностью понять его ценности» (*Ibid. P. IX*).

<sup>13</sup> *Ibid. P. IX.*

онтологическая система не может быть названа «космической», поскольку хочет иметь дело с существованием, не заключенным в феноменальный мир»<sup>14</sup>.

Таким образом, «космическая философия», вдохновляемая в первую очередь эмпирическим естествознанием, ограничивается исключительно миром явлений, в принципе снимая вопрос о существовании какого бы то ни было трансцендентного мира или какой-либо трансцендентной сущности. В первую очередь и главным образом «космизм» противопоставляет себя «трансцендентализму».

Если Эмерсон и Паркер оказали на Фиска не только эмоциональное влияние, то в концептуальном плане оно имело чисто негативный характер. «Космическая философия» одинаково решительно противопоставляет себя как теологическим, так и материалистическим системам, которые равно выходят за пределы мира явлений; поэтому в первой главе, посвященной «относительности знания», резкая критика атомизма (на котором, как правило, основывается материализм) соседствует с не менее резкой критикой понятия первопричины<sup>15</sup>.

Однако Фиск совсем не хотел выставить себя атеистом и в главе «Антропоморфизм и космизм» недвусмысленно заявляет: «Существование Бога — отрицаемое атеизмом и игнорируемое позитивизмом — является фундаментальным постулатом, на котором космизм основывает свой синтез научных истин. Бесконечная и абсолютная Сила, которую антропоморфизм пытался неисчислимыми путями определить и ограничить с помощью метафизических формул, делая ее таким образом конечной и относительной, есть та Сила, которую космизм воздерживается определять и ограничивать метафизическими формулами, таким образом

<sup>14</sup> Ibid. P. IX–X.

<sup>15</sup> В этом одно из существенных отличий доктрины Фиска от взглядов Циолковского, основывавшегося на панпсихическом атомизме и интересовавшегося также «причиной космоса».

признавая, насколько это позволяют возможности человеческого языка и мышления, что она бесконечна и абсолютна. Итак, в прогрессивном движении от антропоморфизма к космизму религиозная установка остается неизменной с начала и до конца. А потому кажущийся антагонизм между наукой и религией <...> в космической философии решительно и навсегда устраняется<sup>16</sup>.

В стремлении показать религиозный смысл философии Спенсера (первоначально воспринятом церковной ортодоксией как крамола) и заключался основной пафос «Черт космической философии». Эволюционизм становился не только универсальным принципом в объяснении феноменального мира, но и претендовал на статус религиозной доктрины. Дальнейшая деятельность Фиска была связана главным образом с уточнением и развитием идей, высказанных им в этом труде.

Следующей значительной его работой был «Невидимый мир» (1879)<sup>17</sup>, написанный в связи с публикацией нашедшей книгу П. Г. Тейта и Б. Стюарта «Невидимая вселенная» (1875)<sup>18</sup>. Как отмечает Д. Кларк, «Невидимый мир» знаменует «кульминационный период в развитии мысли Фиска, и начиная отсюда мы будем наблюдать, как

<sup>16</sup> *Fiske J. Outlines. Vol. 1. P. 184.* — Ср. аналогичные интенции у К. Циолковского (Научные основания религии // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 370), Г. Гансвиндта и других «космистов».

<sup>17</sup> *Fiske J. The Unseen World. Boston & N. Y., 1876.*

<sup>18</sup> *Tait P. G., Stewart B. The Unseen Universe, or Physical Speculations on a Future State. London, 1875.* На титульном листе экземпляра этой книги, хранящегося в РГБ, автограф прежнего владельца: «№ 3233 В. Кожевников 1894». Возможно, таким образом, что книга принадлежала ученику Н. Ф. Федорова и одному из издателей его сочинений. — Интерес Циолковского к этой теме отражает работа К. Э. Циолковского «Эволюция представлений о божестве» (ААН., Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 389. Л. 1–13). См. также: *Гаврюшин Н. К. Историко-философские взгляды К. Э. Циолковского. // Труды IX Чтений Е. З. Циолковского. Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М., 1975. С. 50–52.*



он все более делает упор на духовных аспектах человеческой жизни»<sup>19</sup>.

Еще одна попытка уточнить свои предшествующие высказывания сделана Фиском в работе «Идея Бога»<sup>20</sup>. Правда, «он мог предложить в 1885 г. мало нового в области религиозных идей по сравнению с тем, что высказывал десятилетием раньше. Наиболее существенной переменной было время, в которое он развивал свои идеи»<sup>21</sup>: на Фиска уже не смотрели как на еретика, его приглашали на церковные кафедры, он выступал с публичными проповедями.

В «Идее Бога» Фиск заявляет себя сторонником «космического теизма», к которому относит Климента и Афанасия Александрийских, Оригена, Спинозу, Лессинга и Шлейермахера<sup>22</sup>, и противопоставляет его антропоморфному теизму Тертуллиана, Августина, Кальвина и др. «Ньютоновская и дарвиновская теории, — по Фиску, — находятся в полном согласии с теизмом»<sup>23</sup>.

Теизм этот носит довольно неопределенный характер, ибо о Боге известно лишь то, что он являет себя повсюду. «Бесконечная и вечная сила, которая проявляется в каждой пульсации универсуума, есть не что иное, как живой Бог»<sup>24</sup>. — Фиск в конечном счете склоняется к пантеизму, который непосредственно граничит и порой сливается с атеизмом. Если что и остается предметом веры, так это *идея эволюции*. «То, что докоперниковская астрономия навивно пыталась сделать, помещая обитель человека в центре физического универсуума, дарвиновская биология основательно осуществляет, представляя человека как конечный

<sup>19</sup> Clark J. S. The Life and Letters of John Fiske. Vol. II. P. 100.

<sup>20</sup> Fiske J. The Idea of God as affected by modern knowledge. Boston & N. Y., 1893 (1 ed. 1885).

<sup>21</sup> Berman M. John Fiske. The Evolution of a Popularizer. Cambridge, 1961. P. 197.

<sup>22</sup> Fiske J. The Idea of God. P. 112, 135.

<sup>23</sup> Ibid. P. 102.

<sup>24</sup> Ibid. P. 116.

факт в том ступенчатом процессе эволюции, благодаря которому вещи стали тем, что они есть»<sup>25</sup>.

Физическая эволюция, по Фиску, уже завершается, и начинается новый этап в развитии человека — эволюция духовная: «Действие естественного отбора на человека близится к концу, и его будущее развитие будет осуществляться через прямую адаптацию его удивительно пластического мышления к условиям, в которые оно будет поставлено»<sup>26</sup>.

«Космическая философия» Джона Фиска, в конечном счете, представляет собой плод внедрения скорее сциентистски, чем религиозно ориентированным умом пафоса гумбольдтовского «Космоса», с одной стороны, и мироощущения трансцендентализма, с другой, в концептуальную систему дарвино-спенсеровского эволюционизма.

Значение «космической философии» Фиска, при всем ее во многом эпигонском характере, заключается, во-первых, в «космизации» — не только вербальной — спенсеровской философии. Названная космизация выразилась прежде всего в решительном противопоставлении космизма как антропоморфизму, так и трансцендентализму (в любых возможных модификациях).

В лице Фиска космизм заявил себя как философия, имеющая своим предметом исключительно посюсторонний мир явлений, а стало быть, и определяющая сферу интересов человека именно этим посюсторонним миром. Поскольку же наблюдение и объяснение последовательности явлений считалось привилегией эмпирического естествознания, космизм подчинил ему философию. Авторитету естествознания по существу подчинялась и религия, растворявшаяся в пантеистическом эволюционизме. Эти обстоятельства дают основание считать, что «космическая философия» Фиска в логическом и историческом отноше-

<sup>25</sup> Ibid. P. XX.

<sup>26</sup> Ibid. P. 163.

нии была шагом от философии Спенсера к «космической философии» Циолковского<sup>27</sup>.

Однако при всем своем популярном характере, «космическая философия» Фиска была слишком рафинированным построением, чтобы на нем могла основать свою активность научно-техническая изобретательская мысль. Спенсеровскому эволюционизму надо было придать наглядный механистический характер, подправить его Бюхнером, пустить в ход близкую и понятную естествоиспытателям атомистическую гипотезу. Этого Фиск сделать не мог. Это было сделано Циолковским, который, возможно, и не слышал о трудах американского философа, но, безусловно, внимательно штудировал Спенсера, широко известного тогда в России.

1976

---

<sup>27</sup> При сравнении с ней современные буржуазные варианты «космической философии» (М. Геру, И. Оливейера и др.: см. о них: *Урсул А. Д., Школенко Ю. А. К. Э. Циолковский и «космическая философия» // Труды VIII Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1974. С. 3–15.*), обнаруживают свой полнейший анахронизм.

---

## К. Э. Циолковский и Л. Н. Толстой как религиозные реформаторы

**В** последние десятилетия XIX столетия Лев Толстой, уже всемирно известный писатель, литературная деятельность, общественно-политические взгляды и даже подробности быта которого стали предметом постоянного внимания газет и журналов, принялся за критический анализ основных догматов и обрядов христианства. Широкий резонанс его новых произведений вынудил в конце концов Православную Церковь констатировать, что «граф Толстой, в прельщении гордого ума своего, дерзко восстал на Господа и на Христа Его и на святое Его достояние, явно пред всеми отрекся от вскормившей и воспитавшей его Матери, Церкви Православной, и посвятил свою литературную деятельность и данный ему от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви, и на истребление в умах и сердцах людей веры отеческой, веры православной, которая утвердила вселенную, которою жили и спасались наши предки и которую доселе держалась и крепка была Русь святая...»

Так начинается знаменитое «Определение Святейшего Синода от 20–22 февраля 1901 г.»<sup>1</sup>, воспринятое рус-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Петров Г. Я.* Отлучение Льва Толстого. М., 1964. С. 19.

ской и мировой общественностью как отлучение писателя от Церкви<sup>2</sup>. В чем же конкретно заключалась его вина?

В том, что «он проповедует с ревностью фанатика, ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры христианской: отвергает личного Живого Бога, во Святой Троице славимого, Создателя и Промыслителя вселенной, отрицает Господа Иисуса Христа — Богочеловека, Искупителя и Спасителя мира, пострадавшего нас ради человек и нашего ради спасения и воскресшего из мертвых; отрицает бессеменное зачатие по человечеству Христа Господа и девство до рождества и по рождестве Пречистой Богородицы и Приснодевы Марии, не признает загробной жизни и мздовоздаяния, отвергает все таинства Церкви и благодатное в них действие Святого Духа и, ругаясь над самыми священными предметами веры православного народа, не содрогнулся подвергнуть глумлению величайшее из таинств, святыю Евхаристию...»<sup>3</sup>.

Приведенные обвинения в равной мере могли быть предъявлены и младшему современнику Льва Толстого К. Э. Циолковскому, будь в свое время опубликованы его работы по вопросам религии и Церкви. Первая из них была написана еще в 1898 г.

В своем отношении к христианству К. Э. Циолковский прошел сложный путь — от попыток проникнуть в смысл

---

<sup>2</sup> «Святейший синод, — писал В. И. Ленин, — отлучил Толстого от Церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах, жандармами во Христе, с темными инквизиторами, которые поддерживали еврейские погромы и прочие подвиги черносотенной царской шайки» (*Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 20. С. 22). Строго формально, однако, как отмечал сам Толстой в «Ответе на Определение Синода», отлучение «незаконно или умышленно двусмысленно — потому, что если оно хочет быть отлучением от Церкви, то оно не удовлетворяет тем церковным правилам, по которым может произноситься такое отлучение» (*Толстой Л. Н.* Собр. соч. в 20 т. Т. 16. С. 542).

<sup>3</sup> Цит. по: *Петров Г. Я.* Отлучение Льва Толстого. С. 20.

евангельской проповеди при изучении обязательного в ту пору Закона Божьего, через близкие толстовским радикальные реформационные построения к собственной своеобразной концепции. Но прежде чем остановиться на ней, скажем несколько слов о том сложном положении, в которое была поставлена религия научным развитием XIX столетия.

Имевшее место во все эпохи противоречие между ортодоксальным вероучением и разного рода свободомыслием в XIX веке значительно обострилось. Если раньше спор велся главным образом вокруг отдельных догматов, а ученые не только не противопоставляли науку религии, но зачастую носили духовный сан, то во второй половине XIX — начале XX в. религия в целом становится объектом научного исследования, ведущегося с вполне объективистских, непредубежденных, т.е. иррелигиозных позиций. Тем самым в иерархии ценностей европейской культуры наука утверждается на ступень выше религии, и последней оставалось либо признать за наукой этот статус, либо в той или иной форме выступить против него, требуя ограничения сферы компетенции науки.

Идя по пути критики научного мышления, беря в союзники того же Канта, или уточняя характер различия между *знанием* и *верой*, религия могла продолжать борьбу. Признавая его метод и авторитет, она по существу сдавалась на милость победителя.

Среди богословов не было единства взгляда на названные проблемы, но в глазах большинства сторонники первого направления выглядели реакционерами, консерваторами и рутинерами. Это обстоятельство, в свою очередь обусловленное общим социально-экономическим развитием и самой атмосферой эпохи, на длительный период определило стремление религиозных мыслителей искать скорее союза с наукой, чем конфронтации. В целом ряде книг и статей богословы пытались доказать, что противоречие между наукой и религией — мнимое, выдуманное писателями-популяризаторами, что подавляющее большинство ученых —

верующие<sup>4</sup>, что, наконец, научные теории, противоречащие учению Церкви — ненаучны.

Тем самым религия в конечном счете признавала за наукой право верификации, обоснования или опровержения своего учения — шаг весьма рискованный, приводивший в качестве ближайшего следствия к тому, что служители Церкви «в прельщении гордого ума» снимали с себя духовный сан<sup>5</sup>.

И отнюдь не в прямолинейном атеизме была главная опасность для Церкви. «Атеисты, — отмечал Анатолий Франс, — не страшны духовенству. Они не могут воздвигнуть Церкви против Церкви, они и не помышляют об этом. Среди высшего духовенства и князей Церкви всегда были атеисты, и многие из них оказали огромные услуги папству. А вот те, кто не подчиняется безоговорочно церковной дисциплине и хоть в чем-нибудь отступает от устоев, кто одной вере противопоставляет другую, общепринятым правилам и обрядам — другие правила и обряды, тот нарушитель порядка, тот опасен, его надо изъять»<sup>6</sup>.

Именно поэтому столь опасными казались реформаторские усилия Льва Толстого; именно потому не менее опасными были и любые попытки «научного» обоснования религии: «с Богом, — по словам Ф. Энгельса, — никто не обращается хуже, чем верующие в него естествоиспытатели»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Правда, даже защитники этой позиции вынуждены были признать, что *русская* наука пропитана «сознанием взаимоисключающей противоположности религии и прогресса» (*Светлов П. Я. Религия и наука. СПб., б. г. С. 54*).

<sup>5</sup> См., например, признания бывшего священника А. Осипова, который, по его словам, «годами вел борьбу за примирение науки и религии» (*Осипов А. А. Путь к духовной свободе. М., 1960. С. 81*), но постепенно убеждался в бесплодности своего занятия.

<sup>6</sup> *Франс А. На белом камне // Франс А. Собрание сочинений. Т. 5. М., 1957. С. 59.*

<sup>7</sup> *Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 514.*

\* \* \*

О самых ранних попытках К. Э. Циолковского постичь смысл христианского вероучения можно составить представление по следующим словам из предисловия к работе «Евангелие от Матфея с комментариями»: «Я помню, с каким трудом юношей я переваривал Евангелие. Эту трудность я желал бы теперь устранить»<sup>8</sup>.

Каким путем он собирался достичь своей цели — об этом речь впереди. Сейчас же важно отметить, что уже в годы учения тексты Священного Писания и их традиционное объяснение вызвали у Циолковского известную неудовлетворенность и даже раздражение. Это, по-видимому, и побудило его

обращаться к таким «неканоническим» интерпретациям христианства, какие в пору его молодости были представлены работами Ренана, Штрауса и Толстого. Иными словами, уже в ранний период своего творчества Циолковский, очевидно, был склонен отрицать божественное происхождение Иисуса Христа, чудеса, таинства и т. д. Судить об этом, правда, мы можем только на основании косвенных данных — двух вариантов «[Молитвы]»<sup>9</sup>.

Уже само название наброска — «Разъяснение молитвы Господней и выражение ее живыми (!) словами»<sup>10</sup> — дает известное представление о характере умонастроения Циолковского: канонические слова молитвы для него «мертвы», мертвы и выражаемые ими понятия о Боге-Отце, Боге-Сыне и т. д. Отсюда — попытка их, пока еще довольно осторожного, переосмысления. Есть тут также и штрих,

<sup>8</sup> *Циолковский К. Э.* Евангелие от Матфея с комментариями, 6 июня 1918 г. — 18 июня 1919 г. // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 383. Л. 109.

<sup>9</sup> *Циолковский К. Э.* [Молитва] 14 мая 1887 г. // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 369; *Циолковский К. Э.* Разъяснение молитвы господней и выражение ее живыми словами (18 июня 1898 г.) // Там же. Ед. хр. 371.

<sup>10</sup> Это произведение, написанное 18 июня 1898 г., представляет собой слегка переработанный вариант «[Молитвы]», датированной 14 мая 1887 г.



максимально сближающий позицию Циолковского с толстовской. Молитва эта (пока!) «о царствии небесном, которое наступит вследствие покорности Богу»<sup>11</sup>. Здесь веет духом «непротивления»... Позднее именно в этом пункте взгляды Циолковского будут особенно явно противостоять точке зрения Толстого.

В 1898 г. Циолковский пишет свою первую философскую работу — «Научные основания религии»<sup>12</sup>. Достаточно вдуматься в ее название, чтобы понять: в самой постановке задачи содержится утверждение непреложной веры в науку (понимаемую как эксперимент и логический вывод) и отрицание самодостаточности всякой иной веры, а потому и различие между подобным «оправданием» религии и тем, которое дает ей марксизм<sup>13</sup>, оказывается лишь различием в способах критики — изнутри и извне. Памятуя приведенные выше высказывания Ф. Энгельса и А. Франса, можно с уверенностью сказать, что в конце XIX в. немалая опасность для религии пришла со стороны науки — не той, разумеется, которая критиковала Священное Писание с позиций истории, археологии или астрономии, а той, которая с «научных» позиций пыталась «оправдать» истины веры.

Именно этим путем шел К. Э. Циолковский<sup>14</sup>, вплоть до «Мыслей безбожника» (1932) не противопоставлявший

<sup>11</sup> Циолковский К. Э. [Молитва] 14 мая 1887 г. // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 369. Л. 2.

<sup>12</sup> Циолковский К. Э. Научные основания религии (20 дек. 1898 г.) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 370.

<sup>13</sup> По Энгельсу, «каждая данная ступень развития познания и общественных отношений оправдывается ею [диалектической философией. — Н. Г.] для своего времени и своих условий (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. С. 276).

<sup>14</sup> А также другой пионер освоения космоса Г. Гансвиндт (см.: *Gansvindt H. Das jüngste Gericht. Schöneberg, 1899*), философские взгляды которого поразительно близки идеям Циолковского (см.: *Гаврюшин Н. К. Гансвиндт и Циолковский (сравнительный анализ философских*

полностью своих взглядов христианской доктрине, а пытавшийся как бы внести новое, «научное» содержание в ее старые формы, но неизбежно при этом попиравший и последние.

Работа «Научные основания религии» положила начало и задала тон деятельности Циолковского в данном направлении. Она начинается заверениями о лояльности по отношению к учению Церкви, констатацией известных расхождений между истинами веры и истинами науки, попытку «согласовать» которые и хочет предпринять мыслитель<sup>15</sup>.

Смысл этой попытки сводится к тому, что Циолковский интерпретирует учение Христа как один из первых набросков им самим якобы впервые ясно сформулированной теории атомистического панпсихизма<sup>16</sup>. Иными словами, он пытается представить Галилейского учителя механистическим материалистом! Отдавая, однако, себе отчет в том, что христианство гораздо ближе к платонической традиции, Циолковский вводит в свою систему взглядов понятие «причины космоса», или «Первопричины», намереваясь

---

идей) // Из истории авиации и космонавтики. Вып. 25. М., 1975. С. 39–50) и ряд других ученых конца прошлого века.

<sup>15</sup> «Учение Христа во многих людях возбуждает глубочайшее благоговение веру. К числу таких людей принадлежу и я»; «Я много и неустанно размышлял над вопросами веры в связи с научными фактами и нашел в своем разуме многое, подтверждающее основы веры. Многое в ней осталось для меня неясным, многие вопросы совсем не решены. Но так как разумная вера имеет великую силу и оказывается довольно близка к учению Христа, то я не думаю, чтобы изложение ее оказалось вредным для общества. Пускай существуют 2 веры: одна чистое христианское учение без натяжек и умствования, другая — научная, ограниченная, неполная. Может быть, наступит время, когда обе сойдутся в одно» (Циолковский К. Э. Научные основания религии Л. 2, 3 об. — 4).

<sup>16</sup> См.: Гаврюшин Н. К. Циолковский и атомистика // Труды VII Чтений К. Э. Циолковского. Секция [1]. М., 1973. С. 36–50. — «По МОНИЗМУ Циолковского нет ничего, кроме совершенной жизни. Иисус это постигал» (Циолковский К. Э. Галилейский плотник (Сущность евангельских преданий), 1924 г. // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 438. Л. 9).

через него связать механистический детерминизм с платоновской теорией идей (и христианским учением о Боге-Отце). С достаточной определенностью этот взгляд выражен в «Этике» и в других работах<sup>17</sup>.

При последовательном развитии подобная установка не могла не привести в конце концов, в момент изменения политической конъюнктуры, к «Мыслям безбожника», ибо была она по существу не чем иным, как критикой христианства с позиций механистического материализма, хотя и не во всем последовательного.

Однако прежде чем появились названные «Мысли», Циолковский создал целую серию работ, которые как по названиям, так и по общему настрою настолько напоминают аналогичные штудии Л. Н. Толстого, вызвавшие гневное осуждение Синода, что параллельное рассмотрение ключевых позиций обоих мыслителей представляется весьма почетным.

1. К. Э. Циолковский и Л. Н. Толстой в равной мере считают необходимым дать новое изложение Евангелий. К этому их равно побуждают следующие обстоятельства:

А) язык Священного Писания темен, непонятен народу; тексты веками искажались многочисленными переводчиками и переписчиками;

Б) Евангелия содержат массу противоречивых и непонятных мест, служат источником распространения суеверных представлений;

В) вследствие этого первоначальное учение Христа искажено и нуждается в новом разъяснении.

---

<sup>17</sup> Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности, 1902–1903 гг. // Там же. Ед. хр. 372. Л. 10; Циолковский К. Э. Эволюция представлений о божестве, 31 окт. 1918 г. // Там же. Ед. хр. 389. Л. 6 об.; Циолковский К. Э. Первопричина, 1918 г. // Там же. Ед. хр. 393; См. также: Гаврюшин Н. К. Историко-философские взгляды К. Э. Циолковского // Труды IX Чтении К. З. Циолковского. Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М., 1975. С. 48–60.

Циолковский выражает свою позицию в следующих словах: «Нельзя считать Новый Завет (как и старый) за абсолютную (т. е. несомненную) истину. Это видно из многочисленных евангельских противоречий, не говоря уже про евангелия апокрифические (отвергнутые)». «Нельзя следовать букве священных книг еще и потому, что в них много мест ненаучных»<sup>18</sup>.

«Теперь христианское учение искажено во многих вероисповеданиях до неузнаваемости, обратилось в соблюдение малопонятных обрядов. Искажение началось с самого начала, с двенадцати его (Христа) учеников и продолжается до сих пор»<sup>19</sup>;

«Несомненно, что и симпатичнейшие книги христиан содержат противоречия, несовершенства и невозможности. Такова библия, т. е. Книги Ветхого Завета. Очевидно, не все там заслуживает доверия; Евангелие тоже можно объяснить и так, и этак»<sup>20</sup>. — Наконец:

«Я буду рад, если христиане хоть немного освободятся от своих религиозных предрассудков и грубых суеверий, в которых, к сожалению, они теперь утопают»<sup>21</sup>.

Соответствующие высказывания Л. Н. Толстого<sup>22</sup> известны достаточно широко, чтобы их здесь воспроизводить.

Принципы подхода к решению этой задачи у Толстого и Циолковского весьма сходны, причем нельзя не отдать должного продуманности программы и такту калужского мыслителя.

<sup>18</sup> Циолковский К. Э. Галилейский плотник. Л. 3–4.

<sup>19</sup> Там же. Л. 26.

<sup>20</sup> Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности. Л. 11.

<sup>21</sup> Циолковский К. Э. Жизнь галилейского учителя (Христа) по описанию ученика его Ивана, 1919 г. // Там же. Ед. хр. 401. Л. 2.

<sup>22</sup> Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // ПСС. Т. 24. М., 1957; Толстой Л. Н. Исследование догматического богословия // ПСС. Т. 23. М., 1957; Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас // ПСС. Т. 23. М., 1957.

«Надо знать, — писал он, — в каких суевериях утопают люди, и в особенности же русские люди. Хорошо если они хоть немного подвинутся вперед, оставят хоть часть своих заблуждений. Надо уметь подойти к каждому. Резкая перемена взглядов невозможна или представляет исключение. Как масса приобретает скорость постепенно, так и человек может только медленно и немного изменить свои убеждения. Для каждого нужна особая умственная пища в зависимости от степени его развития, природного ума, характера и качества знаний. Имею в виду хотя бы религию, ну хоть христианскую. Первый шаг состоит в том, чтобы изложить Новый завет хорошим литературным языком, не претендуя на критику. Уже тогда, при чтении его, часть суеверий отпадет у всякого чтеца<sup>23</sup>. Составится совсем новый, более светлый взгляд на личность Иисуса. Второй шаг: в пояснениях. Исчезнут суеверия, евангельские наслоения переписчиков и фантазеров. Третий шаг — показать естественность Иисуса. Он окажется просто гениальным мыслителем, человеком редких качеств... С этой точки зрения, я думаю, мои труды, подобные «Оценке галилейского учителя»<sup>24</sup>, полезны, нужны и должны всячески поощряться»<sup>25</sup>.

Как явствует уже из вышеприведенной цитаты, К. Э. Циолковский, как и Л. Н. Толстой, отрицает божественное

---

<sup>23</sup> «Всего бы лучше, — писал он в другой работе, — изложить и издать евангелия и послания простым житейским языком с пояснениями. Тогда читатель сам сделал бы отсюда различные выводы и отрешился бы от многих заблуждений» (*Циолковский К. Э. Галилейский плотник. Л. 3*). Циолковский, наверное, догадывался, что в языке *почти вся* суть дела, что *перевод* дает лишь иллюзию адекватности, заставляя говорить и мыслить *по-иному*. «Житейским» или «хорошим литературным» языком *Священное Писание* изложить нельзя, не умаляя его священности.

<sup>24</sup> «Оценка галилейского учителя Иисуса» (1926 г. Ед. хр. 443) и «Галилейский плотник» отличаются лишь по названию.

<sup>25</sup> *Циолковский К. Э. Основы объединения человечества. К понятию о христианском Боге, и др.*: июнь—октябрь 1928 г. // Там же. Ед. хр. 456. Л. 7 об. — 9 об.

происхождение Иисуса Христа, а с ним — и миф о непорочном зачатии. Больше того, он даже допускает возможность, что Христа не было вообще<sup>26</sup>.

«Не было Христа, — пишет он, — каким его воображают себе католики, православные и даже большинство христиан, но был все же какой-то (!) человек. Допустим даже, что Христа совсем не было. Однако был рассказ о нем, был идеал, который 2000 лет служил образцом наиболее культурной третьей доли всего человечества. И в таком случае полезно показать, насколько этот воображаемый человек заслуживает внимания, в чем его суть, в чем сила и насколько он в своей философии близок к истине»<sup>27</sup>.

Интересно текстуально сопоставить изложение Л. Н. Толстым и К. Э. Циолковским истории непорочного зачатия и рождения Иисуса Христа — сходство и различие их позиций выявятся таким образом наиболее четко.

Л. Н. Толстой: (1) «Рождение Иисуса Христа так было: когда выдана была его мать Иосифу, прежде чем им сойтись, оказалась она беременна. Иосиф, муж ее, был праведен: не хотел ее уличить и задумал без огласки отпустить ее. Но когда он подумал это, ему приснилось, что посланный от Бога явился ему и сказал, не бойся принять Марию, жену твою, потому что то, что родится от нее, родится от духа святого»<sup>28</sup>.

К. Э. Циолковский: (1) «Марию, мать Иисуса, выдали за Иосифа. Не успели они еще сойтись по супружески, как Мария оказалась беременной. Добрый Иосиф думал уже мирно, без огласки, от нее отделаться. Но явился

<sup>26</sup> Подобный гиперкритицизм начала века окончательно отвергнут современной наукой (см., напр.: *Кубланов М. М. Возникновение христианства*. М., 1975. С. 169).

<sup>27</sup> *Циолковский К. Э. Галилейский плотник*. Л. 3.

<sup>28</sup> *Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // ПСС*. Т. 24. М., 1957. С. 47.

ему во сне Ангел и советует не оставлять Марию, так как ей суждено родить спасителя мира»<sup>29</sup>.

Л. Н. Толстой: (2) «Рождение Иисуса Христа вот как было: мать его Мария была обручена Иосифу, но прежде чем они стали жить, как муж с женою, оказалась Мария брюхата. Иосиф же был человек добрый и не хотел её осрамить» (сновидение вообще опускается)<sup>30</sup>.

К. Э. Циолковский: (2) «Буквально же его (Христа) рождение било чисто человеческое, как о том повествует одно из апокрифических евангелий. Он родился от союза между Мариею и римским офицером Пандорю. Конечно, это только предание, столь же сомнительное, как и другие повествования о Христе, но очень интересное. Хочется верить ему. Действительно, Иисус соединял в себе поразительное мужество римского предводителя с глубокою вдумчивостью еврея»<sup>31</sup>.

Два первых из сопоставляемых отрывков — переложение Евангелия «близко к тексту». Два вторых — отражение собственной позиции мыслителей. Нетрудно заметить, что переложение Циолковского отличается несколько большей стилистической свободой, он стремится приблизиться к разговорному языку; Толстой же дает свой перевод. Излагая собственную позицию, Толстой сразу же опускается до вульгаризма («брюхата»), не оставляя сомнений в резко отрицательном отношении к идее непорочного зачатия. Циолковский, по существу разделяя этот взгляд, неизме-

<sup>29</sup> Циолковский К. Э. Евангелие от Матвея с комментариями (6 июня 1918 г. — 18 июня 1919 г.) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 383. Л. 109.

<sup>30</sup> Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий. С. 8.

<sup>31</sup> Циолковский К. Э. Жизнь галилейского учителя. Л. 4. — В другой, компилятивной работе, долженствовавшей, вероятно, показать влияние природной среды на формирование личности Иисуса (à la Renan) Циолковский восклицает: «Вот как близко жил Христос от Римской культуры!» (Циолковский К. Э. Палестина — родина Великого учителя. 1919 г. // Там же. Ед. хр. 404. Л. 28).

римо более тактичен и глубокомыслен, ибо его интересует *происхождение* душевных качеств Иисуса и *смысл* идеи непорочного зачатия. — Дальнейший анализ подтверждает эту мысль.

Если для Толстого идея непорочного зачатия — просто бессмыслица, а (земное) происхождение Христа не представляет никакого интереса (лишь постигнув истину, он стал Сыном Божиим) — позиция «здравого смысла», взлелеянного рационалистами XVIII в.<sup>32</sup>, то для Циолковского, выражающего точку зрения ученого начала XX в., или, точнее, диалектики «ученого незнания», весьма для него характерной, и непорочное зачатие, и (земное) происхождение Христа представляют известный интерес.

«Девственность Марии, матери Иисуса. Это есть мечта о будущей женщине, которая будет давать детей, но не будет подвержена животным страстям»<sup>33</sup>, — пишет Циолковский, переходя затем к мыслям о партеногенезе и половом отборе: искусственное («бесстрастное») оплодотворение будет, по его мнению, «непрерывно улучшать человеческие расы»<sup>34</sup>. Отнюдь не во внешней связи с этими словами находится приведенная выше гипотеза о происхождении Христа — теория наследственности и, в меньшей мере, этническая психология находились в поле зрения ученого.

3. Толстой и Циолковский равно отрицают евангельские чудеса, но первый считает их просто выдумкой Луки<sup>35</sup>, калужский же мыслитель ищет более тонких объяснений. В целом Циолковский считает чудеса мечтаниями че-

<sup>32</sup> «Крайний рационализм гр. Толстого» в вопросах веры отмечался одним из критиков позиции писателя. См.: Гусев А. Ф. О сущности религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого. Казань, 1900. С. 35.

<sup>33</sup> Циолковский К. Э. Галилейский плотник. Л. 5.

<sup>34</sup> Там же. Л. 6.

<sup>35</sup> «Очевидно, что чудеса писались Лукою, для утверждения в вере, и, вероятно, были люди, утверждавшиеся в вере этим чтением» (Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий // ПСС. Т. 24. М., 1957. С. 17).



ловечества, «которые в настоящее время все более и более осуществляются наукой»<sup>36</sup>, однако во многих случаях он находит для них естественные причины. Любопытно, в частности, как он смотрит на чудо «хождения по водам»: «Возможно, что Христос стоял на мели, а им (т. е. Апостолам. — *Н. Г.*) показалось, что он двигается, так как двигалась лодка и было темно. На мели и волны должны слабеть»<sup>37</sup>. Так же и с «воскрешениями»: «умершие могли быть только в обмороке или в летаргии. Громкий голос учителя только пробуждал их и возвращал им сознание»<sup>38</sup>.

Совершенно своеобразную точку зрения выдвигает Циолковский на чудо о воскрешении Лазаря — последний оказывается режиссером спектакля, в котором участвует и Иисус, принимающий все за чистую монету: «Мы не допускаем воскресение Лазаря за сознательный обман Иисуса, за сговор его с Лазарем. Иисус для этого был чересчур велик. Но Лазарь, его друг, также семья его, были людьми житейскими. Не понимая вполне своего учителя, они были крайне доброжелательны к нему и всеми силами старались помочь ему овладеть вниманием толпы, свергнуть господство язычников (римлян) и установить царство правды. Вот что могло послужить самообманом для Иисуса и окружающих его людей... Нельзя винить Лазаря за его доброжелательство, так же как и других подобных. Их цель была возвысить авторитет божественного учителя, возбудить внимание к нему, поднять его силу. И что же! Они достигли своей цели. Без них, может быть, мы не знали бы Христа, не имели бы горячих его сторонников, любящих его до смерти. Не были бы написаны и евангелия. Слава его не была бы такою, и он не овладел бы миром на его пользу и спасение. Цель была благая, но все мы не оправдываем

<sup>36</sup> Циолковский К. Э. Жизнь галилейского учителя. Л. 2.

<sup>37</sup> Циолковский К. Э. Евангелие от Матвея с комментариями. Л. 145.

<sup>38</sup> Циолковский К. Э. Предание о жизни и учении Христа по Луке (5–21 июля 1920 г.) // Там же. Ед. хр. 405, Л. 55.

лукавство, про которое, вероятно, не знал ни Иисус, ни его ученики».

«Чудеса Иисуса, — продолжает Циолковский, — объясняемые естественным путем — все же замечательны как мечты, которые все более и более осуществляет теперь человечество. Исцеление медициною больных, слепых, хромым, глухих, умирающих, осужденных на смерть, воскрешение обмерших — разве это не начало тех чудес, о которых всегда мечтали люди. Производительность труда усилилась в десятки, сотни и тысячи раз. Разве это не оправдывает со временем слова Иисуса о птицах, которые не пахут и не жнут, а всегда сыты? Победы науки и техники поразительнее великих чудес»<sup>39</sup>. — Так постепенно, ненавязчиво, не вступая в полемику, Циолковский подменяет идеалы христианства совершенно другими, прямо противоположными.

За. Однако изложенным не исчерпываются предлагаемые Циолковским возможности интерпретации чудес. Особо следует остановиться на его диалектике «ученого незнания», которую, несомненно, интересно сопоставить со взглядами на науку Л. Н. Толстого.

Отмеченный выше рационализм писателя в религиозных вопросах некоторыми критиками отождествлялся со сциентизмом, что было уже несправедливо. «Не бессмысленно для автора только то, что подтверждается эмпирически и доказывается математически», — писал об «Исповеди» Н. П. Гиляров-Платонов<sup>40</sup>, допуская при этом явную натяжку: суждения Льва Толстого о науке отличаются такой же резкостью, как и его суждения о религии. «Большая часть того, что называется религией, — писал он, — есть суеверие прошлого; большая часть того, что называется наукой, есть не что иное, как суеверие на-

<sup>39</sup> Циолковский К. Э. Предание о жизни и учении Христа по Луке. Л. 55–56.

<sup>40</sup> Гиляров-Платонов Н. П. Письмо к С. А. Юрьеву об Исповеди гр. Л. Н. Толстого // Гиляров-Платонов Н. П. Сборник сочинений. Т. II. М., 1900. С. 290.

стоящего»<sup>41</sup>. Наука вообще — один из важнейших рычагов поддержания социального неравенства<sup>42</sup>. Отношение Толстого и Циолковского к естественнонаучному материализму — прямо противоположное:

Толстой: Иронизирует над «ученым профессором, который объяснял ему, как теперь уже все душевные свойства сведены к механическим Причинам»<sup>43</sup>.

Циолковский: «Средний человек и сейчас не понимает, что душевные, умственные и физические свойства есть результат устройства тела и мозга»<sup>44</sup>. «Отсюда, — продолжает свою мысль Циолковский, — категорическое отрицание учеными обыденной веры»<sup>45</sup>.

Отрицание чудес Толстым совершается не с позиций науки, а с позиций «здравого смысла», от религии и от науки отстоящего одинаково далеко. Отношение же Циолковского к чудесам строится не только на основе естественнонаучных представлений, но и с учетом диалектики «ученого незнания»:

«Можно ли допустить эти заочные исцеления, воскрешение мертвых и т. п. как бы неестественные вещи. Исцеление больных и изгнание бесов, конечно, можно отчасти объяснить силою внушения, гипнотизма и другими неиз-

---

<sup>41</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 90. М., 1958. С. 37. — «В науку, — пишет он в другом месте, — теперь гораздо больше верующих, чем в церковь (и веру эту еще никто не решался назвать тем, что она есть в действительности, простым и очень грубым суеверием)» (Толстой Л. Н. ПСС. Т. 38. М., 1936. С. 186.)

<sup>42</sup> «Люди властвующего класса хорошо знают, что живы они только до тех пор, пока царствует их ложная наука и скрыта настоящая» (Там же. С. 148).

<sup>43</sup> Там же. С. 424.

<sup>44</sup> Циолковский К. Э. Наука и вера (1917) // ААН. Ф. 555, Оп. 1. Ед. хр. 378. Л. 2.

<sup>45</sup> Там же. Л. 3.

вестными нам силами, но известными этому изумительному полубогу [sic! — Н. Г.]. Могли участвовать и чудесные силы таинственного неба или населяющих его бесчисленных существ, покровительствующих Иисусу. Ведь население небес и его свойства нам абсолютно неизвестны. Узко было бы категорически отрицать это и чваниться наукой, которая только что родилась и время существования которой несомненный ноль в сравнении с бесконечностью... Все же нельзя отказаться и от здравого смысла, от имеющегося знания и разума — иначе придется сойти с ума или совсем обезуметь...»<sup>46</sup>.

«Однако нельзя надеяться и на совершенство, полноту и безупречность наших знаний. Наука существует мгновение и каждую минуту двигается вперед. Можно ли сказать, что она нам даст через тысячи, через миллионы лет. Если довольно и столетия, чтобы перевернуть в ней и в мировоззрении человека все вверх дном, то что же будет через тысячи тысячелетий...»<sup>47</sup>. «Наука момента не представляет

<sup>46</sup> Циолковский К. Э. Наука и вера. Л. 54–55. — Пример доводов «здрoвого смысла» — приведенное выше объяснение чуда о воскрешении Лазаря. Интересен ход рассуждений по поводу воскресения Христа: «Почему не предположить ограниченность наших знаний и не допустить, что неизвестные силы неба и его высших, недоступных нашим чувствам существ, не принимали тут участия? Конечно, это только очаровательная мечта, но мы, по крайней мере, допускаем ее возможность. Мы не забываем, что наша наука существует мгновение, что и в это мгновение она неоднократно меняла свое направление, и она сжигала не раз то, чему поклонялась... Мы помним также, что о существах неба и их жизни мы абсолютно ничего не знаем. Но не следует же отсюда, что этой жизни там нет. Ведь и на каком-нибудь Марсе ничего не знают о жизни на Земле или Венере. Но должна же быть жизнь в эфире, жизнь в бездне мировых пространств и бесконечности времени. Какова она, какова ее сила и свойства — это знает только отец (космос). Итак, возможно, что дело о воскресении и вознесении Христа было не так просто, как склонен принять наш якобы здравый смысл и наука» (Циолковский К. Э. Воскресение галилейского плотника (23 июля 1920 г.) // Там же. Ед. хр. 406. 12).

<sup>47</sup> Циолковский К. Э. Первопричина. Л. 72.

ничего законченного... Необходима некоторая скромность, предполагающая еще целое море неизвестного, плоды этой научной скромности: терпимость, внимательное исследование всех фактов, как бы ни были они невероятны с точки зрения науки момента»<sup>48</sup>.

Подобная скромность и составляет основу того, что Циолковский называет «научной верой» — термин, появившийся у него уже в 1898 г., — и что он противопоставляет «разнузданности воображения» «веры обыденной», т. е. учению Церкви: «Пока наша научная вера так же поневоле узка и ограничена, как и сама наука. Все же научная вера, как она ни слаба, бесконечно выше разнузданности воображения»<sup>49</sup>.

4. К. Э. Циолковский и Л. Н. Толстой отвергают обряды, таинства и вообще весь институт Церкви. По Циолковскому, «обряды суть бесполезные остатки разумных прежде действий»<sup>50</sup>; «Миропомазание есть попытка примитивного лечения и утешения тяжело больного... Конечно, никакого таинства тут нет»: «Елеосвящение есть что-то вроде приготовления лекарства, претендующее на универсальное и волшебное действие». Наконец: «Священство... Какой же теперь смысл в этом учреждении, когда недавно и нашим духовенством командовал оберпрокурор, как солдатами»<sup>51</sup>.

Любопытна в плане психологии языка и мышления следующая деталь — говоря об обряде крещения, Толстой и Циолковский предпочитают использовать глагол *купать*:

Толстой: «Валтіζω — купаю, омываю. Я предпочитаю народное выражение «купать» слову «крестить», потому что «крещение» получило церковное значение таинства

---

<sup>48</sup> Циолковский К. Э. Основы объединения человечества. Л. 18—18 об.: ср.: Циолковский К. Э. Этика, или естественные основы нравственности. Л. 11.

<sup>49</sup> Циолковский К. Э. Галилейский плотник Л. 12.

<sup>50</sup> Там же. Л. 21.

<sup>51</sup> Там же. Л. 28.

и не выражает самого действия, выражаемого глаголом βαπτίζω»<sup>52</sup>.

Циолковский: «Крещение (купанье). Омовение, особенно с мылом, вообще полезно. Также и для ребенка. Для новорожденного оно необходимо. Мойтесь сами и мойте ребят, но не придавайте таинственного смысла этому действию»<sup>53</sup>.

\* \* \*

Несмотря на многочисленные совпадения в деталях, в целом мировоззренческие позиции Толстого и Циолковского принципиально отличались по ключевым вопросам, причем именно в них обнаруживается неизмеримо большая враждебность христианству у К. Э. Циолковского.

Толстой — морализатор и антисциентист, Циолковский — мистик и технократ. Основной пафос мысли у обоих — устранение имеющихся в мире страданий. Пути решения этой задачи в корне противоположны. Толстым данная оппозиция выражена предельно четко:

«Противоположность этого («языческого и лжехристианского». — *Н. Г.*) непонимания с христианским состоит преимущественно в том, что по этому пониманию человек есть хозяин своей жизни и может и должен пользоваться наилучшим образом для себя и для себе подобных теми благами, которые даны ему. Все препятствия к осуществлению этого блага — личного ли, общественно-государственного ли, блага ли всего человечества — должны быть устранены внешними усилиями человека: государственным устройством — деспотическим, конституционным, республиканским или коммунистическим, наукой, искусством в обширном смысле. <...> По христианскому же пониманию человек не есть хозяин своей жизни и не может распоряжаться ею, и цель его не может состоять в своем личном благе или в благе семьи, общества, человечества, тем более

<sup>52</sup> Толстой Л. Н. Соединение и перевод четырех евангелий. С. 52.

<sup>53</sup> Циолковский К. Э. Галилейский плотник. Л. 28–29.

что приобретение этого блага не в его власти. По христианскому учению человек не принадлежит себе, а той силе, которая послала его в мир, и потому для достижения высшего блага не может ставить свою личную (или общественную) цель, а должен стремиться к достижению той цели, которую поставила себе та сила, которая послала его в мир»<sup>54</sup>.

Путь к достижению этой цели — в нравственном самосовершенствовании и непротивлении злу насилием. — Путь, для Циолковского принципиально неприемлемый.

В 1920 г. Калужский мечтатель пишет антитолстовскую статью «Непротивление»<sup>55</sup>. Смысл ее: непротивление гибельно, необходимо активное, сознательное вмешательство в жизнь, в частности, безболезненное уничтожение «вредных» бактерий, насекомых, животных; поскольку же нравственные качества личности находятся в зависимости от устройства тела и мозга, т. е. от наследственных факторов, необходима строгая регламентация деторождения. Осуществление данной программы возможно лишь в рамках общепланетного тоталитарного государства, деталям создания которого Циолковский посвятил целую серию социально-утопических произведений.

Этот комплекс идей, переходящий у Циолковского из одного сочинения в другое, со всей очевидностью противоположен христианскому миропониманию — но именно его хочет утвердить ученый в качестве идейной основы христианской религии! Все евангельские образы и идеи, начиная с непорочного зачатия и кончая геенной огненной, служат Циолковскому для обоснования евгенической теории и необходимости управления биосферой<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас // ПСС. Т. 23. М., 1957. С. 329–330.

<sup>55</sup> Циолковский К. Э. Непротивление (1920) // ААН. Ф. 555. Оп. 1. Ед. хр. 416.

<sup>56</sup> Ближайшие идеологические следствия подобного хода мысли можно проследить на примере Г. Динглера: *Dingler H. Von der Tierseele zur Menschenseele*. 2 Aufl. Leipzig, 1942. S. 361–398.

«Например, — пишет он, — под огнем неугасимым можно подразумевать непрерывное уничтожение преступных и необщественных элементов, так как род их естественно или искусственно прекращается. А в будущем «огонь вечный» есть только строгий подбор, лишаящий такие элементы возможности размножаться»<sup>57</sup>.

Мировоззренческая эволюция Циолковского (если здесь вообще уместно говорить об *эволюции*) в значительной мере определялась воздействием вульгарного материализма Л. Бюхнера, эволюционной теории Ч. Дарвина и философии Н. Ф. Федорова. Дарвин, которого многие апологеты христианства в России и за рубежом считали одним из первых врагов<sup>58</sup>, в письме к Эвелингу открыто признавался в антихристианской тенденции своих работ и называл своего ученика Геккеля «агентом евангелия дьявола»<sup>59</sup>; концепция Н. Ф. Федорова, доказывавшего необходимость полного пересоздания космоса, представителями различных идеологий сближается с марксизмом<sup>60</sup>.

Поэтому появление «Мыслей безбожника», в которых *по существу* позиция Циолковского осталась неизменной, а получила лишь новое, открытое выражение, было закономерным итогом творческой эволюции мыслителя. Материализм, или уж во всяком случае, *пантеизм* Циолковского выступает здесь в недвусмысленной и законченной форме:

<sup>57</sup> Циолковский К. Э. Наука и вера. Л. 11.

<sup>58</sup> «Дарвин и гр. Л. Толстой выступили против учения Христа», — констатировал, например, А. Тихомиров (*Тихомиров А. Л.* Самообман в науке и искусстве. М., 1914. С. 9).

<sup>59</sup> Дарвин Ч. Избранные письма. М., 1950. С. 275; *Гайсинович А. Е.* Новые данные о письмах Дарвина Марксу // *Природа*. 1977. № 2. С. 92–94; *Некрасов А. Д.* Борьба за дарвинизм. М.; Л., 1937. С. 54; *Веденов М. Ф.* Борьба Э. Геккеля за материализм в биологии. М., 1962.

<sup>60</sup> *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 367; *Львов В. Л.* Загадочный старик // *Нева*. 1974. № 5.



«Нет бога-творца, но есть космос, производящий солнца, планеты и живых существ.

— Нет сынов божиих, но есть зрелые и потому разумные сыны космоса.

— Нет духа истины, но есть правда, исходящая из зрелых и совершенных сынов космоса.

— Нет личных богов, но есть избранные правители: планет, солнечных систем, звездных групп, млечных путей, эфирных островов и всего космоса...»<sup>61</sup>.

Критика христианства К. Э. Циолковским — весьма своеобразное явление в истории русской и мировой антирелигиозной мысли. Хотя она не была во всем последовательной и зачастую сознательной (намерения Циолковского мы не можем обсуждать, ибо — *Hell is paved with good intentions*), в сравнении с ней даже осужденные Синодом произведения Льва Толстого представляются довольно прямолинейными.

1975

---

<sup>61</sup> Циолковский К. Э. Ничего нет. Мысли безбожника (21 апреля 1932 г.) // ААН. Ф. 555. Оп.1. Ед.хр. 482. Л. 1а—4.

---

## Критика космизма Н. Н. Страховым

«Животному нет дела до звезд; человеку же до всего есть дело. Целое мироздание устремляет на него свои лучи, и вот он летит мыслью к Сириусу, разбирает млечный путь, следует за движениями звезд. Как сильно действуют они на него! Прошли времена астрологии, когда звезды управляли человеческой жизнью, но очевидно и теперь он не вышел из-под их влияния. Не из-за них ли проводятся без сна ночи, пишутся томы, производятся глубокие вычисления? Неотразимый обаятельный интерес внушают к себе звезды, и невольно покоряется ему человек».

*Н. Н. Страхов*<sup>1</sup>

**И**зучение философских взглядов пионеров космонавтики и вообще мировоззренческих предпосылок идеи освоения космоса неизбежно будет односторонним и неполным, если из сферы рассмотрения окажутся исключенными порой весьма аргументированные и последовательные выступления *против* этой идеи и ее мировоззренческих основ. Поучительным примером такого выступления может послужить книга русского философа Николая Николаевича Страхова (1828–1896) «Мир как целое» (1872), объединившая его статьи конца 1850–1860-х годов.

---

<sup>1</sup> *Страхов Н. Н.* Мир как целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872. С. 162.

Безусловным достижением критического опыта Н. Н. Страхова является то, что ему удалось выявить в истории естественнонаучной и философской мысли существенные черты мировоззрения, получившего позднее название «космизма», и дать их развернутую критику — на несколько десятилетий раньше, чем успели в той или иной степени оформиться произведения большинства теоретиков этого направления — К. Э. Циолковского, Г. Гансвиндта, Н. Ф. Федорова, А. В. Сухово-Кобылина и др.

Загадка такой «предвосхищающей критики» разрешается, по-видимому, словами самого Страхова, считавшего, что «история наук... есть история путей, по который идет ум человеческий, и изучая ее, мы изучаем вместе и основные приемы ума»<sup>2</sup>. Обращение к истории представлений о внеземных цивилизациях и космических полетах (на примере сочинений Х. Гюйгенса, Фонтенелля, Вольтера и др.) является одним из ведущих критических приемов предпринятого Страховым исследования. Однако своему *историческому* анализу Страхов предпослал *логическое* обоснование выбора двух центральных, по его мнению, мировоззренческих проблем: вопроса *об иерархии форм разумной жизни* (о «жителях планет») и вопроса *о сущности и строении вещества* (атомистическая теория):

«Когда мы рассуждаем *о природе вообще*, о мироздании, взятом в его целостности, то для этого вопроса нельзя выбрать формы яснее и резче, как вопрос *о жителях планет*, вопрос, известный в мировой литературе под именем вопроса *о множестве миров*. Сюда все войдет: взгляд на устройство мира, на связь и подчинение его частей, взгляд на жизнь, на иерархию и распределение ее различных форм, и, наконец, вопрос о центральном положении, занимаемом человеком в природе.

Точно так, когда мы рассуждаем *о сущности вещей*, о глущайшей причине явлений, то ни для какой сущности

<sup>2</sup> Там же. С. 322.

нельзя найти такого олицетворения, такого наглядного представления, как для сущности вещества, обыкновенно воображаемой в виде *атомов*; таким образом, анализ атомистической теории представляет в самой ясной форме анализ философского движения мысли в вопросе о сущности»<sup>3</sup>.

В процессе дальнейшего исследования Страхов пришел к мысли о логической связи этих вопросов, обнаружив, что *в основе гипотез о «жителях планет» лежит представление о мироздании как сфере свободной комбинаций атомов в бесконечном однородном пространстве и времени.*

Сочинения О. Бланки, Г. Гансвиндта, К. Э. Циолковского полностью подтвердили этот тезис.

По мнению О. Бланки, 64 (известных к тому времени) элемента, которые «дойдут, вероятно, до сотни»<sup>4</sup>, образуют своей игрой все многообразие мироздания; поэтому «природа каждое свое творение создает в миллиардах экземпляров»<sup>5</sup>; существует «земля-близнец, воспроизводящая абсолютно точно все, что есть на земле»<sup>6</sup>, «все, что могло быть здесь, происходит где-либо еще»<sup>7</sup>, и вся вселенная есть непрерывное воспроизведение без конца материи и людей, всегда обновленных и всегда тех же самых»<sup>8</sup>.

Основу для своих выводов Бланки видит в спектральном анализе и космогонии Лапласа<sup>9</sup>. На тех же основаниях строит совершенно аналогичную концепцию и Г. Гансвиндт<sup>10</sup>;

<sup>3</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. IV.

<sup>4</sup> *Blanqui A.* L'Eternité par les astres. P., 1872. P.12.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 5.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 55.

<sup>7</sup> *Ibid.* P.57.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 61.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 75.

<sup>10</sup> *Ganswindt G.* Das jungste Gericht... Zweite vermehrte Auflage mit Illustrationen und Gutachten. Schöneberg bei Berlin, Selbstverlag, 1899. S. 11–13; *Гаврюшин Н. К.* Гансвиндт и Циолковский (сравнительный анализ философских идей) // Из истории авиации и космонавтики. Вып. 25. М.: ИИЕТ АН СССР, 1975. С. 43–45.

подобные соображения можно найти и у К. Э. Циолковского, концепция которого, однако, несколько сложнее, поскольку предполагает эволюцию самих атомов.

Верный принципу историзма Страхов, еще не располагавший такого рода свидетельствами, возлагает ответственность за появление изложенного хода мысли именно на Лапласа<sup>11</sup> и вообще на успехи астрономии, доказавшие *однородность* мироздания (и ее счетно-дискретную, в частности, атомистическую, основу)<sup>12</sup>. Неудовлетворительность же этого взгляда, по его мнению, обнаруживается в том, что «воображая бесчисленное множество планет, населенных людьми, мы разрываем мир в пространстве на бесчисленные отдельности; воображая бесконечное повторение циклов жизни, мы разрываем время на бесконечное число частей, не имеющих одна для другой никакого значения»<sup>13</sup>. Теряют смысл и космические путешествия, ибо «если на планетах то же, что на земле — нам и не любопытно и не нужно знакомиться с ними»<sup>14</sup>.

Дальнейшее обоснование эта мысль получает при анализе целого ряда научных и натурфилософских идей, вошедших позднее в качестве составных частей в мировоззрение пионеров космонавтики. Из них в первую очередь должны быть рассмотрены непосредственно относящиеся к освоению космоса.

<sup>11</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. 180–185.

<sup>12</sup> Там же. С. 202–203.

<sup>13</sup> Там же. С. 256.

<sup>14</sup> Там же. С. 257. — Справедливость требует отметить, что к такому же выводу пришел и один из адептов космизма О. Бланки («нет необходимости покидать землю, чтобы смотреть на это разнообразие почти без границ» — *Blanqui*. Op. cit. P. 11), глубоко ощущавший пессимизм («прогресса нет!» — *Ibid*. P. 74) и безысходность своей концепции. — «По-существу, она меланхолична, эта вечность человека в звездах, и еще более печальна эта последовательность миров-близнецов в непреодолимых барьерах пространства» (*Ibid*. P. 75); по-видимому, лишь совершенно иное мироощущение и известное равнодушие к логическим доводам позволяли Гансвиндту и Циолковскому обосновывать свое научно-техническое творчество именно такой философской концепцией.

Необходимость освоения космического пространства в связи с возможным ростом населения Земли, на которую указывали К. Э. Циолковский, а до него — В. Ф. Одоевский<sup>15</sup>, представляется Страхову сомнительной: человеческое общество, с его точки зрения, есть саморегулирующаяся система, когда будет достигнута численность населения в три-четыре миллиарда, число рождающихся и умирающих уравниваются<sup>16</sup>.

Не менее сомнительны и проекты сообщений обитателям планет о наличии на земле разумной жизни: «Какой-то ученый, и едва ли не немецкий, предлагал какому-то правительству, и едва ли не русскому, где-нибудь на больших пространствах изобразить яркими огнями какой-нибудь геометрический чертеж, например чертеж пифагоровой теоремы» — но ведь отнюдь не очевидно, что «чертеж пифагоровой теоремы указывает на самую теорему»<sup>17</sup>.

Вообще, с историко-социологической точки зрения, представления о жителях планет тесно связаны с легендами о «золотом веке» и утопическими мечтаниями, поскольку человек «расположен верить», что сущность его нравственной жизни может проявиться в несравненно лучших формах, чем она является на земле. «Вот где заключается главный корень нашего желания населять планеты»<sup>18</sup>.

Рассуждения об обитателях иных миров в принципе бесплодны и только отвлекают нас от решения насущных земных проблем:

«К чему рассуждать о существах, о которых мы не можем иметь точных сведений, с которыми не можем войти ни в какие сношения и от которых ни в каком случае нам

<sup>15</sup> *Одоевский В. Ф.* 4338-й год. Петербургские письма. М., 1926; *Циолковский К. Э.* Будущее Земли и человечества. Калуга, 1928. С. 23–24,

<sup>16</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. 182–183.

<sup>17</sup> Там же. С. 197–198. — Срв.: *Циолковский К. Э.* Может ли когда-нибудь Земля заявить жителям других планет о существовании на ней разумных существ // Калужский вестник. № 68. 26 ноября 1896 г.

<sup>18</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. 207.

не может быть ни тепло, ни холодно? Не лучше ли обратить все внимание на наши обстоятельства здесь на земле, о которых мы и без того часто рассуждаем мало и плохо?»<sup>19</sup>.

Поскольку представления о «жителях планет» исторически и логически тесно связаны с критикой антропоцентризма, Страхов обращается к анализу оснований этой критики. Их видит он, во-первых, в метафизической интерпретации астрономических открытий. «Человек должен вообразить себе, что он окружен бесчисленными мирадами миров, простирающимися в бесконечность, где живут, мыслят и действуют существа бесконечно-разнообразные, которых совершенство может несравненно превышать всякое человеческое совершенство. Вот что открыла астрономия, вот ее величайшее благодеяние»<sup>20</sup>.

Во-вторых, он усматривает их в стремлении «унизить человека, которое «принадлежит уже с давнего времени к самым распространенным человеческим стремлениям»<sup>21</sup>.

Основная же ошибка критиков антропоцентризма в том, что «величину земли они измеряют бесконечностью пространства, время нашей жизни — бесконечностью вечности. Точно так же число наших чувств они сравнивают с числом чувств Микромегаса, наши путешествия с его прогулкой по млечному пути.....Нашу силу мы сравниваем с *силою вообще* и говорим: как слаб человек! Нашу любовь, действительное чувство, мы сравниваем с *любовью вообще*, и говорим: как ничтожна человеческая любовь! Очевидно, при этом мы завидуем совершенно воображаемому предметам»<sup>22</sup>.

К этой же категории относятся представления о бесконечной иерархии форм разумной жизни и о бесконечном совершенствовании человека, столь важные для доктрины

<sup>19</sup> Там же. С. 177.

<sup>20</sup> Там же. С. 184–185.

<sup>21</sup> Там же. С. 242.

<sup>22</sup> Там же. С. 243–244.

космизма:<sup>23</sup> «Принимать бесконечный прогресс невозможно; бесконечное путешествие без достижения цели совершенно равняется бесконечному кружению, или стоянию на одном месте»<sup>24</sup>. «Понятие о *бесконечном совершенствовании* невозможно, то есть оно включает в самом себе непримиримое противоречие»: ведь если совершенство недостижимо, то «каждая степень к нему *равно далека* от цели; следовательно, разница между степенями не существует»<sup>25</sup>.

Влияние эволюционной теории Дарвина на натурфилософскую мысль способствовало появлению концепций, по которым ближайшим изменением в бесконечном органическом развитии человека должно быть *появление крыльев*. С особенной настойчивостью этот взгляд развивал в конце 1890-х гг. А. В. Сухово-Кобылин<sup>26</sup>, но и в середине века подобные идеи уже высказывались, и Страхов ведет с ними энергичную полемику:

«Помню, в одном многолюдном ученом заседании зашла речь о том, что, может быть, после нашей геологической эпохи, после нового переворота явятся на земле существа более совершенные, чем люди. Один из членов собрания отвергал возможность такого события, но другой, весьма известный профессор и притом профессор зоологии утверждал, что это легко может быть»<sup>27</sup>.

Но, возражает Страхов, чтобы летать, человек должен пожертвовать руками, которые соответствуют крыльям птиц<sup>28</sup>, и объемом мозга, ибо «по законам механики, чтобы полет имел легкость и свободу, голова не должна иметь значительной величины»<sup>29</sup>, иными словами, человек про-

<sup>23</sup> Срв.: *Фаддеев Е. Т.* Идея бессмертия человечества у К. Э. Циолковского // *Философские науки*. 1975. № 2. С. 58–66.

<sup>24</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. 255.

<sup>25</sup> Там же. С. 125.

<sup>26</sup> *Сухово-Кобылин А. В.* *Философия летания* // РГАЛИ. Ф. 438. Оп. 1. Д. 157.

<sup>27</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. 189–190.

<sup>28</sup> Там же. С. 190.

<sup>29</sup> Там же. С. 118.



сто должен *стать* птицей. Однако и полету птиц мы завидуем напрасно: «сила движений, их свобода, их многообразие гораздо важнее, чем скорость»; «нет ни одного животного, которое бы во время передвижения до такой степени свободно владело своим телом, как человек»<sup>30</sup>.

Поэтому вообще напрасно воображать бесконечный ряд существ выше человека (безразлично, статически или динамически), напротив, надо попытаться понять человека как *органический предел*, «который совмещает и сосредоточивает в себе весь смысл, все содержание того, чему он служит пределом»<sup>31</sup>. Поняв это, мы уразумеем и то, что космос явлен весь в каждой своей части, «что величие целого мироздания отражается в земле, что в ней вполне выразилась сущность мира»<sup>32</sup>.

В таком случае, должна принципиально измениться установка нашего мышления и нашей деятельности: «вместо того, чтобы путешествовать на планеты, вникнем внимательно в жизнь других людей, — мы откроем в ней новые миры, богатые еще неведомой для нас красотой и силой. Точно также, вместо того, чтобы мечтать о далеких грядущих веках, мы должны благоговейно смотреть в доступное нам будущее»<sup>33</sup>.

От непосредственной критики комплекса «космических» идей Страхов переходит к анализу их основы — теории атомов. Существо его доводов против атомистики как натурфилософской концепции сводится к следующему:

«На чем основывается атомистика? Во-первых, на том, что признает самостоятельность и неизменность вещества; во-вторых, на том, что легко представляет все явления, потому что весь мир является механической игрой атомов. Но из первого ее основания вытекает то, что она противоречит опыту, и свои

<sup>30</sup> Там же. С. 194.

<sup>31</sup> Там же. С. 312.

<sup>32</sup> Там же. С. 205.

<sup>33</sup> Там же. С. 260.

неизменные частицы принуждена сделать невидимыми, неосязаемыми, недостижимыми никаким способом. Из второго ее основания выходит, что она не может объяснить ни одного явления, потому что пустая игра атомов — простое их передвижение — не представляет никакой возможности вполне исчерпать даже самое простое явление»<sup>34</sup>.

Претензии атомизма на монистичность<sup>35</sup> неосновательны, ибо «всегда сверх атомов требуется еще присутствие сил»<sup>36</sup>. Атомизм и вообще естественнонаучный наивный материализм являют собой форму *представляющего мышления* и потому они не могут осуществлять рефлекссию по поводу своего основания, — априорных категорий пространства и времени: «материализм не знает, что такое пространство и время, и даже не знает, что об этом можно спрашивать, и следовательно мыслить, и следовательно отвечать на вопрос. То же самое должно сказать и о всей области естественных наук»<sup>37</sup>.

Атомизм и эмпиризм вообще непоследовательны и бессознательно догматичны, ибо «абсолютная непроницаемость вещества, или *неизменность пространства*, которое оно занимает, берется физиками не из опыта, а предпосылается опыту»<sup>38</sup>. В то же время Страхов, предвосхищая физические теории XX века, с одной стороны, солидаризуясь с современной ему неевклидовой геометрией, с другой, и наконец, воссоздавая античное представление о космосе, с третьей, решительно утверждает мысль о *неоднородности пространства*:

«*Мир* заключается в пространстве, и, следовательно, части пространства отличаются между собою точно так же, как части мира... То, что сказано о пространстве, можно вполне применить и ко времени; не только мировые явления совершаются *во* времени, но они по самой сущности

<sup>34</sup> Страхов Н. Н. Цит. соч. С. 376.

<sup>35</sup> Срв.: Циолковский К. Э. Монизм вселенной. Калуга, 1931.

<sup>36</sup> Страхов Н. Н. Цит. соч. С. 355.

<sup>37</sup> Там же. С. 409.

<sup>38</sup> Там же. С. 339–340.

своей *временные*; не только время их содержит в себе, но они сами неизбежно содержат в себе время»<sup>39</sup>.

В итоге атомистика должна быть понята как привлекательная своей удивительной простотой *необходимая ступень*, через которую проходит человеческое мышление»<sup>40</sup>. То обстоятельство, что она до сих пор не преодолена, можно объяснить только социальными причинами: «Никогда не будет недостатка в самоучках, которые будут начитать с начала ход человеческого мышления, останутся на этой точке и не пойдут дальше»<sup>41</sup>.

Наряду с критикой атомизма Страхов высказывает несколько полемических замечаний против увлечения математическими методами, характерного для многих естествоиспытателей и для пионеров космонавтики — теоретиков космизма<sup>42</sup>. Математика «есть наука формальная, то есть она не заключает в себе никаких познаний о чей-нибудь

<sup>39</sup> Там же. С. 420–421.

<sup>40</sup> Там же. С. 351, 353, 377.

<sup>41</sup> Там же. С. 380. Более развернутых соображений по социальным истокам атомистики у Страхова, к сожалению, искать бесполезно, но вопрос этот безусловно заслуживает изучения. В качестве предварительного соображения можно обратить внимание на тот факт, что сторонники атомистической теории, как правило, обнаруживают тяготение к уравнилельно-демократическому социальному идеалу (О. Бланки, Г. Гансвиндт, К. Э. Циолковский, Н. А. Морозов и др.), в то время как критики атомизма, сторонники органически-иерархического миропонимания предпочитают монархические формы правления (корреляция этих установок отмечалась в литературе (*Hartmann E. Philosophie des Unbewussten. 2 Aufl. Berlin, 1870. S.469*); точно так же более или менее явному атеизму первых противостоят различные формы религиозности вторых. И без того сложную задачу нахождения социальных корней того и другого типа мысли можно было бы дополнить еще одной проблемой, довольно деликатной уже в своей формулировке; посмотреть на данную оппозицию с точки зрения этнической психологии.

<sup>42</sup> Связь математического познания (и атомистического мировоззрения) с развитием рационализма показана в литературе (*Базилевский М. Влияние монотеизма на развитие знания. Киев, 1883. С. 25 след.*).

действительно существующем, не дает ни малейшей опоры для суждения о действительности»<sup>43</sup>.

Итог реализации исследовательских установок атомистов, космистов и «натуралистов» вообще весьма печален; «мир есть прекрасная гармоническая сфера; изучая его, натуралисты нашли, что он, как будто в оболочке, заключен в пространстве и времени; они сняли эту оболочку и отбросили ее, как пустую шелуху. Точно так же они потом снимают и отбрасывают слой за слоем, воображая, что таким образом могут добраться до глубокого таинственного зерна, По окончании работы — что же оказывается? Зерна нигде нет, и весь мир разрушен в безобразные обломки»<sup>44</sup>.

Известную долю ответственности за этот результат Страхов возлагает на *рационализм* (Декарт), *французский материализм* (Робинэ) и, конечно же, на *вульгарный материализм*<sup>45</sup>, один из главных представителей которого, Бюхнер, оказал столь значительное влияние на К. Э. Циолковского.

Страхов не был единственным критиком зарождавшихся компонентов доктрины космизма (хотя связь представлений о «жителях планет» с атомизмом выявил именно он): отдельные элементы этого зарождавшегося учения критиковали А. Н. Бёнер<sup>46</sup>, Э. фон Гартманн<sup>47</sup> и др.<sup>48</sup>

Предвосхищающая критика космизма Н. Н. Страховым прошла незамеченной теоретиками этого направления, хотя в силу логики развития своего мировоззрения они зачастую сталкивались с противоречиями, на которые указывал полузабытый русский мыслитель.

1976

<sup>43</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. 403.

<sup>44</sup> Там же. С. 423.

<sup>45</sup> *Страхов Н. Н.* Цит. соч. С. 434 сл., 436, 394 след.

<sup>46</sup> *Böhner A. N.* Naturforschung und Kulturleben in ihren neuesten Ergebnissen. 2 Aufl. Hannover, 1864.

<sup>47</sup> *Hartmann E.* Philosophie des Unbewussten. 2 Aufl. Berlin, 1870.

<sup>48</sup> См.: *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. 12 Aufl. Т. 4. Berlin, 1923. S. 290.

---

## А БЫЛ ЛИ «РУССКИЙ КОСМИЗМ»?

Этот вопрос, волновавший меня и прежде, вновь возник передо мной при состоявшемся в Москве в марте 1993 г. разговоре с профессором Марбургского университета Михаэлем Хагемейстером.

«А по-моему, — неожиданно сказал М. Хагемейстер, — никакого русского космизма вовсе не было, потому что не было живой традиции, преемственности в развитии идей...».

Самое поразительное, что это слова человека, который более десяти лет посвятил изучению русского космизма и опубликовал выдающееся по своему научному значению исследование об одном из его представителей — Н. Ф. Федорове<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Hagemeyer M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. В этой книге М. Хагемейстер впервые раскрыл мое авторство статьи о Н. Ф. Федорове в «Богословских трудах» (*А. М. Воскрешение чаемое или восхищаемое // Богословские труды. Вып. 24. М., 1983. С. 242–259.*) — Новейшая статья М. Хагемейстера о русском космизме: *Hagemeyer M. Le “cosmisme russe”, “philosophie de l’avenir”?* // *Slavica Occitania. №46. Le cosmisme russe. Ed. par Françoise Lesourd. Toulouse, 2018. P. 49–67.*

Хагемайстером по крупицам были собраны мельчайшие подробности о жизни и деятельности русского мыслителя, свидетельства отражения его идей в публицистике, художественной литературе, изобразительном искусстве. Пожалуй, столь исчерпывающей, широкомасштабной монографии до сих пор не удавалось ни один отечественный философ.

Слова Хагемайстера подтолкнули меня к воспоминаниям и размышлениям о русском космизме как феномене нашего научного и религиозного сознания, на протяжении многих десятилетий бившегося в тенетах внешней и внутренней цензуры и находившего самые изощренные пути, чтобы согласить несогласуемое...

Когда в 1971 г. шла подготовка к очередным Циолковским чтениям, а Калуга собиралась торжественно отметить свое 600-летие, мне попался в руки первый калужский журнал «Уrania», издававшийся в 1804 г. учителем местной гимназии Григорием Кирилловичем Зельницким. Первую книжку журнала открывала анонимная статья «Зрелище неба»<sup>2</sup>, где развивались мысли о «космическом гражданстве» человечества, которые не могли не натолкнуть меня на их сопоставление с идеями К. Э. Циолковского, тем более что свежа была в памяти книга С. И. Самойловича с характерным названием — «Гражданин Вселенной» (Калуга, 1969). Но надо было как можно прочнее связать издание калужского журнала начала прошлого века с творчеством основоположника космонавтики, иначе мое выступление могли не включить в программу Чтений. Эту задачу вполне решило название доклада: «Из истории русского космизма. Калужский журнал „Уrania“ 1804 г.», который немедленно в полном объеме был напечатан (под другим названием) в местной газете<sup>3</sup>, а затем — в «Трудах V и VI Чтений К. Э. Циолковского» (М., 1972).

<sup>2</sup> Зрелище неба // Уrania. 1804. Кн. 1. С. 9–14.

<sup>3</sup> Гаврюшин Н. К. Космизм и «Уrania» // Знамя (Калуга). 1971. 29 сентября.

В докладе главными чертами космизма назывались «преодоление геоцентризма» и убеждение в безграничности творческих возможностей человека, а к представителям этого мировоззрения были отнесены Дж. Бруно, И. Кеплер, Г. Лейбниц, Г. Мор, Б. Фонтенелль, и даже Ф. И. Дмитриев-Мамонов. Финал доклада носил одновременно интригующий и программный характер, и я позволю себе процитировать его полностью:

«Начало формирования мировоззрения космизма в России относится к середине XVIII века, когда идеи гелиоцентризма проникают в литературу. Тот факт, что уже в самом начале XIX века они вызывают активный интерес в Калуге, весьма знаменателен, даже символичен, и свидетельствует об особенно благоприятных условиях для развития идей космизма в этом городе. В самом деле, если сопоставить такие факты, как издание в Калуге “Урании”, большинства работ Циолковского, первой книги Чижевского, то невольно возникает мысль об особенных, возможно не поддающихся анализу, условиях Калуги, расширяющих мировоззрение до космических масштабов. Нельзя в связи с этим не вспомнить, что К. Э. Циолковский и его предшественник Н. Ф. Федоров преподавали в уездном городе Калужской губернии Боровске.

Как бы там ни было, появление в начале XIX века в Калуге журнала “Уrania” свидетельствует о том, что космические традиции в этом городе имеют глубокие исторические корни. По-видимому, и творческая деятельность основоположника научной космонавтики протекала в русле этих традиций».

Любопытно, что я не имел тогда ни малейшего представления о связи калужского журнала с масонской ложей «Уrania» и о самой Калуге как о крупном теософском центре. Теософам же, которые в этом городе никогда не переводились, достаточно емкое и отчасти даже «патриотически»

звучащее понятие «русский космизм» давало некоторые надежды на легализацию. Впрочем, русский космизм был «открыт», по крайней мере, годом раньше, в знаменитом 5-м томе «Философской энциклопедии». Здесь в статье Р. Гальцевой о В. И. Вернадском, в частности, утверждалось, что ученый «развивает натурфилософские идеи т[ак] н[азываемого] рус[ского] космизма (Циолковский, Чижевский, отчасти Федоров и Флоренский), рассматривающего Вселенную и человека как единую систему со своей регуляцией (гомеостазисом) и предполагающего разумное преобразование космоса»<sup>4</sup>.

Статья Гальцевой подытожила для широкой читательской аудитории усилия небольшой группы исследователей (И. А. Кольченко, Л. В. Голованов, Ю. В. Бирюков), организационно опиравшейся на Циолковские чтения, по формированию идеологии русского космизма легитимно-научными методами, т.е. путем исторической ретроспекции и сближения имен различных его представителей. Столпом идейной легитимности был К. Э. Циолковский, за которым неявно, но ощутимо стоял военно-промышленный комплекс. Имя Циолковского создавало надежную парадигму для расширения круга творцов «космической философии». Статьи и доклады вроде «Циолковский и Федоров», «Циолковский и Вернадский», «Циолковский и Чижевский» и т.п. следовали один за другим. Однако троянский конь нашего религиозно-философского диссидентства все-таки нуждался в концептуальном убранстве, и понятие «русский космизм» подошло ему как нельзя лучше — и своей звучностью, и своей емкостью. Укрывшееся в коне воинство было весьма пестрым по составу: в него входили и христиане, и теософы, и технократы без конфессиональных убеждений, которых объединяло только одно — стремление отстаивать свое понимание свободы под гнетом тоталитарного идеологического насилия.

<sup>4</sup> Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 624.



Примечательно, что среди первооткрывателей русского космизма были люди, занимавшие ответственные посты в партийно-комсомольской пропагандистской системе. Таким образом, марксизму не были вполне лояльны даже те, кто призван его пропагандировать. (Великий Инквизитор обязательно циничен и двоеверен, а среди его слуг непременно находятся такие, кто начинает подпиливать сук, на котором сидит).

1970-е — начало 1980-х гг. ознаменованы борьбой за публикацию сочинений представителей русского космизма. Она была трудной и затяжной. Вернадского издавали поначалу с большим количеством купюр, Федоров появился также в сокращенной редакции, 5-й том собрания сочинений Циолковского не вышел совсем — отчасти из-за максимализма автора этих строк, принципиально стоявшего за полную публикацию текстов. История каждого издания могла бы стать предметом воспоминаний и остросюжетных рассказов. Но важно другое. По мере того как становились доступными произведения русских «космистов», все более очевидной оказывалась принципиальная несовместимость их идейных позиций.

В самом деле, для Циолковского, верившего в бессмертие «чувствующего атома» и «волю Вселенной», выполняемую сообществами эфирных существ, была совершенно неприемлема федоровская идея всеобщего научного воскрешения; чужда она была и Вернадскому, вообще не слишком жаловавшему «иудео-христианскую традицию». Но равно далек был Вернадский и от панпсихического атомизма Циолковского, поскольку твердо отстаивал принцип Реди: «Все живое — от живого»...

Итак, сомнения профессора М. Хагемайстера имеют под собой очень серьезные основания. Троянский конь, украшенный попоной с надписью «Русский космизм», раскололся, и из него выбрались те, кто не одно десятилетие ждал изменения идеологической атмосферы: теософы, оккультисты, христианские еретики, натурфилософы как мистической, так и позитивистской ориентации.

Однако я не решусь однозначно утверждать, что русского космизма вообще не было, ибо нельзя отрицать определенной консолидации и общения этих идейных диссидентов и нельзя упускать из виду, что в 70–80-е гг. XX в. русский космизм являлся предметом горячих споров и надежд, а значит, феноменология нашего общественного сознания без него представлена быть не может.

---

## Предыстория понятия «ноосфера»

**И**сторию современных научных понятий естественно начинать с мифологического сознания — хотя бы по той причине, что с развитием науки стираются границы между научным и мифологическим мышлением, все большее число сюжетов, образов, представлений переходит из универсума мифологии в универсум науки, и мифология в такой же степени оказывается предшественницей науки, в какой последняя мифологизируется.

На мифологической стадии мы встречаемся с устойчивым представлением об одушевленности Земли и небесных светил, действующих, мыслящих и водящих как единая *личность*. Персонифицированность божества отражает здесь идею неделимой целостности и субъективной неповторимости индивидуального сознания планеты (звезды)<sup>1</sup>.

Логическая обработка наследия мифологического сознания в пифагорейско-платоновской традиции велась в основном на уровне связей и причастностей верхних ступеней духовной иерархии, т. е. в плане анализа отношения души

---

<sup>1</sup> Дифференциация духовных качеств и состояний (душа, дух, сознание, самосознание) в данном контексте пока оставляется в стороне.

и разума звезд к мировой душе. Однако уже Платон («Тимей» 41d) рассматривал и отношение индивидуальной человеческой души к звездной и мировой.

Нижние ступени данной иерархии изучались мыслителями различных ориентаций, объединенными интересом к проблеме соотношения *тела и души*. Начиная с европейского средневековья и вплоть до XVIII в. мы встречаемся с многочисленными попытками анализа отдельных звеньев духовной иерархии с позиций неоплатонизма, ортодоксального и неортодоксального христианства, натуральной магии и т.д. (*ареопагитики*, Фичино, Парацельс, Кеплер и др.).

В XVIII в. возникает целый ряд новых направлений изучения рассматриваемой проблемы: формулируются идеи географического детерминизма (Монтескье), обновляются гилозоистические теории (Робинэ), создается ангелология ньютоновского космоса (Сведенборг), появляются новые данные о связи неорганической и органической материи (электричество), о взаимодействиях внутри последней (животный магнетизм).

Синтез этих идей в рамках универсальной космосоциологической доктрины *Ш. Фурье* приводит к первой формулировке представления о «сфере разума» как планетарном явлении, имеющем свое внешнее выражение (северное сияние, полярные сегменты, кольца Сатурна и т.п.), причем характер последнего обусловлен уровнем социального развития цивилизации и масштабами ее хозяйственной активности.

Попытка построить духовную иерархию с позиций естествознания и философии XIX в. была предпринята *Г. Т. Фехнером*, который, с одной стороны, исследует психофизические законы, пороги ощущений, с другой — отношение индивидуального сознания к сознанию планеты и последнего к мировому разуму (через посредство личности Христа).

Введение Тейяром де Шарденом и Ле Руа термина «ноосфера» (1927) знаменовало рождение нового понятия, с ко-

торым как бы воссоединились даже в начале века рассматривавшиеся изолированно уровни иерархии: нижний (связь неорганического и органического, биосфера — В. И. Вернадский; географического и этнопсихологического — Л. Н. Мечников, В. Гельпах; космического, биологического и социального — С. Аррениус, А. Л. Чижевский) и верхний, неизбежно более абстрактный и гипотетический (христология самого Тейяра).

Нельзя не отметить, что в XX в. к идее индивидуальной души (или сознания) планеты часто обращается художественная мысль: как до появления термина «ноосфера» (А. Конан-Дойль, «Когда земля вскрикнула»), так и в его постнатальный период («Солярис» С. Лема).

Для современной теории и практики экологических работок предыстория понятия «ноосфера» представляет поучительную картину не только отдельными ходами мысли, но и общим пафосом борьбы за познание и признание космической миссии индивидуального и общепланетного разума.

---

## Понятия «природы» и «сущности» в Новом Завете (сотериологический этюд)

**В** современном академическом богословии и сопредельных ему умозрительных дискуссиях понятия «природы» и «сущности» занимают далеко не второстепенное место: «природа» определенным образом «повреждается» и «восстанавливается» (или «исцеляется»), «сущность» противопоставляют «энергиям» и т.д. При этом принято молчаливо предполагать, что кажущиеся ясными современному уму понятия существовали в неизменном виде если не от Адама, то, по крайней мере, в течение нескольких тысячелетий.

Мы не ставим перед собой задачу осуществлять ревизию подобного убеждения, поскольку она в значительной мере решена в специальных лексикографических, историко-семантических и историко-философских исследованиях<sup>1</sup>. «Понятие природы, — пишет Л. Берг, — в своем историческом раскрытии отнюдь не однозначно; в Писании понятие природы встречается редко и не занимает в нем централь-

---

<sup>1</sup> Одна из ранних работ: *Classen J. Zur Geschichte des Wortes Natur. Festschrift des Dr. Senckenbergischen Stiftung zu Frankfurt a.M. an dem Tage ihres einhundertjährigen Bestandes. Frankfurt a. M., 1863.*

ного места [...] Надо признать, что слово «природа» восходит к другому духу языка (Sprachgeist), нежели еврейско-семитический»<sup>2</sup>.

Но коль скоро проповедь Евангелия остается центральной задачей миссии Церкви, отнюдь нелишне разобраться в том, какую роль играют понятия «природы» и «сущности» в самом тексте Нового Завета, насколько они важны для усвоения центральной его темы — дела спасения человека.

Понятие «природы» в НЗ имеет три основных, тесно взаимосвязанных значения: это, во-первых, «свойство», «качество», «состояние», «сущность» вещи или личности; во-вторых, «природный порядок», «сообразность природе»; в-третьих, «рождение» («по природе» = «по рождению»).

Непосредственно сотериологический смысл в использовании понятия «природа» можно усмотреть едва ли не в двух местах НЗ. Там, где Апостол именует галатов «сынами» (Божьими), которые прежде служили «не по естеству сущим богом», в греческом тексте стоит «по природе» (τοῖς φύσει μὴ ὄντιν θεοῖς) (Гал. 4, 8). Таким образом, галаты *implicite* мыслятся и именуются здесь апостолом «всыновившимися» чрез Христа Богу, сущему таковым «по природе».

Подобный переход из одного состояния «природы» в другое предполагается и в Рим. 11, 21, 24, где Израиль сравнивается с природной маслиной (κατὰ φύσιν), а язычники — с дикой; они прививаются к природной «верою» (πίστει) (Рим. 11, 20). Сюда же и Гал. 2, 15, где речь о тех, которые «естеством иудеи» (φύσει Ἰουδαῖοι), и Рим. 2, 27 о необрезанном «по природе» (ἐκ φύσεως ἀκροβυστία).

Но особенно значим текст 2 Петр., 1, 3–4, в котором говорится о том, что «причастниками Божеского естества [=природы]» (θείας κοινωνοὶ φύσεως) можно соделаться «чрез *познание* призвавшего нас славою и благодатию» (διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδία δόξῃ καὶ ἀρετῇ).

<sup>2</sup> Berg L. Naturrecht im Neuen Testament // Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften. 9. (1968) S. 24.

Итак, «всыновление» Богу по Его «природе» осуществимо, к нему призываются все чрез «познание» Христа как Сына Божия. Понятно, что познание это не просто умозрительное, но деятельное, предполагающее следование за Ним и уподобление Ему.

Евангелие не знает понятия «поврежденной природы». В Послании к Римлянам (1, 26, 27) Апостол противопоставляет естественное поведение человека, по его «природе», противоестественному. «Природу» Апостол здесь не мыслит когда-либо и каким-либо образом изменившейся в результате грехопадения. Он говорит о противоестественном, «против природы» употреблении заложенных в ней способностей: «жены бо их измениша естественную подобу (φυσικὴν χρῆσιν) в през'естественную» (παρά φύσιν). Также поступили и мужи, оставльше «естественную подобу женска пола» (φυσικὴν χρῆσιν). В латинском тексте χρῆσιν переводится как *usum*, в русском переводе: «заменяли естественное употребление противоестественным».

Более того, именно «по природе» могут язычники творить то, что соответствует Божественному Закону. В Рим. 2, 14 говорится о язычниках, которые «естеством законная творят» (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν). Ясно, что если бы их «природа» была повреждена, они бы этого делать не могли.

Однако в том же послании для «природы сотворенной», *противопоставляемой* силе Божией, используется термин «тварь» (κτίσις), ставящий толкователей в сложное положение: когда Апостол говорит о «недобровольном покорении твари суете по воле покорившего ее в надежде, что будет освобождена от рабства тлению в свободу славы детей Божиих (Рим. 8, 19), он вроде бы усваивает твари «бессловесной» способности и упования, отличающие разумное существо.

Одни комментаторы считают, что подобное понимание твари относится только к человеку (Ефрем Сирий), другие видят здесь скорее поэтический образ, олицетворение (Феофилакт Болгарский, А. П. Лопухин). Последнее



нам представляется более убедительным. Апостол разворачивал не метафизическую систему, не писал трактат «О началах», а ставил задачу усилить сознание вины человека за свое грехопадение не только перед Творцом, но и Его целокупным творением, равно как и поднять значение его упования на спасение до вселенского размаха. Иными словами, буквальное понимание слов Апостола как подразумевающего ниспровержение богоустановленного порядка «природы» актом грехопадения человека вряд ли уместно, так как порождает множество несуразностей.

Итак, в сухом остатке НЗ дает для сотериологической перспективы лишь одно значимое понимание «природы»: «природа» человеческая чрез познание Сына Божия *может* стать причастной «природе» Божественной, но это осуществимо лишь через действие конкретных лиц. Никакой отвлеченной от лиц «общечеловеческой природы» нет нигде, кроме как в головах философов и богословов, и потому она *не может быть ни объектом, ни субъектом действия*.

С понятием «сущности» (οὐσία) дело обстоит куда проще. В Лк. 15, 12. 13 оно используется лишь в значении «имения», «имущества», от которого можно отделить «часть»...

Греческий интеллектуализм привнесет в дальнейшем сюда много нового. И, наверное, чтобы православные не слишком в этих дебрях запутались, преп. Иоанн Дамаскин для людей простых в своем «Первом установлении» (Institutio elementaris) подвел краткий итог:

α' Περί οὐσίας καὶ φύσεως καὶ μορφῆς.

Οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή κατὰ τοὺς ἅγιος πατέρας ταύτων ἐστίν. Καὶ πάλιν ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ άτομον ταύτων ἐστίν. Καὶ διαφορά καὶ ποιότης καὶ ἰδίωμα ταύτων ἐστίν<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Цит. по: *Kotter B.* Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Berlin. 1969. S. 20 (= MPG 95, col. 100).

Князь А. М. Курбский, переводивший преп. Иоанна Дамаскина уже с латинского, передал этот текст так:

«О существе, естестве и о образе, глава 1.

Существо, естество, род и образ, яко святым отцом подобается, едино знамянующе. И паки ипостась, иже в себе согласует, и прозопон, сиречь лице, образ, свойство и неразделность едино знамянуют. Паки различие, якость, идиотис, сиречь свойство, идиома, сиречь свойство, едино и то же являют»<sup>4</sup>.

Несколько пространнее у князя получилось, но как он разобрался с «природой» и «сущностью» — достаточно очевидно...

2013

---

<sup>4</sup> Цит. по: *Гаврюшин Н. К.* Научное наследие А. М. Курбского // Памятники науки и техники. 1984. М.: Наука, 1986. С. 226.

---

## О сознании ветхого Адама

**В** современном языке понятие «сознание» используется чрезвычайно широко и, по сути, не предполагает какой-либо нравственно-эмоциональной компоненты. Говорят и об «общественном сознании», даже о «сознании искусственного интеллекта», молчаливо предполагая, что «сознание» можно передавать от одного субъекта к другому без его собственных личных усилий.

Сознание мы зачастую мыслим совершенно бессубъектно, как совокупность информации некоего «объективного» зеркала. Кн. Е. Н.Трубецкой в свое время даже выдвигал идею Абсолютного сознания как условия познаваемости мира. И, наверное, не без глубоких оснований Г. Г. Шпет иронизировал относительно рассуждений о «собственнике» сознания<sup>1</sup>.

Между тем, в нашем языке есть и другое слово, по составу своему совершенно симметричное «сознанию» и его аналогам в древних языках (συνείδησις, con-scientia). Это —

---

<sup>1</sup> Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 156–210.

*со-весть*, т.е. «со-ведение». Вот она-то без нравственно-эмоционального начала совершенно немыслима. Совесть мыслится как необходимое начало самостоятельной нравственной личности, имеющей представление о своем долге или идеале. Можно ли в таком случае кого-то ею наделить, ее передать?

В блистательной статье В. Н. Ярхо «Была ли у древних греков совесть?» показано, что «по отношению к феномену совести античность проделала большой путь, прежде чем пришла к осмыслению *συνείδησις* — *conscientia* как способности человека к внутренней самооценке»<sup>2</sup>. Особенно важным кажется нам проведенное здесь противопоставление «осознания» как процесса чисто интеллектуального — «совести» как явлению в значительной мере эмоциональному.

Нельзя не согласиться, что и «осознание» может привести к эмоциональному сдвигу («стыд»), но только как событию, обусловленному *внешней* оценкой (кто-то «увидел»), тогда как «совесть» ассоциируется главным образом с *внутренним* суждением и самоосуждением. Трудным был путь греческой культуры к понятию «совесть», как, впрочем, и к «ведомому Богу»...

В обычном словоупотреблении различие между сознанием и совестью проводится далеко не всегда, и мы, обращаясь к вопросу о *сознании* ветхого Адама, лишь будем иметь в виду, что оно предполагает и нравственно-эмоциональное ядро.

Итак, был ли первый человек наделен своим Создателем полнотою сознания или ему еще предстояло трудиться над его прояснением и укреплением?

Прежде всего заметим, что библейский рассказ о сотворении человека не мог являть собой полноту ведения о величайшей тайне — как конечное, ограниченное в пространстве-времени существо может быть образом и подобием

<sup>2</sup> Античность и современность. К 80-летию Федора Александровича Петровского. М. : Наука, 1972. С. 255.

Бесконечного, Вечного, Неизменного Начала, само Имя которого веками произносилось со священным трепетом — *Бог*. Апостол прямо говорит о частичности, гадательности человеческого знания. Коснеющий язык, которым проповедали пророки, указывал лишь на отблески истины. «Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу; ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познан бых» (1 Кор. 13, 12).

Святоотеческие толкования, как правило, выделяют разнообразие совершенства Адама, имея в виду подчеркнуть могущество Того, кто его сотворил, и эта сторона остается неизменной основой христианской антропологии. Но есть и другая, от нее неотделимая. Она-то и касается *понимания* Адамом Бога и самого себя, его *сознания* и *самосознания*.

Книга Бытия дает достаточно прямые указания, что Бога Адам представлял как существо властное и сильное, но похожее на него самого, от которого можно прятаться, с которым допустимо спорить и даже Его упрекать. «Прение» с Богом для Адама — внешний диалог, никак не внутренняя проблема.

Отсюда очевидно, что в отношении *сознания* Адам далеко не был совершенным существом и, что самое важное, Бог не мог — да, именно *не мог* наделить его этим сознанием, потому что оно могло появиться только в результате *собственной работы Адама*. Бог *не мог* дать Адаму «инструкций», как жить и действовать по Его, Бога, образу и подобию — это Адам должен был понять *сам*. По «инструкциям» может действовать только «механизм». Адам, *сознавая* свою пространственно-временную ограниченность, должен осуществлять относительную *самостоятельность*, и без ясного самосознания он не мог реализовать полноту своей свободы.

Из Книги Бытия мы знаем, что Бог заповедал Адаму возделывать рай и не прикасаться к плодам древа познания добра и зла. Первое предполагает продолжение творческой работы Самого Создателя и является деятельным осуществлением Его образа и подобия, второе, напротив, определяет *границу*, преступление которой вело бы к искажению

и поприанию этого образа. Что и то, и другое ветхий Адам понимал крайне смутно, сомнений быть не может. Именно над *пониманием* самого себя, своих отношений с Богом надо было трудиться Адаму, утверждаясь в сознании *двойственности* своего положения.

С одной стороны, как существо Богоподобное, Адам *свободен*, с другой, как существо конечное, ограниченное — *зависим* от Творца, от конкретных условий мира, в котором находится. «Я телом в прахе истлеваю, Умом громам повелеваю», — эти державинские строки можно считать отправной точкой религиозной антропологии, что в свое время и было развернуто показано русским богословом В. И. Несмеловым в его «Науке о человеке». Но как могло возрастать сознание в ветхом Адаме, если бы он все-таки проявил доверие к Отцу, не вкушал запретного плода и продолжал пребывать в райском блаженстве?

Это — один из сложнейших религиозно-философских вопросов, отнюдь не безразличный также для педагогики и психологии. Народная мудрость гласит: *Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься*. Некоторые богословы говорили о *beata culpa* — «блаженной вине» Адама, которая дала нам божественного Искупителя, и даже обсуждали вопрос, воплотился ли бы Христос, если бы Адам не согрешил...

В самом деле, тема необходимой «внутренней работы» Адама над самим собой, возрастания в нем *сознания* и *совести* разработана удивительно мало. Едва ли не один св. Св. Филарет Московский в «Толковании на Книгу Бытия» совершенно справедливо говорит о том, что у Адама был «долг возделывать собственное сердце для принесения Богу совершеннейших плодов преподобия и правды».

Здесь прямо не присутствует понятие *сознания*, но оно и не является центральным: ведь сознание без сердечного участия *непродуктивно*. Как становящейся нравственной личности Адаму нужна была *совесть*, связующая *идеал свободной духовной деятельности* и *фактическое бытие*. Первый

человек находился в состоянии *способности согрешить*, которая свидетельствует не в пользу его совершенства. Ему надо было стремиться к тому, чтобы грех стал противен его естеству: Адам должен был *преобразить* себя.

Для этого нужно было каким-то образом *выйти из самого себя*, увидеть себя со стороны, мысленно *преодолеть* свою конечность. Адаму предстояло создать себе зеркало-подсказчика, которое поможет выправлять свою жизнь по образу Божию.

Гегель в «Философии духа» утверждает, что «иметь о своем пределе знание, значит знать свою неограниченность». Иными словами, подлинное познание своей *зависимости* и есть открытие своей *свободы*, разумение своей *сотворенности* и есть путь познания в себе «нетварного начала», образа Божия. А у преп. Исаака Сирина аналогичная мысль выражена ярко и образно: «Кто сподобился увидеть самого себя, тот лучше сподобившегося видеть Ангелов» («Слова подвижнические», 41).

Путь *внешнего* познания был Адаму закрыт не случайно. Даже естественное откровение устами эллинских мудрецов выдвигало как главную задачу человека *познание самого себя*, то есть развитие его сознания и самосознания. Вот только как можно было «запустить» этот процесс, где находится для него «ключ зажигания»? Ведь в раю у Адама по сути было все, и ни к чему иному стремиться у него вроде нет никаких мотивов...

Согласимся, однако, что какие-то намеки на возможность более высокого состояния в Книге Бытия даны: нельзя подвергнуться искушению стать «как боги», если нет понимания своего отличия от них. И само предупреждение не вкушать плодов древа познания под страхом смерти дает почувствовать, что Адам не столь уж совершенен и неуязвим.

«Человек, — пишет св. Филарет Московский, — сотворен по образу Божию. Необходимая и высокая черта образа Божия есть свобода. Свобода твари не исключает возможности делать зло, но укрепляется в добре усугубленными опы-

тами делать добро, которые постепенно, при содействии благодати, составляют добрый навык, и, наконец, нравственную невозможность делать зло. Из сего видно, что человек, сотворенный свободным, необходимо должен был пройти путь испытания».

Только Евангелие вполне раскрывает нам образ Второго Адама, Единородного Сына Божия, который, будучи чужд всякого греха, по человеческому своему естеству преодолел искушения от Сатаны, совершив то, что оказалось не по силам первому человеку. Св. Иннокентий Херсонский счел необходимым подчеркнуть, что в один из главнейших моментов своего земного пути Спаситель должен был явиться *только* сыном человеческим, как бы самостоятельного преодолевающим немощь своего естества, т. е. совершить то, чего не смог сделать ветхий Адам<sup>3</sup>.

Из повествования Книги Бытия можно заключить, что не только до преступления заповеди, но даже и вслед за ним совесть в Адаме еще вполне не пробудилась. В нем проявляется только *стыд*, переживание за свое *внешнее* состояние. Он идет по пути *самооправдания* и готов перенести вину на самого Творца («жена, которую Ты мне дал»). 50-й Псалом еще не зазвучал в его сердце...

Адаму предстояло не только понять свою ограниченность и несовершенство, т. е. «осознать» их, но и *переживать* за свое преступление в глубине сердца. Ему необходимо было не просто *сознание*, но сознание *совестливое*, которое дается лишь глубокой внутренней работой. Внешний человек может «прятаться» от «внешнего Бога» и внешним образом, «фиговым листочком» пытаться прикрыть свою нравственную наготу. Внутреннему человеку совесть открывается как Око Божие в его душе.

2016

<sup>3</sup> См. подробнее: Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 127–128.



---

## О доктринальном значении икон Святой Троицы

**В**опрос о смысле и доктринальном значении изображений Св. Троицы вполне естественно рассматривать в контексте более широкой религиозно-эстетической проблематики, касающейся относительного достоинства, адекватности и самодостаточности понятийно-логического, словесно-метафорического и зрительно-наглядного способов выражения церковного учения и мироощущения, места иконы в общественном богослужении и т. д.

Различный характер восприятия словесного и живописного образа, о котором на примерах преимущественно светского искусства рассуждал Лессинг в своем «Лаокооне», еще более контрастен в искусстве сакральном, но внимание, уделявшееся ему богословской мыслью, вряд ли соразмерно действительной роли иконы в православной церковной традиции.

Как известно, догматический период церковной истории характеризовался детальнейшей проработкой понятийно-логического оформления церковного учения и острейшими дискуссиями вокруг него. Экскурсы соборной мысли в другие сферы церковной выразительности были в эту эпоху крайне редкими, но также достаточно четкими и требова-

тельными в своих определениях. Самым известным из них является 82-е правило Трулльского Собора, которое здесь уместно будет напомнить. Выражая уважение к древним образом и теням, преданным Церкви «в качестве символов и предначертаний истины», оно предписывает, «чтобы на будущее время и на иконах начертывали вместо ветхого агнца образ Агнца, поднимающего грех мира, Христа Бога нашего в человеческом облике, усматривая чрез этот образ высоту смирения Бога Слова и приводя себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление мира»<sup>1</sup>.

Тем самым из актуальной церковной жизни деликатно, но безоговорочно вытеснялись многие символические изображения катакомбной эпохи, допуская известные неопределенности толкований.

В то же время, церковная функция иконы в догматический период мыслилась именно как наглядная передача вербально сформулированной сути учения для неграмотных. *In ipsa legunt qui litteras nesciunt*<sup>2</sup>, — как писал около 600 г. папа Григорий Великий епископу Серениусу<sup>3</sup> и как позднее учил преп. Иоанн Дамаскин. Насколько адекватны изобразительные средства выражения словесным, тогда и в голову никому не приходило обсуждать.

Статус иконы в Западной Церкви не создавал предпосылок для актуализации этой темы, и ожидать ее постановки логично было бы именно со стороны богословов Востока.

Тем не менее, стоит обратить внимание на то, что вопрос о значении и достоинстве «образов» — отнюдь не обязательно «экстериоризированных», доступных тактильным ощущениям и прикосновениям, а созерцаемых внутренними очами души — обсуждался и в западной аскетике, в частно-

<sup>1</sup> Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. Т. 6. Казань, 1871. С. 621–622.

<sup>2</sup> По ней читают те, кто не обучен грамоте (*лат.*).

<sup>3</sup> PL. T. LXXII. Col. 1128–1130.

сти именно в эпоху преп. Сергия Радонежского и его ближайших учеников, к которым по праву причисляется преп. Андрей Рублев.

В качестве примера можно назвать Герта Грота († 1384), основателя так называемого «нового благочестия», *devotio moderna*. Предупреждая об опасностях чувственно окрашенных медитаций, неконтролируемых фантазий, достигающих почти осязаемой реалистичности, он в то же время считал, что восприятие слова на слух необходимо сопровождается некоторыми зрительными образами и без последних просто невозможно. Поэтому образные, мобилизующие «внутреннее зрение» медитации над текстами Св. Писания являются составной частью «благочестия», но в конечном счете, чтобы достичь трансцендентного, ум должен быть освобожден от всех ощущений и образов («икон»)⁴.

В своем «иконоборчестве» аскетические теории Запада и Востока совершенно единодушны⁵. Обращаясь к интерпретациям содержания «экстериоризированных», осязаемых и лобзаемых икон, составлявших основу древнерусского благочестия, мы должны констатировать, что до середины XVI века, когда относительно некоторых новописанных образов высказал свои аргументированные сомнения дьяк Иван Висковатый, вопрос о доктринальном значении любых изображений, в том числе и посвященных Св. Троице, у нас по сути не обсуждался.

В это же время, а именно в 1551 году, Стоглавый Собор в Москве высказал существенное определение относительно изображений Св. Троицы в виде трех ангелов. Отметив, что одни иконописцы пишут перекрестье у среднего ангела, другие у всех трех, а третьи — ни у одного, отцы Собора постановили «подписывать Святая Троица, а от своего за-

<sup>4</sup> Engen van J. (ed.). *Devotio moderna. Basic writings*. N. Y, 1988. P. 43–44.

<sup>5</sup> Можно, правда, заметить, что Запад более толерантен к внутренним зрительным образам и более прохладен к внешним.

мышления ничтож претворяти», то есть не выделять дополнительным символом какого-либо ангела<sup>6</sup>.

Большой Московский Собор 1666/1667 г. запретил изображения Бога-Отца в виде «ветхого деньми» старца, которые в XVII в. уже были очень широко распространены. Вместе с ними он отверг и иконы, на которых Св. Дух изображается в виде голубя<sup>7</sup>. Классический пример такой иконы, на которой присутствуют оба запрещенных Собором изображения, мы находим в Троицком соборе Свято-Троицкой Сергиевой лавры.

Спустя столетие, в 1776 г., Священный Синод Константинопольской Церкви признал аналогичный образ Св. Троицы «чуждым Православию», поскольку он пришел «от латинян»<sup>8</sup>. Современные исследователи видят в этой и подобной ей иконах как прямое отражение римо-католической формулы «филиокве», так и попытку ее иконографического «ниспровержения», иными словами, диаметрально расходятся в определении ее доктринального значения. Немецкий исследователь Герштингер даже связывал появление этого иконографического типа с гностицистскими кругами<sup>9</sup>...

Что же касается знаменитой иконы Святой Троицы, написанной преп. Андреем Рублевым, то вербальная интерпретация ее содержания по сей день далека от однозначности. Сравнительно недавно (1990) весьма детализированное исследование посвятил этой теме известный протестантский богослов проф. Людольф Мюллер.

Руководствуясь элементарными началами комбинаторики, он констатировал, что из шести возможных вариантов отождествления ликов ангелов с Ипостасями Св. Троицы

<sup>6</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 243–244.

<sup>7</sup> Там же. С. 315–316.

<sup>8</sup> Там же. С. 335.

<sup>9</sup> Там же. С. 350–351.

в истории изучения этой иконы встречалось пока только четыре, что представляется ему хорошим предзнаменованием относительно возможности окончательного решения вопроса. Развивая точку зрения, высказанную еще Д. Айналовым (1909), он настаивает на том, что в левом (по отношению к зрителю) ангеле надо видеть образ Святого Духа, в центральном — Отца, и в правом — Сына<sup>10</sup>.

Тем самым, правда, Л. Мюллер занял позицию, которая была подвергнута критике Стоглавым Собором, в то время как известный искусствовед М. Алпатов по сути дела именно с этим Собором и оказался единомыслен...

Мы, разумеется, отнюдь не предполагаем здесь углубляться в детали аргументации проф. Мюллера и сторонников иных вербальных интерпретаций иконы преп. Андрея Рублева. Для нас важна простая констатация того очевидного факта, что на протяжении нескольких столетий отцы церковных соборов, ученые богословы и искусствоведы не могут прийти к согласию относительно понимания этой иконы. И если даже допустить, что в отдаленном будущем какая-то увесистая диссертация положит конец спорам, останется без ответа *главный* вопрос: выполняет ли икона предназначенную ей доктринальную функцию — быть «школой для неграмотных»?

Пока мы не можем не признать, что сами по себе зримые иконописные образы Св.Троицы прямо и однозначно не конвертируются в словесные догматические формулы. Illiterati перед троичными иконами очень легко могут поддаться соблазнам тритеизма, о которых, вслед за многими церковными писателями, предупреждал Николай Кузанский: Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem (De docta ign., I, XIX)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Müller L. Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow. München, 1990. S. 60–76.

<sup>11</sup> Начиная считать Троицу, ты отступаешь от истины (лат.). — Николай Кузанский. Соч. Т. 1. М., 1979. С. 79 (пер. В. В. Библихина).

Естественно в таком случае опереться на понятие церковного Предания и говорить о том, что если прямого и самостоятельного доктринального значения иконы Св. Троицы не имеют, то, во всяком случае, имеют косвенное и обусловленное всей полнотой Предания.

Однако и в этом случае нам придется иметь дело с неоспоримым фактом, когда именно сама икона Св. Троицы кардинальным образом воздействует на литургическую традицию Церкви, и с частным богословским мнением, придающим этому событию принципиальное *доктринальное* значение.

Конечно же, я имею в виду икону преп. Андрея Рублева, ставшую в России праздничной иконой Пятидесятницы, и рассуждения на сей счет свящ. Павла Флоренского, содержащиеся в его известной статье «Троице-Сергиева Лавра и Россия» (1919).

Согласно Флоренскому, «Троица» Рублева не просто отодвинула на второй план икону Пятидесятницы, но кардинально изменила даже самый смысл праздника. Праздник Пятидесятницы, «бывший на месте нынешнего Троичного дня», был, по его мнению, «праздником исторического, а не открыто онтологического значения»<sup>12</sup>.

Это откровенное умаление исторического, а точнее говоря, священно-исторического, по отношению к онтологическому и их принципиальное разведение вполне соответствует платонической установке о. Павла, согласно которому и Лавра должна была стать «русскими Афинами», но вряд ли оно согласуемо с церковным пониманием Пятидесятницы.

В Византии, как и на Западе, праздник Пятидесятницы изначально был событием священно-историческим и онтологическим одновременно, как важнейший этап домостроительства Божия, утверждения Церкви как Богочеловеческого организма. В этом значении он был принят в русскую литургическую традицию и неизменно сохраняется в ней. Связан-

<sup>12</sup> Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли. I. Статьи по искусству. Париж, 1985. С. 77–78.

ное с иконой «Троицы» изменение именованя праздника, точнее говоря, его удвоение, не повлекло за собой никаких изменений в тексте самой службы.

Платонизирующая же трактовка данного литургического казуса Флоренским фактически игнорирует именно священо-исторический аспект Пятидесятницы и низводит воспоминание о схождении Св. Духа на апостолов и утверждении Церкви на уровень одного из событий *гражданской* истории, которое не может состязаться по значимости с платонической *триадой*<sup>13</sup>.

В своей статье «“Троица” или “Пятидесятница”?» (1993) протоиерей Николай Озолин высказывает предположение, что первоначально «Троицын день» соотносился в православном праздновании Пятидесятницы со *вторым* днем праздника, именующимся днем Св. Духа, и понимался как «Собор» или «синакис» Сошествия Святого Духа. Так называемая «Ветхозаветная Троица» стала праздничной иконой этого «понедельника Св. Троицы» среди учеников преп. Сергия.

Косвенным доводом в пользу этого предположения служит, по мнению о. Николая Озолина, подобная литургическая практика ряда неславянских православных Церквей, которые испытали сильное русское влияние в период турецкого ига.

В самой же России «Ветхозаветная Троица» стала праздничной иконой *первого* дня Пятидесятницы, то есть Недели, уже *после* церковного раскола XVII в., так как по старообрядческому уставу полагается поставлять в субботу к Неделе «на вечерни к Троицыню дню на налое образ Сошествия Святого Духа, а в Неделю вечера на налое... образ Троицы единоначальныя»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> См. также: *Гаврюшин Н. К.* По следам Рыцарей Софии. М.: Стар-Интер, 1998. С.126 и сл.

<sup>14</sup> *Озолин Н.* Троица» или «Пятидесятница»? // *Философия русского религиозного искусства XVI-XX вв.* / Под ред. Н. К. Гаврюшина. М. Прогресс, 1993. С. 384.

Как бы там ни было, но скорее всего отнюдь не доктринальное, а какое-то иное значение и воздействие «Троицы» Рублева сыграло ключевую роль в той литургической псевдоморфозе, мистифицированное объяснение коей предложил свещ. Павел Флоренский.

В русской религиозно-общественной жизни доктринальные вопросы и дискуссии вообще не играли сколько-нибудь заметной роли. Для них не было такого социального пространства, как учебные заведения (первые появились лишь в XVII в.), не было и социально обостренной реакции на частные богословские суждения. Единственный действительно социально значимый спор был *об обряде*, то есть *об образе* литургического служения, и он-то и привел к церковному расколу XVII в. Эмоционально-эстетическая сторона церковно-общественной жизни значила на Руси гораздо больше, чем концептуально-догматическая. Икона была не интерпретацией слова, а окном в мир молчания, исихии.

В самое последнее время мне пришлось заниматься западной религиозно-философской мыслью послекантовской эпохи, то есть именно тем периодом, когда критическая философия не только подорвала в целом эпистемологический оптимизм, но и существенным образом понизила статус догматического мышления в религиозной сфере.

Это обстоятельство привело к тому, что на первое место в качестве главной религиозной ценности для многих мыслителей стало выступать особое религиозно-эстетическое переживание, которое условно описывается формулами *inter timorem et spem, between fear and hope*<sup>15</sup>, и которое немецкие философы и богословы определяли понятием *Ahndung*.

Нетрудно показать, что это переживание весьма близко по содержанию к эстетической категории *возвышенного*, привлекавшей внимание самого Канта еще в докритический период.

<sup>15</sup> Между страхом и надеждой (*лат., англ.*).



Существенно позднее, уже в XX в., известный религиовед Рудольф Отто (подчеркивавший свою идейную преемственность со школой Фриза, в которой религиозный адогматизм и понятие *Ahnung* играли важную роль) изобрел для этого переживания новый термин — «нуминозное», *Numinöse*, охотно взятый на вооружение даже К. Г. Юнгом.

Представляется, что попытка сблизить западный религиоведческий язык с русским иконологическим мышлением обретет конкретно-исторические формы, если мы определим «Троицу» Рублева как образ «нуминозного», религиозного переживания, в котором вербальные формулы уже оставлены, но который способен сверкать определенными смысловыми лучами в зависимости от Предания, в коем он воспринимается и почитается.

---

## Диалектика достоинства в православном понимании

**В** 40-х годах XIX века в Московской духовной академии имел место весьма знаменательный случай. Однажды на урок нравственного богословия пришел сам знаменитый митрополит Московский Филарет (Дроздов). Просидев до конца, он в итоге выразил свое глубокое неудовольствие и даже негодование, сказав: “от этого вашего самоуважения в Западной Европе все становится вверх дном”...

Как пишет поведавший об этом эпизоде А. М. Бухарев, Филарет «не позволял, даже в школе и притом высшего духовного образования, вводить в христианское нравоучение никакой идеи так называемого нравственного благородного самоуважения, хотя оно есть собственно должное сознание, блюдение и уважение в себе достоинства — быть по образу Божию, данному нам самим Творцом»<sup>1</sup>.

Таким образом, принцип *самоуважения*, т. е. сознания *нравственного достоинства*, оказался подвергнут сомнению со стороны одного из авторитетнейших русских архипастырей,

---

<sup>1</sup> Бухарев А. О Филарете, митр. Московском, как плодотворном двигателе православно-русской мысли // Православное обозрение. 1884. Ч. I. Апрель. С. 740

мнение которого для Русской Церкви было почти столь же важным, как для Запада — позиция римского епископа...

А. М. Бухарев отчасти солидаризируется с Филаретом, говоря, что «в эпоху страшной умственной гордости всего легче, конечно, во имя нравственного самоуважения и разумного самоуправления в духе и жизни потворствовать только разрушительной и разнузданной гордости»<sup>2</sup>.

Но значит ли это, что от самоуважения как условия нравственного сознания и поведения можно вообще отказаться? И неужели искажение идеала *свободы* может быть аргументом в пользу глобального детерминизма или волюнтаристского деспотизма?

Один из ученых-медиевистов прошлого столетия, В. Бёрк, отмечая, что в современном мире свобода является весьма ценным понятием (*freedom is a much prized value*)<sup>3</sup>, указывает, что при этом молчаливо предполагается, будто все в самом деле *знают*, что же такое *есть* свобода... Не так обстояло дело со средневековыми мыслителями, остро дискутировавшими даже вопрос о том, следует ли ее связывать с *волей* или *разумом*... В результате тонкого анализа В. Бёрк демонстрирует, что лишь в переходный период между средневековым и новоевропейским мышлением свобода человека стала все более отождествляться с отсутствием внешних ограничений (“came to be more and more identified with an absence of external restraint”), тогда как в раннем средневековье она означала «присутствие свойственной человеку силы самоопределения и даже (как в понятии *libertas* у Ансельма) наличие сверхчеловеческого определения воли человека к вечной справедливости и счастью (the presence of intra-human power of self-determination and even (in the *libertas* of Anselm) the presence of supra-human ordination of man’s will toward eternal justies and happiness)»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Bourke V. J Human Tendecies, Will and Freedom // L’Homme et son destin d’après les penseurs du moyen âge. Louvain-Paris, 1960. P. 71.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 84.*

Нет сомнений, что прослушанный Филаретом урок нравственного богословия опирался на *западные* источники, а сам термин *самоуважение* есть калька с немецкого *Selbstachtung* — понятия, ставшего для западной мысли своего рода итогом сложной интеллектуальной борьбы (не в последнюю очередь вокруг понятия *свобода*), нюансы которой из Москвы не всегда было легко разглядеть...

Поэтому, дабы найти рельефную точку опоры, обратимся к эпохе средних веков. Будущий папа Иннокентий III, вдохновитель 4-го крестового похода, в своем трактате «О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния», написанном около 1195 г., очевидно, руководствуясь пасырскими соображениями и желая как можно убедительнее призвать пасомых к покаянию, самыми мрачными красками рисует состояние человеческой природы, не оставляя для *самоуважения* ровно никаких предпосылок.

«Сотворен человек, — пишет он, — из пыли, из грязи, из пепла, а также из отвратительного семени — что еще более ничтожно. Зачатый в зудящей похоти, в опьянении страсти, в разнузданном зловонии и — что еще хуже — в позоре греха, человек рожден для трудов, для скорбей, для страха и, наконец, что ужаснее всего, для смерти. Он делает дурное, чем оскорбляет Бога, вредит ближнему, вредит самому себе; он делает позорное, чем пятнает славу, пятнает совесть, пятнает себя самого; он делает бесполезное, из-за чего пренебрегает важным, пренебрегает полезным, пренебрегает необходимым»<sup>5</sup>.

Будущий папа с пафосом, свойственным скорее адепту гностицизма, чем христианскому епископу (на православном Востоке, впрочем, у него могло найтись немало единомышленников в монашеской среде), особенно ополчается против физической стороны воспроизведения рода.

---

<sup>5</sup> Цит. по: Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов / Предисл. и ред. С. М. Стама. Часть II. Саратов : Изд-во Саратовского университета, 1988. С. 117.

«Кто же не знает, — пишет он, — что супружеское соитие никогда не случается без зуда желания, без разнузданной горячности, без омерзительной похоти? Поэтому-то оплодотворенные семена и оскверняются, и обезображиваются, и становятся порочными. Из-за этого в конце концов и душа навлекает на себя позор греха, пятно вины, грязь неправедности: так же, как портится жидкость, излитая из испорченного сосуда, соприкасающаяся с грязью, душа сама становится грязной»<sup>6</sup>.

Итог этих размышлений Иннокентия III не оставляет для *самоуважения* никаких оснований:

«О ничтожная гнусность человеческого состояния, о гнусное состояние человеческого ничтожества! Рассмотрим травы и деревья. От них — цветы, листья, плоды, а от тебя — о! вши и глисты. Растения изливают благовоние, масло, вино, а ты — плевки, мочу, кал. Они испускают приятные запахи, а ты — омерзительное зловоние. Следовательно, каково дерево, таков и плод»<sup>7</sup>.

Московскому митрополиту, возможно, такие суждения — прочти он их — могли даже показаться некоторой крайностью, но известное сочувствие этой позиции он не мог не переживать, ибо противоположная тенденция отталкивала его гораздо больше. Да и в криптоспиритуализме, т. е. *унижении* тела перед духом, все тот же А. М. Бухарев подозревал его отнюдь не случайно... Он-то хорошо знал, что в этом вопросе русские мартинисты и византийские монахи были очень близки...

На Западе подобное *унижение достоинства* человеческой природы вызывало на протяжении ряда столетий решительную отповедь со стороны гуманистов, которые, так сказать, «раскачивая качели», порой приходили к противоположной крайности и по сути дела оставляли в стороне греховные наклонности и состояния человеческой души, подготавливая тем самым и перерождение смысла *свободы*...

<sup>6</sup> Итальянский гуманизм эпохи Возрождения... С. 118.

<sup>7</sup> Там же. С. 120.

Спустя два с половиной столетия итальянский мыслитель Джаноццо Манетти в своем сочинении *De dignitate et excellentia hominis* (1440) все еще ведет энергичную полемику с сочинением римского епископа, которое, судя по пафосу гуманиста, и в эту пору не потеряло актуальности<sup>8</sup>.

Манетти последовательно рассказывает о превосходстве человеческого тела по сравнению с устройством тел других животных, которое связано с высоким предназначением человека, о бессмертии души, а затем — о ее потенциях, т. е. о разуме, памяти и воле, которые даны человеку Богом для познания, любви, обладания и наслаждения. В своих утверждениях он опирается, в частности, и на авторитет *Магистра Сентенций* — Петра Ломбардского... Поэтому сказать, что он вполне порывает со средневековым пониманием *свободы* нет достаточных оснований.

В итоге у Манетти именно сознание *достоинства* человека является основанием для его нравственного делания...

«Так как вы поставлены и определены в таком высоком звании и превосходстве, что всё, что ни есть на земле, в воде и на небе, без всякого сомнения, находится в вашей верховной власти и подчинено вашему слову, позаботьтесь о добродетели! Ей, поправ пороки, окажите предпочтение всеми силами души и тела <...> чтобы быть не только счастливыми и блаженными, но и стать как бы подобными самому бессмертному Богу, ибо назначение ваше — познавать и действовать (*intelligendi et agendi officia*) — является общим с делом всемогущего Бога»<sup>9</sup>.

Как ни сложно тут говорить об общем консенсусе, но гуманистическая точка зрения в конечном счете заметно скорректировала запал клерикального максимализма, и в XVIII веке мнение о самоуважении как безусловном начале нравственного воспитания стало не только широко

<sup>8</sup> Итальянский гуманизм эпохи Возрождения...; *Patrologia Latina*. Acc. J.-P. Migne. T. 217. Col. 702–718.

<sup>9</sup> Итальянский гуманизм... С. 67.

распространенным (свидетельством чему хотя бы этические сочинения Канта), но и вошло в курсы нравственного богословия в учебных заведениях разных христианских деноминаций, в том числе, и православных.

Девиз Манетти — *intelligendi et agendi officia* — был отнюдь не чужд и русским мистикам конца XVIII века, и даже академическому богословию, где сначала на латинском преподавалась дисциплина *de agendis*, а позднее по-русски читалось *деятельное богословие*, на уроке которого однажды оказался Филарет...

Но все же есть и существенные нюансы. Столь мощно-го гуманистического движения Русь никогда не знала, и ее понимание *самоуважения* имело несколько иные образцы, для которых подходит не столько девиз *intelligendi et agendi*, сколько *humiliatio*, унижение...

«Достоинство» человека рассматривалось на Руси не столько как *богоподобие в творчестве или в познании*, а прежде всего в подражании *смирению Богочеловека*. «Божий человек» — это всегда «смиранный», «неотмирный человек», и порой эта идея проводилась с заметным максимализмом. Неслучайно преп. Максим Грек предупреждал, что не следует до земли кланяться святым иконам, ибо и само лицо человека — икона... Самоуничижение — паче гордости... Это к русским относилось не в последнюю очередь ...

Вернемся к Филарету Московскому. Рядом с ним практически безотлучно находился на протяжении почти тридцати лет его постоянный секретарь Александр Петрович Святославский, образ которого можно было бы рассматривать как живое *отрицание принципа самоуважения*. Все это время он, к примеру, *стоя* читал святителю целыми часами книги, в том числе и светского содержания, даже не надеясь, что получит разрешение *сесть*<sup>10</sup>...

<sup>10</sup> «В течение тридцати лет, — пишет Н. П. Гиляров-Платонов, — авва-митрополит ни разу не посадил своего писца-послушника в своем присутствии; только в последние годы или даже в один, предсмертный год, ко-

Об этом мы знаем из воспоминаний Н. П. Гилярова-Платонова. С ним не расходится и А. М. Бухарев, который подчеркивает, что людей самостоятельных и ценящих свое достоинство Филарет, по крайней мере, *в некоторых случаях* уважал<sup>11</sup>. Можно выразить эту мысль и по-иному: сомневаясь в пользе *самоуважения*, Филарет не был расточителен в выражениях уважения к своим подопечным и к Святославскому в том числе... Как не приветствовал он каких-либо нарушений сословных и иерархических границ... Да и какое в понятиях того времени могло быть *самоуважение* у слуги, которому даже знаменитый поэт В. А. Жуковский отказывал в *достоинстве личности*<sup>12</sup>?

Поэтому вполне понятно, что сознание Святославского может показаться несвободным, рабским. Но для него самого, по-видимому, акценты ставились иные: свое служение он рассматривал как *послушание* и *самоуничижение* (self-abasement) перед достоинством святителя...

Можно полагать, что пример Святославского охотно привлек бы в свое нашумевшее исследование Даниэль Ранкур-Лефере...

---

гда Александр Петрович, изнуренный, уже носил в себе роковой исход, митрополит указывал ему на стул с позволением сидя продолжать чтение, тянувшееся несколько часов». — *Гиляров-Платонов Н. П.* Последние дни Помпеи. СПб., 2009. С. 265.

<sup>11</sup> «...Сам Филарет, — пишет Бухарев, — уважал, как Божия человека, алтайского миссионера Макария, говаривавшего: “как мне раболепствовать пред людьми, когда я сам — образ Божий?”. — *Бухарев А.* О Филарете, митр. Московском, как плодотворном двигателе православно-русской мысли // Православное обозрение. 1884. Ч. I. Апрель. С. 740.

<sup>12</sup> «Крестьянин, — писал Жуковский в своем дневнике 1807 г., — имеет собственность, бедное, но от него зависящее хозяйство; слуга, живучи лучше, не имеет ничего собственного, ничем собственным не управляет, он не имеет никакой личности». — *Жуковский В. А.* Дневники 1807–1808 годов // Жуковский В. А. Полн. собр. соч. Т. XIII. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 48. — Даже если посмотреть на эти слова с историко-семантической точки зрения, придется признать, что важное для современного миропонимания понятие «личности» тесно связано с понятием «собственности».



В книге «Рабская душа России: моральный мазохизм и культ страдания» (1995) он задается вопросом, почему Россия все время была страной нравственного страдания<sup>13</sup>. Ее история, религия, литература наполнены образами страдальцев. В сфере религиозной, опираясь на известную книгу Надежды Городецкой<sup>14</sup>, автор постоянно обнаруживает аллюзии на образ уничиженного, страдающего Христа. «Рабская душа» России, согласно Ранкуру Леферье, созидала буквально культ страдания...

Примечательно, что сталкиваясь у других исследователей образов русской литературы с терминами «кенотизм», «кенотический», Ранкур-Леферье спешит сделать вывод, что психоанализ сразу же опознал бы за этими явлениями «моральный мазохизм»<sup>15</sup>.

В наблюдениях Ранкура-Леферье есть реальная основа, но его попытка определить это явление как «моральный мазохизм» есть популистский ход, и она явно неудачна. Ибо мазохизм предполагает *физическое* наслаждение от переносимых страданий, тогда как в основе столь распространенного на Руси подвига добровольной покорности судьбе, или Промыслу Божию, смиренного принятия Богооставленности, лежит образ самоуничужения Спасителя, Божественное достоинство которого выразилось в парадоксальном *подчинении* всем условиям и обстоятельствам тварного мира и человеческого сообщества...

И А. П. Святославский являл собой один из многих подобных образов смирения и уничижения...

В самом деле, следование Христу в Его добровольном уничижении, готовность подобно Ему переживать состоя-

---

<sup>13</sup> *Daniel Rancour-Laferriere*. The slave soul of Russia: moral masochism and the cult of suffering: New York University Press. 1995.

<sup>14</sup> *Gorodetzky N.* The humiliated Christ in modern Russian thought. N. Y., 1938 (новое изд.: AMS Press, 1973).

<sup>15</sup> *Daniel Rancour-Laferriere*. The slave soul of Russia: moral masochism and the cult of suffering: New York University Press, 1995. P. 79.

ния богооставленности, властвование внешней судьбы — является характерной чертой русской психологии. Не «героизм», а «подвижничество», о чем в свое время писал С. Н. Булгаков... Хотя, нельзя не признать, западная *рыцарская честь*, конечно, имела в России отголоски в понятии «дворянской» чести, побуждавшей даже к дуэлям, сказывалась она и на межсословных отношениях...

Но несомненно, что в XIX веке понятия достоинства, уважения и самоуважения не были принципиально связаны с материальным положением человека. Были бедные дворяне, князь Одоевский жил на зарплату библиотекаря.

Высшим проявлением *достоинства* человека для русского сознания оставалось смиренное переживание *Богооставленности*, личная «гефсиманская молитва» и несение *своего Креста*...

В современной России амплитуда понимания «достоинства» и «свободы» человека велика — от добровольного самоуничужения и принятия всех условий социального и природного мира до пафоса вселенского миропокорительства русского космизма (Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский), далеко превосшедшего ренессансные идеалы...

А внешнее уважение к «достоинству» остается, как и в стародавние времена, весьма избирательным...

---

## Византийская космология в XI веке

Византийская наука вообще и астрономические и космологические взгляды этой эпохи, в частности, изучены еще крайне недостаточно, что не может не сказываться на обобщающих суждениях о судьбе научного наследия античности в средневековье и в новое время, о характере византийской культуры и образованности и их влиянии на древнерусскую и т. п.

Последнее особенно важно в связи с тем, что вошедшая в 988 г. в семью христианских народов Древняя Русь стала деятельно усваивать новую для себя культуру именно через Византию. Что же могли предложить ей византийские ученые в области учения о мироздании? Порой встречаются утверждения, будто «по сравнению с античной и в особенности александрийской наукой Византия... сделала шаг назад. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова отвергла шарообразность Земли; не было создано ни систем геометрии, сопоставимых с Евклидовой, ни сборников тщательных наблюдений, подобных теофрастовским, ни научных центров типа Александрийского музея»<sup>1</sup>.

Подобные оценки появляются вследствие недостаточно внимания к хотя и редким, но основательным исследованиям по византийской науке, содержащим надежный материал для обобщений<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Старостин Б. А.* Византийская наука в контексте средневековой культуры // *Античность и Византия.* М. : Наука, 1975. С. 388.

<sup>2</sup> Из работ по астрономии и космологии можно назвать старинное издание И. Буллиалдом «Синописа» Георгия Хризококка (Ismaelis Bullialdi

Уже в первой половине VIII в. ответом на иконоборческое движение явилось создание энциклопедического труда Иоанна Дамаскина «Источник знания», дающего систематическое изложение философско-логических понятий, космологических, психологических и других сведений на основе лучших сочинений античных и александрийских ученых. В IX в. «имели место, наряду с изучением наследия классических авторов, и самостоятельные исследования в области естественнонаучных дисциплин (практической физики, механики и акустики, математики и наблюдательной астрономии)»<sup>3</sup>.

Фессалоникийский митрополит Лев Математик, руководивший Константинопольским университетом, углубленно занимался астрономией и астрологией, конструировал поющих механических птиц и рычащих львов, изумлявших иностранцев (Альберт Великий достиг на подобном же поприще европейской славы лишь в XIII в.!). К IX в. относятся несколько византийских списков сочинений Птолемея, Евклида, Диоскорида и других античных ученых. В это же время составляется первый библиографический труд средневековья — «Библиотека» патриарха Фотия; несколько позднее — знаменитый энциклопедический словарь, так называемый «Лексикон Свида»<sup>4</sup>.

Нет никаких оснований преувеличивать значение той крайне наивной космологической схемы, которая была изложена в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова (VI в.). Ее не принимал во внимание Иоанн Дамаскин,

---

Astronomia philolaica. Parisiis, 1645), труды Г. Узенера (*Usener H. Ad historiam astronomiae symbola* // Usener H. Kleine Schriften: Bd. 3. Leipzig und Berlin, 1914. P. 323–371), А. Делатта (*Delatte A. Anecdota Atheniesia et alia. Textes grecques relatifs à l'histoire des sciences* // Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège: Fasc. LXXXVIII, 1939. T. 2.) и др.

<sup>3</sup> *Липшиц. Е. Э.* Очерки истории византийского общества и культуры: VIII — первая половина IX века. М.: Л., 1961. С. 365.

<sup>4</sup> *История Византии. Т. 2. М.; Л., 1967. С. 358–360.*

а патриарх Фотий называл измышления Козьмы «нелепостями»<sup>5</sup>, считая шарообразность Земли неопровержимо доказанной.

Учеником патриарха Фотия был Михаил Пселл (ок. 870 г.) — энциклопедически образованный ученый, происходивший из знатного рода, давшего в XI в. знаменитого писателя Михаила Пселла (1018—1097?). Последний возглавлял философский факультет Константинопольского университета, переживавшего во второй половине столетия пору расцвета. Именно на работах Михаила Пселла, по авторитетному мнению Г. Сартона, и должно сосредоточиваться изучение византийской мысли и цивилизации XI в.<sup>6</sup>

Михаила Пселла сравнивают с Шекспиром, Вольтером, Лейбницем, Спинозой, Достоевским<sup>7</sup>. Действительно, по размаху философского и литературного дарования, широте эрудиции, огромной продуктивности Пселл представляет собой исключительное явление; в истории византийской культуры он оставил яркий след. Однако если его «Хронография»<sup>8</sup> изучена достаточно основательно, естественнонаучные работы ученого не привлекли еще должного внимания, а в современных обзорах византийской астрономии ему уделяется не более нескольких строк<sup>9</sup>. Между

<sup>5</sup> PG. T. 103. Col. 69.

<sup>6</sup> Sarton G. Introduction to the history of science. Vol. 1. Baltimore, 1927. P. 750.

<sup>7</sup> Любарский Я. Н. Михаил Пселл. М.: Наука, 1978. С. 3.

<sup>8</sup> Михаил Пселл. Хронография. М.: Наука, 1978.

<sup>9</sup> Κωτσάκης Δ., Η Αστρονομία και η Αστρολογία κατά τους Βυζαντινούς χρόνους // Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 24, 1954, σελ. 209, 223. Отчасти здесь, по-видимому, сказалось мнение К. Крумбахера, так характеризующего занимающий нас период: «В XI столетии Михаил Пселл составил свою совершенно незначительную книгу о четырех математических дисциплинах. Еще хуже астрономический трактат Пселла «О движении времени, циклах Солнца и Луны, их затмениях и нахождении Пасхи» (*Krumbacher K. Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches. 2-e Aufl. München, 1897 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. Bd. 9, Abt. 1. S. 622)*). Хотя позднее было показано, что первое из названных сочинений вряд ли принадлежит Псел-

тем космологические мотивы занимают далеко не последнее место в творчестве Пселла: помимо специальных астрономических и натурфилософских трудов можно назвать, например, стихотворение «О том, что движения души подобны движениям неба»<sup>10</sup>, подробное изложение космологии халдеев, комментарии к Платону<sup>11</sup>.

Наряду с сочинениями Михаила Пселла помогают составить представление о византийской космологии XI в. труды его современника, ученого-энциклопедиста Симеона Сета (Сифа), расцвет творчества которого приходится на 1071–1078 гг. — время правления императора Михаила VII Дука; при дворе монарха Сет занимал почетную должность протовестиария<sup>12</sup>. О разнообразии и значительности литературной продукции Симеона Сета свидетельствуют, например, перевод на греческий знаменитого романа «Калила и Димна», оригинальный трактат «О свойствах растений».

Натурфилософские сочинения Сета обнаруживают значительную близость со взглядами Михаила Пселла, вплоть до совпадения некоторых деталей, что, по-видимому, способствовало атрибуции его текстов Пселлу: часть сочинения Сета «О природе» долгое время издавалась в составе трудов Пселла под названием «*Solutiones Quaedam*», пока публикация А. Делатта<sup>13</sup> не внесла окончательной ясности<sup>14</sup>.

---

лу (*Sarton G. Introduction to the history of science. Vol. 1. Baltimore, 1927. P. 750*), обращает на себя внимание тот факт, что биографы Николая Коперника считают трактат о четырех математических дисциплинах *первым учебником* создателя гелиоцентрической теории, а следовательно, самого Пселла в известном смысле — учителем Коперника (*Веселовский И. Н., Белый Ю. А. Николай Коперник. М.: Наука, 1974. С. 46*).

<sup>10</sup> PG. T. 122. Col. 1075–1076.

<sup>11</sup> PG. T. 122. Col. 1123–1153.

<sup>12</sup> Главный церемониймейстер двора.

<sup>13</sup> PG. T. 122. Col. 688–784.

<sup>14</sup> На совпадение текстов Симеона Сета и Пселла обратил также внимание М. Шангин (*Šangin M. A. F. Codices Rossicos // Catalogus codicum astrologorum graecorum. T. XII. Bruxelles, 1936. P. 72*).

Столь значительное совпадение во взглядах двух византийских ученых дает основания считать, что на фоне современной им образованности появление значительных по кругу источников и строгости изложения космологических сводов было не случайным событием, и они могут рассматриваться как свидетельство общей научной атмосферы эпохи.

В качестве основных для характеристики византийской космологии XI в. нами избраны два сочинения — «De Omnifaria Doctrina» Михаила Пселла<sup>15</sup> и «О природе» Симеона Сета<sup>16</sup>, объединяемых общностью замысла. «Omnif. Doct., — пишет Л. Вестеринк, — изначально планировалась, точно так же, как и современный ей *Σύνοψις τῶν φυσικῶν* Симеона Сета, как позитивный ответ на вопросы, лишь доксографически рассмотренные в Псевдо-Плутарховом сочинении *Placita*»<sup>17</sup>. План этот остался выполненным лишь отчасти: во многом Пселл, например, пошел по пути прямого заимствования из Олимпиодора, Прокла и других авторов. Дополнительные свидетельства, не меняющие, впрочем, общей картины, дают уже упомянутое сочинение Пселла «О движении времени, циклах Солнца и Луны, их затмениях, и нахождении Пасхи», написанное в форме вопросов и ответов<sup>18</sup>, и трактат Симеона Сета «О пользе небесных тел»<sup>19</sup>, более проникнутый телеологической направленностью.

Итак, каких же представлений об устройстве мироздания придерживались византийские ученые XI в.? Считали ли они, вместе с Козьмой Индикопловом, что четырехуголь-

<sup>15</sup> PG. T. 122. Col. 688–784.

<sup>16</sup> *Delatte A. Anecdota*. P. 17–89; PG T. 122. Col. 784–809.

<sup>17</sup> *Westerink L. G. Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellos // Byzantinische Zeitschrift*, 1959. Bd. 52. Hft. 1. S. 1–2.

<sup>18</sup> *Usener H. Ad historiam astronomiae symbola*. S. 353; *Lambeck P. Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Cesarea Vindobonensi*. Ed. 2. Studio et opera A. F. Kollari. Lib. 7, Vindobonae, 1781. Col. 512. (cod. Vindob. phil. gr. № 190).

<sup>19</sup> *Delatte A. Anecdota*. P. 91–126,

ная Земля плавает в водах мирового океана? Уже некоторые характерные для них общефилософские установки дают основания считать, что астрономии и математике они, во всяком случае, не были чужды. «По мнению Пселла, — отмечал В. Вальденберг, — все другие науки должны взять от математики ее числовой метод и геометрическое доказательство, которые одни только обладают свойством логически принуждать нас к признанию данного положения истинным или ложным»<sup>20</sup>.

Сочинения Михаила Пселла и Симеона Сета свидетельствуют отнюдь не о разрыве с античной научной традицией, но скорее об обратном — о стремлении византийских мыслителей с предельной полнотой освоить и использовать классическое наследие, найти ему подходящее место в системе нового мировоззрения. Так, даже описывая мир духовных сущностей христианского вероучения, Пселл привлекает высказывания о природе души Платона, Аристотеля, Плотина, Ямвлиха. Но если мнения «внешних» мыслителей используются для разъяснения богословских положений, то в вопросы естествознания теология почти не вмешивается.

Дело в том, что космология византийцев изначально двойственна: в ней отчетливо выделяется внепространственная спиритуалистическая сфера и пространственно организованный природный мир, познаваемый с помощью математико-геометрических методов. Разделение двух областей космоса проводится со всей определенностью и даже является предметом специального доказательства: «Тело и бестелесное противопоставляются. Если тело находится в [определенном] месте, бестелесное не находится в [определенном] месте»<sup>21</sup>. Иными словами, телесное пространственно, бестелесное внепространственно. Вопрос о том,

<sup>20</sup> Вальденберг В. Философские взгляды Михаила Пселла // Византийский сборник. М. ; Л., 1945. С. 251.

<sup>21</sup> PG. T. 122. Col. 732.



имеется ли вне космоса пустота, решается с помощью аристотелевой физики и логических доводов: вне мира пустоты не может быть потому, что она по определению является свободным местом, которое могло бы занять какое-нибудь тело; но так как вне мира никакое тело оказаться не может, получается, что внекосмическая пустота создана Богом напрасно. Однако ни Бог, ни природа, ни разумный человек ничего не делают зря. Поэтому, — пишет Симеон Сет, — вне мира не пустота, не занебесное пространство, но умный духовный космос, νοῦτὸς κόσμος<sup>22</sup>.

Отсюда, разумеется, не следует множественность миров. Наоборот, Пселл, например, специально критикует сторонников множественности телесных космосов, доказывая, что существует один совершенный, или, скорее, единый, состоящий из различных частей мир<sup>23</sup>. Мысль о том, что миры бесконечны, а в отдельных из них есть подобные нашей зёмли, населенные людьми и животными, противоречит направленности божественной силы, которая, — как подчеркивает Симеон Сет, — должна свое действие не разделять и направлять на многое, но, напротив, связывать и соединять<sup>24</sup>.

В вопросах космогонии византийские ученые занимают достаточно независимую по отношению к ветхозаветному преданию позицию. Так, Пселл, едва упомянув, что согласно Моисееву Пятикнижию первыми были одновременно созданы земля и небо, переходит к изложению мнений греческих мудрецов, выделяя учение о четырех первоэлементах и пятом эфире, из которого, как наипрекраснейшего, было создано небо<sup>25</sup>. Переходя к изложению начал космической иерархии Пселл использует это учение непосредственно и без оговорок<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Delatte A. Anecdota. P. 39–40; PG. T. 122, Col. 797.

<sup>23</sup> PG. T. 122. Col. 757.

<sup>24</sup> Delatte A. Anecdota. P. 35; PG. T. 122. Col. 796.

<sup>25</sup> PG. T. 122. Col. 700.

<sup>26</sup> PG. T. 122. Col. 740–741.

Симеон Сет решает вопрос о вечности или конечности мира во времени, также не обращаясь к авторитету священного писания: он лишь упоминает мнения Платона и Аристотеля и удовлетворяется логическим аргументом — мир есть тело, а крепость всякого тела ограничена<sup>27</sup>. Изложение этой же проблемы Пселл, правда, начинает с библейской точки зрения, но акцент все равно делается на платоновском «Тимее» и комментарии к нему Прокла, а также на логических доводах<sup>28</sup>.

Особенно любопытен в связи с этим 125-й параграф «De Omnif. Doct.», где вслед за утверждением, что о дне конца мира знает лишь Бог, идет пространное описание периодов обращения планет, Солнца и Луны, затем приводится число лет большого мирового периода (1 753 200), по истечении которых все планеты оказываются в конъюнкции в 30° созвездия Рака или в 1° созвездия Льва и происходит мировой потоп<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Delatte A. Anecdota. P. 37; PG. T. 122. Col. 796.

<sup>28</sup> PG. T. 122. Col. 761.

<sup>29</sup> PG. T. 122. Col. 764. — Как отметил П. Таннери, Пселл вступает здесь в противоречие со стоической традицией (в ряде случаев воспроизводимой им довольно точно), согласно которой соединение планет в созвездии Льва влечет за собой мировой пожар («великое лето»), а не всеобщий потоп («великую зиму»). Поскольку называемая Пселлом величина «великого года», очевидно, связана не с периодами обращения планет, а с периодом Сириуса (сотическим), равным 1461 году ( $1461 \times 1200 = 1\,753\,200$ ), Таннери считает это свидетельством влияния египетской традиции и делает вывод о двух различных источниках данного места у Пселла (*Tannery P. Psellos sur la Grand Année // Revue des Etudes Greques*. 1892. T. 5. P. 206–211). По мнению Ф. Боля, Пселл пользовался все же одним-единственным источником — сочинениями астролога Антиоха, указывая на cod. Laurent. XXVIII, 34, f. 84r. — 93v., однако сам признает, что в данном списке «великий год», возможно, в результате описки, определен числом 1 753 005 (*Boll F. Psellos und das «grosse Jahr» // Byzantinische Zeitschrift*. 1898. Bd. 7. S. 601. Стоит отметить, что в § 129 «De Omnif. Doct.» Пселл связывает «великую зиму» с положением Солнца и планет в «зимних созвездиях» (Рыбы, Водолей), а «великое лето» — с летними (Льва) и поясняет, что зима ведет к пото-

Разумеется, далеко не во всем византийские мыслители следуют греческим натурфилософам: Симеон Сет, например, отвергает учение об одушевленности светил и особо подчеркивает, что «движение их является физическим, а не психическим»<sup>30</sup>. Но основы миропорядка они излагают, как уже говорилось, опираясь на учение о четырех элементах и космологию Птолемея.

Пространственную структуру мироздания они рассматривают по крайней мере с трех различных точек зрения. Во-первых, имея в виду в пифагорейском духе подчеркнуть музыкально-математическую гармонию космоса, они называют приближенные периоды обращения планет (Сатурн — 30 лет, Юпитер — 12, Марс — 2,5 года и т. д.), которые соответствуют отношениям октавы, квинты и кварты<sup>31</sup>. Во-вторых, они раскрывают элементарно-иерархическую структуру мироздания «сверху вниз», от неба, содержащего и сдерживающего все элементы и как тела предельного и кругообратного, стоящего даже вне этой структуры, к неподвижным звездам и зодиакальному кругу, затем к сферам планет и Луны, далее к областям огня, воздуха, воды и, наконец, Земли<sup>32</sup>. В-третьих, эта же самая структура рассматривается и в обратном порядке, «снизу вверх», от находящейся посреди мира Земли к областям воды, воздуха, огня, сферам Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна и неподвижных звезд, над которыми беззвездная сфера, движущая все прочие сферы с востока на запад<sup>33</sup>.

Разумеется, это отнюдь не новый материал, а лишь краткий пересказ Птолемея, причем главным образом, по-ви-

---

пу, лето — к засухе. Таким образом, расхождение со стоической традицией в § 125 может также быть вызвано опiskeй.

<sup>30</sup> *Delatte A. Anecdota*. P. 36–37; PG. T. 122. Col. 796.

<sup>31</sup> PG. T. 122. Col. 749.

<sup>32</sup> PG. T. 122. Col. 761, 764.

<sup>33</sup> *Delatte A. Anecdota*. P. 38–39; PG T. 122. Col. 797.

димому, на основе комментария к нему Прокла, но важно, что с Козьмой Индикопловом эта космология существенно расходится. Земля здесь не только не мыслится четырехугольной, но приводятся многочисленные доказательства ее сферичности: восточные страны освещаются Солнцем раньше, чем западные; моряки издали видят только вершины гор, а при приближении и их подножия; не будь Земля округла, все звезды появлялись бы одновременно и т.д. Соответственно и величина Земли по окружности полагается равной 250 000 стадий, причем указывается, что этот результат получен «геометрическим методом»<sup>34</sup>. Отношение окружности Солнца к окружности Земли Пселл определяет «согласно опытейшему в астрономии Аристарху»: 6 859 к 27, диаметр Солнца относится к земному как 19 к 3, солнечный больше лунного в 18 раз<sup>35</sup>. В сходных местах Симеон Сет прямо ссылается на Птолемея<sup>36</sup>.

У Птолемея же, конечно, берутся определения небесного экватора, небесного меридиана и горизонта<sup>37</sup>, объяснение видимого наклона оси мира к горизонту<sup>38</sup>, смены времен года из-за наклона плоскости эклиптики к плоскости небесного экватора на  $\sim 24^\circ$ .<sup>39</sup>

Мир в целом не изоморфен, во всяком случае, в нем выделяются правое и левое: правой считается восточная часть неба, поскольку в ней начинается движение небосвода<sup>40</sup>.

Особенно подробно обсуждается византийскими учеными вопрос о сущности неба и его форме, сущности и форме звезд. Симеон Сет излагает мнения Платона и Аристотеля (последний считал небо эфирным, так как его движение качественно отличается от движений четырех элемен-

<sup>34</sup> *Delatte A. Anecdota. P. 22; PG T. 122. Col. 787.*

<sup>35</sup> *PG. T. 122. Col. 744.*

<sup>36</sup> *Delatte A. Anecdota. P. 96 и др.*

<sup>37</sup> *Ibid. P. 42; PG. T. 122. Col. 742, 800.*

<sup>38</sup> *Delatte A. Anecdota. P. 39; PG. T. 122. Col. 764, 797.*

<sup>39</sup> *Delatte A. Anecdota. P. 49; PG T. 122. Col. 804.*

<sup>40</sup> *Delatte A. Anecdota. P. 40; PG T. 122. Col. 797.*

тов; Платон пятого элемента не вводит) и в конечном счете склоняется к точке зрения неоплатоника Прокла, который полагает, что небо образовано четырьмя элементами, преимущественно воздухом и огнем, но в более утонченном и совершенном состоянии по сравнению с земными формами, почему они и именуется «цветами элементов»<sup>41</sup>. Пселл, как выше отмечалось, с явной симпатией излагает и учение об эфире<sup>42</sup>. Впрочем оба согласны в том, что в небесных сферах преобладает воздушное начало, тогда как в звездах — огненное<sup>43</sup>. Форма неба и звезд — сферичная как наиболее совершенная<sup>44</sup>. В движении звезд особенно удивительным представляется то, что они не обращаются вокруг своего собственного полюса, но увлекаются за движением Солнца, как бы Богом предназначенного быть небесным вождем<sup>45</sup>.

В вопросе о свете звезд Пселл склоняется к мнению, что они не заимствуют его от Солнца<sup>46</sup>; Симеон Сет излагает обе точки зрения как будто беспристрастно<sup>47</sup>, но учение о преимущественно огненной природе звезд дает основания заключить о его позиции более определенно.

Природа Луны близка земной, а форма ее также сферична: будь она плоским диском, солнечные лучи одновременно освещали бы всю ее поверхность<sup>48</sup>. Лунные и солнечные затмения объясняются согласно «мудрейшему Птолемею»<sup>49</sup>.

Солнце Пселл, вслед за Аристотелем, мыслит отнюдь не раскаленным, а производимое им тепло объясняет ог-

<sup>41</sup> *Delatte A. Anecdota.* P. 42; PG. T. 122. Col. 800.

<sup>42</sup> PG. T. 122. Col. 700.

<sup>43</sup> *Delatte A. Anecdota.* P. 43; PG. T. 122. Col. 745, 800.

<sup>44</sup> *Delatte A. Anecdota.* P. 36, 44–45, 93; PG. T. 122. Col. 748, 796, 800..

<sup>45</sup> *Delatte A. Anecdota.* P. 46; PG T. 122, Col. 801.

<sup>46</sup> PG. T. 122, Col. 748.

<sup>47</sup> *Delatte A. Anecdota.* P. 48; PG. T. 122, Col. 804.

<sup>48</sup> *Delatte A. Anecdota.* P. 50–52; PG. T. 122, Col. 805, 808.

<sup>49</sup> *Delatte A. Anecdota.* P. 52–59; PG. T. 122, Col. 804–808.

ненными воспарениями, образующимися вокруг него во время движения<sup>50</sup>. Из подобных же воспарений, по мнению Пселла и Сета, рождаются и кометы<sup>51</sup>. Материя кометы и Млечного Пути — одна и та же, в количественном же отношении что есть комета по сравнению со звездой, то Млечный Путь по сравнению с целым кругом Вселенной, определяемым расстоянием между созвездиями Стрельца и Близнецов, противостоящими друг другу по диаметру<sup>52</sup>.

Таковы вкратце космологические представления Михаила Пселла и Симеона Сета, открывающиеся в основных их сочинениях, и разумеется, без учета многих деталей и полутонов. Более подробное исследование потребовало бы, в частности, привлечения пространного комментария Пселла к аристотелевой «Физике»<sup>53</sup>, а также его специально астрономических сочинений, по сей день остающихся не изданными и не изученными. «В рукописях различных библиотек, — отмечает Х. Зервос, — мы находим трактат

<sup>50</sup> PG. T. 122. Col. 745.

<sup>51</sup> *Delatte A. Anecdota*. P. 33; PG. T. 122, Col. 749, 793.

<sup>52</sup> PG. T. 122. Col. 741. — Как считает М. Анастос, то обстоятельство, что многие византийские ученые связывали точки апогея и перигея солнечной орбиты с этими двумя созвездиями, выдает пассивное взаимодействие ими птолемеевой картины неба, так как вследствие прецессии названные точки к XIII в. переместились на целое созвездие, т. е. на 30° (*Anastos M. Studies in Byzantine Intellectual History*. L., 1979. Art. XV. P. 385–403). Однако мнение это с убедительностью может быть доказано лишь на отдельных текстах XIII и последующих столетий. Отметим здесь же, что византийский вариант термина «перигей» — ὑλόγειος, которому посвящена статья М. Анастаса, не отражен в исследовании О. Нейгебауэра по астрономической терминологии Византии, основанном на единственном источнике — cod. Vat. gr. 1058 (*Neugebauer O. Studies in Byzantine Astronomical Terminology // Transactions of the American Philosophical Society*. New Ser. Vol. 50. Part 2. Washington, 1960).

<sup>53</sup> См.: *Benakis L. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos // Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 43. Berlin, 1961. S. 215–238; Bd. 44, 1962. S. 33–61.

De Dubiis Astronomicis, книгу, состоящую из пятидесяти глав De Coelestium Revolutionum, и сборник под названием Astronomica»<sup>54</sup>. Не должны быть забыты и мелкие сочинения, как например статья «О философии»<sup>55</sup>, поскольку астрономия в то время входила в число философских дисциплин.

Конечно, космологические взгляды Михаила Пселла и Симеона Сета интересны в первую очередь как свидетельство значительного подъема научной мысли Византии в рассматриваемую эпоху. Р. Броунинг имел все основания заключить, что в X и XI вв. в Византийской империи «точные науки, отчасти благодаря исламским и западным влияниям, пришли к полному расцвету. Был создан целый ряд сочинений, в которых античные знания использовались, систематизировались и порой совершенствовались»<sup>56</sup>.

В последующие века византийской истории научные традиции эпохи Симеона Сета и Михаила Пселла не прерывались, а птолемеева космология, по-прежнему, занимала важнейшее место в системе миропознания: достаточно назвать труды Григория Хиониада<sup>57</sup>, комментарий к «Альмагесту» Феодора Метохита, «Три книги об астрономии» Феодора Мелитеонита, «Квадривиум» Георгия Пахимера<sup>58</sup>. Иоанн Каматир в середине XII в. пишет астрономическую поэму, которой может быть поставлено в упрек чрезмерное увлечение астрологией, но во всяком случае никак не игнорирование Птолемея, упоминаемого

<sup>54</sup> *Zervos Ch.* Michael Psellos: Sa vie. Son oeuvre. Ses luttes philosophiques. Son influence. P., 1919. P. 122.

<sup>55</sup> *Michaelis Pselli Scripta minora*: Vol. 1. Milano, 1936. P. 428–432

<sup>56</sup> *Browning R.* Byzantinische Schulen und Schulmeister // *Das Altertum*. Bd. 9, Hft. 2, Berlin, 1963. S. 116.

<sup>57</sup> *Pingree D.* Gregory Chionides and Paleologan Astronomy // *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 18. Washington, 1964. P. 133–160.

<sup>58</sup> *Tannery P., Stephanou E.* Quadrivium de Georges Pachymere // *Studi e Testi*, vol. 94 (Rome, 1940).

во многих стихах<sup>59</sup> и именуемого «премудрым и прекрасным»<sup>60</sup>.

Распространение в Византии (и Древней Руси) «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова отрицать не приходится, но нельзя упускать из виду, что, во-первых, в свете новейших исследований она вовсе не необходимым образом связана с христианской ортодоксией, так как имеет несторианские корни<sup>61</sup>; во-вторых, своим распространением в значительной мере обязана живому интересу средневекового читателя к ярким миниатюрам, украшающим древнейшие списки этого сочинения, но отнюдь не доподлинно отражающим действительные представления о мироздании; и в-третьих, что в Византии (и Древней Руси) не прерывалась традиция пристального изучения античного научного наследия.

Лишним подтверждением тому служит история астрономии в Грузии, поддерживавшей тесные связи с Византией, а позднее и с Россией. Уже в XI в. в Грузии Ефремом Мцире был переведен «Источник знания» Иоанна Дамаскина, а «античная философия Аристотеля с его учением об элементах, а также система мира Птолемея здесь стали популярны задолго до этого, раньше, чем в ряде других стран»<sup>62</sup>.

1982

<sup>59</sup> *Kamateros Joannes*. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΑΣΤΡΟΝΟΜΙΑΣ. Ein Kompendium griechische Astronomie und Astrologie, Meteorologie und Etnographie in Politischen Versen / Bearb. von L. Weigl. Berlin, 1908. Verses 32, 56, 131, 3897.

<sup>60</sup> *Ibid.* S. 75, vers. 2306.

<sup>61</sup> *Anastos M.* Studies in Byzantine Intellectual History. Art. XIII, XIV; *Wolska W.* La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science au VI siècle. P., 1962.

<sup>62</sup> *Харадзе Е. К., Кочлашвили Т. А.* К изучению истории развития астрономических знаний в Грузии: предварительное сообщение // Историко-астрономические исследования. Вып. IV. М., 1958. С. 502.



---

## Когда же боги стали завистливыми? Геродот и Книга Бытия

**В** своей книге «Геродот» (1947) С. Я. Лурье, вслед за Э. Мейером<sup>1</sup>, отмечает, что учение о справедливости и милосердии Божиим характерно для эпохи Эсхила, а «Софокл и Геродот сознательно отказались от учения о божественной справедливости и милосердии как противоречащего фактам повседневной жизни, и в угоду этим фактам заменили его учением о завистливом божестве»<sup>2</sup>. С. Я. Лурье видит в этом нововведении *прогресс*, считая и учение Гоббса о войне всех против всех *прогрессом* по сравнению со средневековой христианской моралью.

А о чем свидетельствует Ветхий Завет?

Как и во всей Библии, в Книге Бытия представлен широкий спектр богосознания и религиозных настроений. Но особенно примечателен в данном контексте стих Быт. 3, 22. Согласно ему, Бог *убоялся*, как бы Адам, уже познавший добро и зло и тем самым сравнившийся с другими богами («стал как один из Нас»), не вкусил бы также от Древа

---

<sup>1</sup> Meyer E. Forschungen zur alten Geschichte. Bd. 2. Halle, 1899.

<sup>2</sup> Лурье С. Я. Геродот. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 98.

Жизни и не стал жить вечно, — и потому выслал его из сада Едемского.

Главное здесь — не отголосок многобожия (таковых в Ветхом Завете предостаточно), а то, что хотя Адам «поврежден» вкушением запретного плода, но не в такой мере, чтобы самостоятельно, путем *хитрости* («техники») не вкушать от Древа Жизни и стать *бессмертным*.

Иегова такую возможность допускает и ее откровенно *опасается*. Здесь его мотивация и действие поразительно напоминают олимпийского Зевса, убоявшегося, согласно Платону, силы андрогинов и разделившего их пополам — чтобы они не добрались до Олимпа, а занимались поисками своих половинок...

Однако то, что позволено языческому Юпитеру, как-то не к лицу Иегове, заботящемуся о нравственном воспитании сотворенного им человека и знающего свое бесконечное превосходство над ним.

Если же Иегова в самом деле так похож на Зевса, то и Адаму вполне логично уподобиться титану Прометею, похитившему у богов огонь для людей. Какие боги — такие и люди... Бог, каким он представляется в Псалтири или Евангелии, не может не знать, что с помощью хитрости достичь богоподобия нельзя. *Такой* Бог не может «опасаться» действий человека. Поэтому очевидно, что от Быт. 3, 22 до более поздних библейских текстов происходит как бы «прогрессивная эволюция» образа Иеговы.

В контексте рассуждений С. Я. Лурье о Геродоте и Софокле мы можем сказать, что Ветхий Завет демонстрирует прогресс богосознания *в совершенно противоположном направлении* — от Бога (богов) «завистливых» или «опасающихся» действий человека к Богу справедливому и милосердному.

Это не означает, что все возможные вопросы о божественной справедливости в христианском сознании решены, что построена логически непротиворечивая Теодицея. Но если Бог в Лице Сына Человеческого Сам страдает «страстию бесстрастной», значит идея «завистливого бога»

в христианстве просто невозможна, а религиозный «прогресс» греков был скорее регрессом... Хотя Бог Аристотеля, стоиков или неоплатоников тоже никак не может быть заподозрен в чувстве «зависти» к человеку.

А в целом остается вопрос, если в какую-то эпоху и имел место «прогресс» в религиозном сознании человечества, то не возвращается ли время от времени в его калейдоскопе все на круги своя?

---

## Универсальность творческой личности

Среди характеристик творческой личности *универсальность* называют далеко не всегда, и это вполне понятно: ведь действительно универсальных гениев в сравнении с людьми какого-то одного таланта довольно мало. Однако нетрудно заметить, что в биографиях деятелей науки и искусства обычно старательно подчеркиваются разнообразные увлечения, характеризующие широту интересов данного человека. Это стремление биографа выявить черты универсальности исследуемой им личности является одним из симптомов глубокого интереса теоретической мысли к загадке творчества разностороннего гения.

В соответствии с этимологией слова «универсальность» (образовано от латинских корней *unus* — один и *verto* — поворачиваю; «универсальность» можно было бы по-русски передать как *едино-развертывание*) мы будем понимать под универсальной творческой деятельностью такой процесс, который исходит из единого принципа и в силу своего последовательного саморазвития приводит к распространению сферы творчества данной личности на различные области бытия и мышления. На конкретном историческом материале мы попытаемся проследить механизм разверты-

вания этой деятельности и показать значительность достигаемых в ней результатов.

Очевидно, что на основе анализа деятельности одной творческой личности трудно делать выводы о закономерностях творческого процесса. Для преследующего теоретические обобщения анализа нужно отобрать биографии таких людей, универсальная творческая деятельность которых разворачивалась бы примерно на одном историческом фоне, имела бы некоторый общий и достаточно ярко выраженный исходный первопринцип, а также удобные для сопоставления результаты.

В XVII в. было по крайней мере три мыслителя, которых объединяло восходящее к пифагорейцам убеждение в музыкально-математической гармонии Вселенной: это знаменитый *Кеплер*, гораздо менее известный *Мерсенн* и почти совсем забытый *Кирхер*.

Все они посвятили гармонии мироздания специальные сочинения; каждый считал ее основой своего мировоззрения. Их творчество дает прекрасные образцы того, как философско-эстетический интерес к лежащим в основе мирового бытия числовым соотношениям ведет мыслителей через различные области научного и художественного творчества к целостной картине мироздания, в которой открываются или предвосхищаются многие закономерности природных и социальных процессов.

В отношении Иоганна Кеплера (1571–1630) нужно прежде всего заметить, что его первым шагом к представлению о числовой гармонии Вселенной стали занятия философией. «Как только я, — писал он, — в соответствии с моим возрастом смог вкушать сладость философии, я с жаром стал заниматься всеми ее отраслями без того, чтобы обращать особое внимание на астрономию. Правда, склонности к ней имелись налицо, и я без затруднения усваивал предусмотренный учебным планом материал по геометрии и астрономии, опирающийся на фигуры, числа и отноше-

ния. Но это было в порядке обязательного обучения (*ergant illa necessaria studia*), некое совершенно особое влечение к астрономии ничем не проявлялось»<sup>1</sup>.

Таким образом, в ранний период творчества число еще не было для Кеплера универсальным принципом бытия, а представление о единстве мироздания существовало у него в форме эстетически-бессознательного предчувствия и не было выявлено и закреплено рационально-логическим путем. Однако предпосылки обращения к числовой гармонии коренились прежде всего в его природных способностях математика.

Реализации этих способностей и обращению Кеплера к астрономии содействовали исторические обстоятельства и, возможно, детские впечатления — наблюдение кометы и лунного затмения<sup>2</sup>. В плане логики развития науки в начале XVII в. существовала настоятельная необходимость дальнейшего совершенствования теории Коперника, необходимость, которая проявляла себя в деятельности творческой личности, для самой науки остающейся лишь случайностью. Тем не менее для прогресса астрономии оказалось весьма счастливым то обстоятельство, что учителем математики в средней школе Граца стал именно Кеплер, которому в силу логики его индивидуального развития пришлось бы оформлять свои идеи гармонии мироздания если не в этой, то в иной области знания.

Астрономия стала не только основным полем деятельности Кеплера, но и отправным пунктом для его экскурсов в различные дисциплины и сферы творчества. Однако в конечном счете ее законы и объекты оставались лишь инобытийными проявлениями более универсальных числовых соотношений. Стоит при этом отметить, что Кеплер нико-

<sup>1</sup> *Белый Ю. А.* Иоганн Кеплер. М., 1971. С. 27; *Kepler J.* Opera omnia. Vol. 8. Pars 2. Francofurti & Erlangae, 1871. P. 677.

<sup>2</sup> *Белый Ю. А.* Кеплер. С. 19–20, 27–29; *Kepler J.* Opera omnia, Vol. 8. Pars 2. P. 672.

гда не позволял себе ради математической красоты пренебрегать хоть в малейшей степени данными наблюдений — и тем большее эстетическое наслаждение приносило ему открытие законов неба.

Астрономические занятия содействовали развитию интереса Кеплера к оптике. Его «Дополнения к Вителло» представляют собой энциклопедический свод знаний о распространении света. И здесь, как и при открытии знаменитых законов движения планет, математическая интуиция помогла ему сформулировать новые важные соотношения: он дает доказательство основного фотометрического закона, которое наряду с его рассуждениями о силе тяготения и магните связано с теорией бесконечно малых и атомистическими идеями<sup>3</sup>. Нетрудно привести и другие примеры того, как поиски числовой гармонии в различных сферах бытия приводили Кеплера к важным теоретическим выводам: назовем хотя бы трактат о шестиугольной форме снежинок, сыгравший значительную роль в развитии кристаллографии<sup>4</sup>.

Оценивая результаты деятельности универсальной творческой личности, нельзя ограничиваться только сделанными ею открытиями. Важным аспектом этой деятельности является также *предвидение* будущих открытий и изобретений, как правило, внутренне связанное с универсальностью интересов ученого. Иными словами, мы хотим сказать, что анализ наследия универсальной творческой личности может иметь и прогностическое значение.

В связи с этим следует напомнить, что Кеплер первым из европейских ученых высказал мысль о возможности осуществления космических полетов. В «Разговоре со Звездным Вестником» (1610), представляющем собой ответ на сообщение Галилея о сделанных им с помощью телескопа

<sup>3</sup> *Зубов В. П.* Из истории средневековой атомистики // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. Т. 1. М., 1947. С. 290–291.

<sup>4</sup> *Белый Ю. А.* Иоганн Кеплер. С. 115.

астрономических открытиях, Кеплер пишет: «Найдите корабли или паруса, приспособленные для небесных ветров, и объявится тот, кто не побоится даже этой пустоты [межпланетного пространства]... Итак, для тех, кто вскоре предпримет это путешествие, давай создадим астрономию: ты, Галилей, — Юпитера, я — Луны»<sup>5</sup>.

Свое слово Кеплер сдержал: ему принадлежит первый в истории европейской литературы научно-фантастический рассказ о полете на Луну — «Сновидение, или Лунная астрономия», предвосхищающий многие детали реального космического полета.

С ним мы переходим к другому аспекту универсальности творческой деятельности Кеплера. До этого момента мы говорили только о разнообразии работ Кеплера в области эмпирических наблюдений и их дискурсивно-логической обработки. Теперь же мы сталкиваемся с созданными им художественными образами.

Написанный с целью защиты теории Коперника, этот рассказ непосредственно связан с занятиями Кеплера астрономией и опосредствованно — с идеей числовой гармонии Вселенной. Любопытно, что именно здесь Кеплер высказал мысль о влиянии Солнца и Луны на океанские приливы и существенно приблизился к идеям всемирного тяготения<sup>6</sup>. «Сновидение», наряду с латинскими стихотворениями и многочисленными вдохновенными отрывками из специальных работ, является свидетельством своеобразия художественного мышления Кеплера.

Целостную натуру Кеплера не могли, однако, удовлетворить отдельные наблюдения, закономерности, образы. Необходимо было объединить их на основе единого принципа, философско-эстетического представления о числе как универсальном регуляторе мировой жизни. «Гармония мира» (1619), в которой и был сформулирован знаме-

<sup>5</sup> *Kepler I. Opera omnia*. Vol. 2. Francofurti & Erlangae, 1859. P. 502.

<sup>6</sup> *Белый Ю. А.* Иоганн Кеплер. С. 105.



нитый 3-й закон Кеплера, стала органическим синтезом эмпирических знаний, дискурсивно-логических заключений и расчетов, интуитивно-художественных прозрений и философских обобщений. Универсальность творческой личности Кеплера нашла свое наиболее полное выражение в нарисованной здесь величественной картине эстетически совершенного, пластического космоса, основанного на музыкально-числовой гармонии. Однако для прагматической истории науки эта картина представляет интерес лишь постольку, поскольку она содействовала открытию Кеплером отдельных частных закономерностей, имеющих то или иное практическое приложение.

После Кеплера — и, возможно, не без его влияния, — выступил с учением об универсальной гармонии Марен Мерсенн (1588—1648). Иногда он идет по стопам своего предшественника, повторяя или модифицируя его идеи. В специальной «Книге о пользе гармонии и других частей математики», завершающей его фундаментальный труд «Универсальная гармония» (1637), Мерсенн указывает на различные практические приложения своей теории. «Нет почти ни одного искусства, науки или ремесла, — пишет он, — для которых гармония и предшествующие книги не оказались бы полезными»<sup>7</sup>. Мерсенн демонстрирует значение гармонии для геометрии, механики, астрономии, медицины, архитектуры. «Нет необходимости уведомлять, что эта наука может служить физике и всем философам, потому что она почти вся наполнена физикой и философией и поскольку она исследует и отмечает консонансы даже в запахах, вкусах и цветах»<sup>8</sup>.

Консонансы в запахах, вкусах и цветах находил и Декарт (зadolго до Бодлера!), рассматривавший эти «вторичные качества» как различные проявления первичных — протяженности и движения. Он также считал число универ-

<sup>7</sup> *Mersenne M.* Harmonie univerelle. Vol. 3. Livre de l'utilite de l'harmonie. Paris, 1963, P. 1.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 2.

сальным принципом бытия и создал на этой основе первую в полном смысле механистическую систему мироздания, нанесшую удар средневековым представлениям и тем самым сыгравшую революционную роль в развитии науки. Однако, как пытается доказать исследователь творчества Мерсенна, «можно написать историю рождения механизма, не упоминая о Декарте!»<sup>9</sup>.

Но этого мало. Есть мнение, что далекий от декартовских идей и даже прямо им противоположный эмпирический метод Бэкона, ставший краеугольным камнем новой науки, также был впервые сформулирован Мерсенном<sup>10</sup>! Таким образом, идеи, заложившие основу научного развития XVII—XIX вв. и высказывавшиеся в свое время мыслителями прямо противоположного склада ума, прекрасно сосуществовали и дополняли друг друга в деятельности одной универсальной творческой личности.

От занятий музыкальной гармонией протягиваются нити интереса Мерсенна к физиологии и медицине. Он изучает влияние музыки на различные функции организма и озабочен возможностью ее применения в терапевтических целях. Его не покидает и идея использовать музыку для морального совершенствования человеческого рода<sup>11</sup>. С музыкой связаны и работы Мерсенна в области акустики, в процессе которых он наткнулся на мысль о создании звукового телеграфа для всех жителей Земли<sup>12</sup>, и, возможно, в связи с этим он приходит к идее универсального языка<sup>13</sup>, который будет понятен даже для обитателей Луны<sup>14</sup>!

<sup>9</sup> *Lenoble R.* Mersenne ou la naissance du mécanisme. Paris, 1943. P. 381.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 366.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 526–530.

<sup>12</sup> *Ibid.* P. 489.

<sup>13</sup> Письмо к Декарту от 20/XI 1629. — *Mersenne M.* Correspondance. Vol. 2. Paris, 1936. P. 323 ff.

<sup>14</sup> Письмо к Яну Коменскому от 22/XI 1640. — *Mersenne M.* Correspondance. Vol. 10. Paris, 1967. P. 265 ff.: *Rochot R.* La correspondance scientifique du Père Mersenne. Paris, 1966. P.29.

Среди других многочисленных замыслов Мерсенна отметим его занятия проектом подводной лодки, хронологически совпавшие с первым осуществлением этой идеи в Англии, а также его активный интерес к проблеме воздушного полета<sup>15</sup>. Однако бросается в глаза тот факт, что у Мерсенна все ограничивалось главным образом замыслами и проектами, которые редко реализовывались. Причину тому нужно, по-видимому, искать в его психологическом складе: Мерсенн был склонен к созерцательности, активная практическая деятельность его не интересовала и даже отталкивала<sup>16</sup>. Непосредственное вмешательство в жизнь казалось этому отшельнику эстетически непривлекательным. Но столь же непривлекательным казалось ему и создание раз навсегда законченной системы, не оставляющей простора для дальнейшего творчества. Он предпочитает оставаться в сфере вопросов и сомнений.

Впрочем, именно в этом и была его сила. Умение Мерсенна ставить новые вопросы и проблемы при универсальности его интересов и широком круге корреспондентов принесло немалую пользу науке, что было отмечено уже его младшим современником Паскалем, но ускользало от внимания позднейшего исторического анализа. В «Истории рулетки» Паскаль писал о Мерсенне: «У него был совершенно особый дар ставить прекрасные вопросы, в котором ему не было подобных; и хотя ему и не удавалось столь же счастливо их разрешать, в чем, собственно, и заключается главное достоинство, тем не менее, справедливо, что ему мы обязаны многими замечательными открытиями, к которым он подтолкнул и которые, возможно, не были бы сделаны, если бы он не вдохновил ученых»<sup>17</sup>.

В этой связи необходимо указать на особую функцию в научном развитии первой половины XVII в., которую вы-

<sup>15</sup> *Lenoble*. Op. cit. P. 490–492.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 61.

<sup>17</sup> Цит. по: *Lenoble*. Op. cit. P. 597.

полнял Мерсенн — своеобразный «секретарь ученой Европы». При отсутствии периодических научных изданий и слабости контактов между учеными различных стран, его корреспонденции, переводы, переиздания отдельных редких работ становились важным источником новой информации.

Находившийся в центре духовной жизни своего времени — он переписывался с Гассенди, Гоббсом, Декартом, Ферма, Константином и Христианом Гюйгенсами, Ван-Гельмонтом и др. — Мерсенн, как никто другой, понимал значение взаимосвязи наук и сотрудничества ученых. Его заветной мечтой было создание международной академии, в которой благодаря объединению ученых различных специальностей и интересов изучение природы приняло бы невиданный размах. В известном смысле Мерсенна можно назвать одним из первых теоретиков организации научной деятельности. А собственная творческая работа давала ему практическое подтверждение идеи единства наук, показывала продуктивность сосредоточения на одной области знания при неременном понимании ее взаимосвязи со всеми остальными.

«Науки, — пишет он, — установили между собой нерушимое единство, и их почти невозможно разделить, потому что они страдают, когда их пытаются разорвать». Однако каждый должен «выбрать себе какую-то одну согласно своей склонности и ради нее привлечь и остальные как ее неразлучных спутников»<sup>18</sup>. В центре своей собственной деятельности Мерсенн ставит музыку, лишней раз подтверждая мысль о том, что основой его универсальных интересов и главным фоном для экскурсов в различные области знания оставалось убеждение в музыкально-математической гармонии Вселенной.

До недавнего времени об Афанасии Кирхере (1601–1680) вспоминали мало: может быть, потому, что не умели най-

<sup>18</sup> Ibid. P. 363.

ти ключ к его многостороннему творчеству. После появления прекрасной монографии Ульфа Шарлау<sup>19</sup> этот ключ можно считать найденным. Объединяющим принципом для разнообразных занятий Кирхера оказывается опять-таки музыкально-числовая гармония. Благодаря музыке он впервые соприкоснулся в юности с наукой и искусством<sup>20</sup>, и это впечатление отразилось на всем характере его творчества. От музыки легко протягиваются нити к его занятиям акустикой; он замечает «существенную связь между акустическими и оптическими явлениями», между тоном и цветом<sup>21</sup>, строит теорию музыкальной терапии. Консонанс и диссонанс в музыке, свет и тень в оптике находят параллель в притяжении и отталкивании — Кирхер посвящает ряд сочинений теории магнетизма. Он считал возможным открытие некоего универсального принципа, который, «будучи однажды найденным, показывал дорогу к новому знанию с помощью аналогических заключений»<sup>22</sup>. Это убеждение пронизывало всю деятельность Кирхера. В соответствии с ним он всегда стремится создать законченную систему знания, берется даже за усовершенствование «Великого искусства» Луллия<sup>23</sup>.

Однако он был и страстным экспериментатором, причем нельзя сказать, чтобы его деятельность в этом отношении была малопродуктивной. Так, он оставил заметный след в истории медицины, впервые применив микроскоп для изучения причин заболевания и описав наблюдавшихся им микроскопических «червячков» в продуктах разложения и крови больных чумой<sup>24</sup>. Он также впервые описал

<sup>19</sup> *Scharlau U.* Athanasius Kircher (1601–1680) als Musikschriftsteller. Marburg, 1969.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 27.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 57–58.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 202.

<sup>23</sup> *Kircher A.* *Ars magna sciendi.* Amstelodami, 1669..

<sup>24</sup> *Mettler C. C.* *History of Medicine.* Philadelphia; Toronto, 1947. P. 73; *Kircher A.* *Scrutinium physico-medicum contagiose luis, quae pestis dicitur.* Romae, 1656.

искусственно вызванное каталептическое состояние у животных<sup>25</sup>.

С занятиями Кирхера оптикой связано и такое его изобретение, как волшебный фонарь. Любопытно, что описание этого прибора и других конструкций вроде летающих драконов соседствует в его книге не только с теорией рефракции, но и с философско-теологическими рассуждениями о свете как первоисточнике бытия<sup>26</sup>.

Внешне производящее впечатление эклектизма, компилятивности, это явление, однако, связано с характерной для Кирхера тенденцией давать максимально полное, исчерпывающее и систематическое изложение своего предмета, раскрывать объект своего исследования со всевозможных позиций и в его универсальных отношениях со всеми сферами бытия, показывать весь универсуум через призму этого объекта. В истории системного анализа Кирхеру должно принадлежать не последнее место.

Подобным образом построено большинство сочинений Кирхера, и в частности главное его произведение о мировой гармонии — «Мусургия универсалис» (1650). Здесь музыкально-числовые соотношения выступают уже как непосредственный первопринцип строения мира, объединяя философию, науку, искусство, эстетику в универсальном представлении о мироздании. Целесообразно отметить, что колоссальная работа Кирхера по истории египетской культуры и расшифровке иероглифов<sup>27</sup> также имеет непосредственное отношение к поискам музыкально-числовой гармонии Вселенной. «Занятия Кирхера переводом иероглифов вызвали у него убеждение, что египтяне как представители первой высокоразвитой цивилизации челове-

<sup>25</sup> Mettler. Op. cit. P. 548.

<sup>26</sup> Kircher A. Ars magna lucis et umbrae. Amstelodami, 1671.

<sup>27</sup> Эти заслуги Кирхера оценены современной наукой. Б. А. Тураев отмечал, что Кирхер оставил «здравую теорию о связи египетского языка с коптским» (Тураев Б. А. История Древнего Востока. Т. 1. Л., 1936. С. 22).

чества уже знали планомерное и гармоническое строение природы на основе музыкально-математических пропорций и сформулировали тайную философию мировой музыки»<sup>28</sup>.

Из собственно художественных произведений Кирхера нам хотелось бы отметить его сочинение о космическом полете — «Экстазное небесное путешествие» (также связанное с музыкально-числовой гармонией). Д. Г. Моргоф, считающий, что оно написано в подражание «Сновидению» Кеплера (*ad ejus imitationem*), называет его тем не менее лучшей из всех книг Кирхера (*librorum suorum omnium, me juidice, optimum*)<sup>29</sup>. Действительно, из сочинений XVII в. о космических полетах книга Кирхера была одной из самых популярных.

Сравнивая творческие пути Кеплера, Мерсенна и Кирхера, можно указать на многие различия в процессе и результатах их деятельности. Так, у каждого из этих ученых было совершенно особое отношение к теории и эксперименту: если Кеплер строит теорию движения планет, стремясь максимально согласовать ее с данными наблюдений, отбрасывая не соответствующие им предположения, то Мерсенн вообще не думает создавать законченную систему, а Кирхер, напротив, создает ее во что бы то ни стало, не имея необходимых опытных данных и заботясь в первую очередь об эстетической законченности. Это различие и определило характер достижений и историческую оценку этих ученых.

Однако данное различие (как и многие другие) представляется не столь существенным в свете общего для них принципа развертывания творческой деятельности. Выше мы старались показать, что универсальная творческая деятельность с необходимостью ведет к того или иного рода ценным результатам, которые, однако, зачастую скрыты от поверхностного анализа

<sup>28</sup> *Scharlau*. Op. cit. P. 60.

<sup>29</sup> *Morhof D. G.* Polyhistor, in tres tomos, literarium. T. 2. Lubecae, 1708. P. 260.

и не всегда носят прагматический характер. Иными словами, деятельность универсальной творческой личности требует соответствующей универсальной оценки, а то философское зерно, которое мы стремимся извлечь из анализа ее биографии, прячется в конечном счете не в индивидуально-психологических установках, а в более общих закономерностях творческого процесса, которые выявляются на основе типологического анализа биографии многих творцов науки.

Подробный анализ механизма мотивации данного типа универсальной творческой деятельности не входит в нашу задачу. Поэтому, рассматривая отдельные моменты творческой деятельности Кеплера, Мерсенна и Кирхера, мы вынуждены были ограничиться простой констатацией того факта, что основу ее мотивации составляет *интерес* к модификациям единого первопринципа, имеющего характер всеобщности. К этого рода деятельности вполне применимы слова Прокла, по которому «в мышлении и в мыслимом, когда все мыслится порознь, есть нечто одно преобладающее, и для мышления этим одним характеризуется все»<sup>30</sup>.

Эстетическая привлекательность данного процесса состоит в обнаружении внутренней тождественности многообразных модификаций единого принципа. Заметим, кстати, что творческая деятельность принимает характер универсальности и тогда, когда делается попытка всестороннего рассмотрения какого-либо объекта; различие здесь только в том, что в первом случае на частные сферы распространяется принцип, имеющий характер всеобщности, а во втором — характер всеобщности имеет само *рассмотрение* данного частного объекта.

Интерес, стимулирующий деятельность универсальной творческой личности, лучше всего раскрывается в сопоставлении с интересом, определяющим деятельность одностороннюю и эклектичную. Позитивная сторона одно-

<sup>30</sup> Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 100.



стороннего интереса является одновременно и негативной, поскольку он полагает свою собственную границу и только благодаря ей и может существовать. Эклектизм, внешне преодолевая эту ограниченность, теряет ее позитивный момент — стержневой интерес, вращаясь в беспорядочном множестве фактов, которые «интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает»<sup>31</sup>. В отличие от них, интерес, определяющий универсальную деятельность, доказывает свою истинность бесконечным многообразием своих объектов, в которых находит проявления единого принципа. В известном смысле это подлинно философский интерес, поскольку он направлен на обнаружение принципа, имеющего характер всеобщности.

Наверное, прав был Гёте, когда говорил, что культивированный на основе внутреннего влечения, ради самого дела знания, «чистый интерес к предмету, представляет, конечно, всегда самый лучший и надежный путь к цели»<sup>32</sup>. Благодаря последовательному развитию такого интереса совершается подлинно творческое развитие личности, достигается единство знания о природе и открываются широкие возможности для аналогических сопоставлений различных сфер бытия, зачастую приводящих к ценным открытиям или предвидениям. Это творческая, предвосхищающая *интенциональность*, эвристическое значение которой еще предстоит уяснить.

1974

<sup>31</sup> Гегель. Соч. Т. 9. М.; Л., 1932. С. 16.

<sup>32</sup> Гете И. В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 151.

---

## Антитетика в концептуальных системах<sup>1</sup>

**В** 1908–1917 гг. известный эстетик и психолог Карл Грос<sup>2</sup> опубликовал серию статей под общим названием «Исследования о построении систем»<sup>3</sup>, послуживших основой для выпущенной в 1924 г. книги «Построение систем»<sup>4</sup>. В этих работах Грос ставил перед собой задачу выявить наиболее общие закономерности строения всякой мыслительной конструкции, постичь «архитектонику» умозрительной системы как таковой.

Свое исследование Грос начинает с анализа мифологического мышления, в котором на довольно большом фактиче-

---

<sup>1</sup> В публикации 1977 г. статью предваряла написанная по настоятельной просьбе редколлегии квазимарксистская преамбула, которая здесь опущена.

<sup>2</sup> Имя его в связи с историей системных идей уже упоминалось в литературе, хотя, к сожалению, лишь мимоходом (*Роговин М. С.* Развитие структурно-уровневого подхода в психологии // Системные исследования. Ежегодник 1974. М., 1974. С. 215)

<sup>3</sup> *Gros K.* Untersuchungen über den Aufbau der Systeme // *Zeitschrift für Psychologie*. Bd. 49, 50, 55, 60, 62, 71, 77 (1908–1917).

<sup>4</sup> *Gros K.* Der Aufbau der Systeme. Eine formale Einführung in die Philosophie. Leipzig, 1924.

ском материале демонстрирует господство принципа «дуалистического членения», или «мифологической антитезы». На примере ведической, греческой, китайской, полинезийской и других мифологических систем им прослежены исходные оппозиции типа «земля — небо», «свет — тьма», «хаос — космос» и другие во всей полноте их космогонического, морального и ритуального значений.

Характерный для мифологического мышления (так сказать, «архетипический») принцип дуалистического членения накладывает свой отпечаток на все дальнейшее духовное развитие человечества, подтверждением чему служит история философской мысли начиная уже с милетских мудрецов: оппозиции «теплое — холодное» у Анаксимандра, «разрежение — сгущение» у Анаксимена; особенно разветвленную систему оппозиций Грос находит у пифагорейцев.

Рассматривая системы противопоставлений в древней философии в трех аспектах: а) дуалистические подходы к становлению; б) дуалистические членения бытия и в) антитетика в гносеологических понятиях, Грос пользуется широкими историческими параллелями, отмечая противопоставление чувственного и трансцендентального миров в философии веданты и у Парменида или дуализм атомов и пустоты у «умноживших» *сущее* Парменида атомистов.

Констатируя дуалистическую основу построения всякой концептуальной системы, Грос переходит к анализу ее дальнейшего развития, или проблеме разрешения исходных противоречий. При этом выясняется, что возможны три основные формы преодоления противоречий: а) радикальное разрешение, когда исключается один из противоположных терминов; б) интерпонирующее разрешение, при котором вводится дополнительный посредствующий термин; в) монистическое разрешение, в котором достигается более высокое единство по сравнению с дуалистической трактовкой исходного противоречия.

Каждое из названных разрешений в свою очередь разделяется на ряд подтипов, причем нельзя не отметить, что

приводя примеры логически возможных модификаций, Грос не оставляет без внимания почти ни одного существенного явления историко-философского процесса. Он также особо оговаривает, что подмеченные им закономерности развития мыслительных конструкций являются «повторением, но также и частным случаем антитетики сил, определяющих организацию мира»<sup>5</sup>.

Практически одновременно с Гросом теорией мыслительных конструкций занялся Пауль Гофман, со своих позиций и на основе своего конкретного материала конституировавший антитетику в качестве универсальной характеристики мышления — сначала в книге «Антитетическая структура сознания»<sup>6</sup>, в которой историко-философскому материалу отведено довольно скромное место, а позднее (что особенно сближает его с Гросом) специально на примере «исторического развития мировоззрений», а также в ряде других работ<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Ibid. S. 312. — Специальный анализ мог бы показать, что на своем конкретном материале Грос во многом приходит к тем же выводам относительно общих закономерностей развития систем, к каким почти одновременно и самостоятельно пришел А. А. Богданов (*Богданов А. А. Всеобщая организационная наука (тектология)*. Ч. 1. Л.; М., 1925). Так, «интерпонирующее» разрешение противоречий у Гроса весьма близко «ингрессии» Богданова и т. д.

<sup>6</sup> *Hofmann P. Die Antithetische Struktur des Bewusstseins*. Berlin, 1914.

<sup>7</sup> *Hofmann P. Über die Strukturgrundlage und geschichtliche Entwicklung von Weltanschauungen*. Darmstadt, 1927; *Hofmann P. Die Antinomie im Problem der Gültigkeit*. Berlin und Leipzig, 1921; *Hofmann P. Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*. Berlin, 1931. — Суть позиции Гофмана можно представить по следующему отрывку из его работы 1927 г. «"Я" «является», во-первых, объектом (внешнего) мира и есть в то же время, во-вторых, с другой стороны, переживающее, которое этот мир «переживает», и оно притом, в-третьих, от "самого себя", отличается. А мир, соответственно, с одной стороны, есть совокупность не принадлежащего "Я" (содержания) (Nicht-Ichhaften) и, с другой стороны, совокупность "Я" и в "Я" переживаемого. "Я" и мир находятся в двусмысленном отношении друг к другу. На этом первофеномене структуры сознания основывается возможность различных мировоззрений»

Несколько ранее Гросса и Гофмана в работе, посвященной мировоззрению Гете, Э. Боук задался целью проследить, «по крайней мере в главных чертах, историческое развитие учения о противоположностях во взаимосвязи с общим философским движением, чтобы выяснить глубинные корни миропонимания Гете и показать его сходство в этом отношении с другими великими мыслителями»<sup>8</sup>.

Рассматривая противоположности как основу «динамического миропонимания», Боук ставит их, ссылаясь на «Логические исследования» Тренделенбурга, во взаимозависимость с категориями цели, стремления, порядка (которых не знает миропонимание «механическое»<sup>9</sup>), с представлением о природе как одушевленном живыми силами *целом*. В то же время, по Боуку, противоположности составляют существенную характеристику мышления вообще, в пользу чего им приводится психологическая аргументация: «Поскольку каждое положение мыслится по отношению к предыдущему, мышление осуществляется в отношениях (*in Relationen*); вполне естественно, далее, что наиболее удаленная из двух рядом расположенных точек больше всего бросается в глаза, и что изменение легче всего понимается как противоположность»<sup>10</sup>.

---

(*Hofmann P. Über die Strukturgrundlage. S. 119*). Таким образом, П. Гофман как бы развивает тезис Новалиса: «Комбинации “Я” и “не-Я”, соответственно указанию категорий (*nach der Anleitung der Kategorien*), дают многообразные системы философии» (*Novalis. Romantische Welt. Die Fragmente. Leipzig, 1939. S. 123*).

<sup>8</sup> *Boucke E. A. Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage. Ein Beitrag zur Geschichte der dynamischen Denkrichtung und Gegensatzlehre. Stuttgart, 1907. S. 16.*

<sup>9</sup> Весьма образная формулировка этой оппозиции принадлежит другому стороннику «организмической» трактовки мировоззрения Гете: «Только практический, индустриальный циклоп смотрит на мир единственным глазом; народ и гений имеют два» (*Chamberlain H. S. Richard Wagner. 3-e Aufl. München, 1904. S. 160*).

<sup>10</sup> *Boucke E. A. Op. cit. S. 15.*

Нельзя не упомянуть и еще об одной работе этого периода, в которой идея оппозиции играет центральную роль. Октав Гамелен в своем «Эссе об основных элементах репрезентации»<sup>11</sup>, опираясь на некоторые идеи Ренувье, пытается диалектически вывести стройную систему категорий, беря за основу понятие «отношения», или «оппозиции», и получая далее понятия «числа», «времени», «пространства», «движения» и т. д., т. е. по-своему перестраивая гегелевскую «Логику».

Вообще антитетическое миропонимание и методология получили заметное распространение в гуманитарных и естественных науках конца XIX — начала XX в. Как раз в этот период в математике формулируются парадоксы теории множеств; последовательно антитетически рассматриваются различные социокультурные явления (Р. Эйкен<sup>12</sup>, Ю. Шульц<sup>13</sup>, Х. Чемберлен и др.); противоречивость, диалектическая природа предмета открывается глазам естествоиспытателей не только в физике, но и, к примеру, в психологии (Е. Блейлер<sup>14</sup>, Г. Грабер<sup>15</sup>, З. Фрейд и др.), в связи с чем возникает характерное понятие «амбивалентности».

Отметим, однако, что всем этим исследованиям и открытиям предшествовала одна работа, в которой антитетика рассматривалась во всем многообразии своих проявлений и в качестве логической основы всякой системы вообще. В книге «Универсальная оппозиция» известный социолог и философ Габриэль Тард<sup>16</sup> задался це-

<sup>11</sup> *Hamelin O.* Essai sur les éléments principaux de la représentation. Paris, 1907.

<sup>12</sup> «Ничто так не отличает современную культуру от простой и однородной античной, — пишет Эйкен, — как подобная пронизанность противоположностями» (*Eucken R.* Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig, 1904. S. 1).

<sup>13</sup> *Schultz J.* Die Philosophie am Scheidewege. Die Antinomie im Werten und im Denken. Leipzig, 1922.

<sup>14</sup> *Bleuler E.* Dementia praecox... Leipzig und Wien, 1911.

<sup>15</sup> *Graber G.* Ambivalenz des Kindes. Wien, 1924.

<sup>16</sup> По мнению современного исследователя Ж. Миле, эта книга «представляет собой одно из весьма редких исследований, в которых со вре-

люю показать, что «все виды и многообразия инверсий, противоположностей, любых оппозиций, все ритмы, все симметрии, все антиномии, все противоборства, на всех уровнях реальности являются составляющими частями одного рода, и что роль каждой из них не может быть успешно объяснена кроме как в сопоставлении со всеми другими»<sup>17</sup>. Таким образом, по Тарду, в основе любой концептуальной структуры или системы лежит та или иная оппозиция, и задача сводится к тому, чтобы понять сущность последней.

В главе «Идея оппозиции» Тард, частично опираясь на Ш. Ренувье, критикует трактовку противоположностей Гегелем, который, развертывая свой бесконечный набор триад, «не замечает, что тезис и антитезис, которые он противопоставляет друг другу в каждой из них, иногда действительно являются противоположными терминами, иногда же только различными»<sup>18</sup>. С точки зрения самого Тарда, «две противопоставленные, противолежащие, противоположные вещи характеризуются тем, что представляют различие, которое состоит в самом их подобии, или, если хотите, представляют сходство, которое состоит в том, чтобы различаться насколько возможно больше»<sup>19</sup>. Но «что же все-таки общего и есть ли что-либо общее между оппозициями вогнутого и выгнутого, высокого и низкого, вчера и завтра, радости и печали, утверждения и отрицания, желания и отвращения?»<sup>20</sup>. По Тарду, это общее заключается в наличии некоторого промежуточного «нулевого» состояния: «Когда два различных термина таковы, что один не может быть представлен становящим-

---

мен Аристотеля рассматривалась природа оппозиций и противоположностей» (*Milet J. Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*. Paris, 1970. S. 390).

<sup>17</sup> *Tarde G. L'opposition universelle*. Paris, 1897. P. VIII.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 2.

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 1.

<sup>20</sup> *Ibid.* P.12.

ся другим иначе как при условии прохождения серии изменений, оканчивающихся нулевым состоянием, и затем восхождения по той же серии изменений, по которой ранее произошло нисхождение, эти два термина противоположны»<sup>21</sup>.

На основании этого определения Тард исключает из числа подлинных и относит к «иллюзорным» оппозиции типа «Я» — «не-Я», «органическое» — «неорганическое» и т. п., обнаруживая тем самым априорный и неполный характер своей дефиниции. Также несколько искусственный характер носит предлагаемая Тардом классификация оппозиций (разделение качественных и количественных, а среди последних — степени и силы, в свою очередь членимых на механические и логические), действенность которой он демонстрирует на математических, физических, психологических и социальных примерах. Однако несомненный интерес представляет его мысль о том, что «в идею оппозиции с необходимостью входит идея времени»<sup>22</sup>, ибо, как станет ясно из дальнейшего изложения, никакая антитетика невозможна без *движения*, имплицитующего *время* и *пространство*.

В творчестве Ш. Ренувье, под влиянием которого находились и Тард, и вышеупомянутый выше О. Гамелен, антитетика также играет немаловажную роль. Особенно наглядно она проявилась в «Эскизе систематической классификации философских доктрин», который автор намеревался противопоставить гегелевским «Лекциям по истории философии»: «Если следует отказаться искать для философских доктрин систему классификации, в которую они могли бы войти как моменты развития и части органического целого, — писал Ренувье, — то очевидно, что необходимо, напротив, их описывать и классифицировать по их оппозициям и искать вначале либо наиболее древнюю, либо наи-

<sup>21</sup> Ibid. P.22.

<sup>22</sup> Ibid. P. 28.



более важную из всех этих оппозиций, и воспользоваться ею как первым принципом разделения»<sup>23</sup>.

\* \* \*

Мы не могли и не пытались дать исчерпывающий обзор всех работ рассматриваемого периода, посвященных антитетической трактовке оснований концептуальных систем, — достаточно отметить, что в стороне остался такой крупный мыслитель, как Романо Гвардини, не говоря уже о М. Шелере, К. Ясперсе и др.<sup>24</sup> Думается, однако, что и приведенный материал позволяет отнести антитетичность к характерным сторонам одного из стилей мышления данной эпохи и убедиться в наличии реальной исторической платформы, способствовавшей возникновению принципа «бинарных оппозиций». Нельзя упускать из виду и другой, логической, стороны вопроса, которая заставляет подходить к данному принципу не только как к (со) временному методологическому инструменту, но и как к проявлению

<sup>23</sup> *Renouvier Ch.* Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques. Т. 1. Paris, 1885. P. 3. — Для современных историков философии этот метод не потерял своей актуальности. Так, Р Мюллер, сетуя на недостаточное внимание к проблемам единства, множественности и двойственности, доказывает, что «философская система Л. Клагеса почти исключительно опирается на двойственности (Zweiheiten)» (*Müller R.* Das verzwestete Ich — Ludwig Klages und sein philosophisches Hauptwerk «Der Geist als Widersacher der Seele». Bern und Fr. / М., 1971. S. 39).

<sup>24</sup> См. также: *Блауберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973; *Вейяр-Барон Ж.-Л.* Концепция системы от Лейбница до Кондильяка. // Труды XIII Международного конгресса по истории науки. Секции IА, II. М., 1974; *Иванов В. В.* Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования. Ежегодник 1972. М., 1972. С. 206—236; *Огурцов А. П.* Этапы интерпретации системности научного знания (Античность и Новое время) // Системные исследования. Ежегодник 1974. М., 1974. С. 154—186; *Роговин М. С.* Развитие структурно-уровневого подхода в психологии // Там же. С. 187—224; *Тахтаджян А. Л.* Тектология : история и проблемы // Системные исследования. Ежегодник 1971. М., 1972. С. 200—277.

некоторых инвариантных форм мышления в целом. Напомним хотя бы об известной со времен античности логической операции — дихотомии, т. е. делении объема понятия на два класса, о создании Г. В. Лейбницем под влиянием китайской философии («инь» и «ян») двоичной системы счисления<sup>25</sup>, наконец, о том материале, который представлен в рассматривавшихся выше работах Гроса и др.

Сущность этих и аналогичных явлений как важнейшей особенности мышления в целом раскрыта диалектикой. «Подобно тому, — писал Энгельс, — как электричество, магнетизм и т. д. поляризуются, движутся в противоположностях, так и мысли. Как там нельзя удержать одну какую-нибудь односторонность, о чем не думает ни один естествоиспытатель, так и здесь тоже»<sup>26</sup>. Но ведь бинарная оппозиция как раз и фиксирует такое единство двух противоположностей, т. е. «нераздельность тождества и различия»<sup>27</sup>, «нераздельность» и «полярность»<sup>28</sup>, «нераздельность, различие и связь»<sup>29</sup>. Иными словами, она есть *триединство* как минимальная мыслимая целостность и минимальная мыслительная структура. Диалектика предполагает понимание того, что нельзя мыслить *одно*, не противопоставляя его *другому*; *одно* и *другое* взаимоограничивают, о-предел-яют друг друга, одновременно отождествляясь и различаясь. Различение (отождествление) = движение → пространство и время.

Бинарная оппозиция есть минимальная концептуальная система, содержащая в себе принцип всякого смыслоразличения и смыслопостроения. Это — истина диалектиче-

<sup>25</sup> *Leibniz G. W. Zwei Briefe über die binäre Zahlensystem und die Chinesische Philosophie.* Stuttgart, 1968; *Zacher H. J. Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz.* Fr / M., 1973.

<sup>26</sup> *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения.* Т. 20. С. 528.

<sup>27</sup> Там же. Т. 38. С. 177.

<sup>28</sup> Там же. Т. 31. С. 267.

<sup>29</sup> *Николай Кузанский. Избранные философские сочинения.* М., 1937. С. 21.

ская. Сам же по себе метод «бинарных оппозиций» лишь опирается на внешним образом, «ощупью» обнаруженную закономерность ее проявления. Таким образом, можно констатировать следующее.

В антитетике (оппозиции, дихотомии) явлена минимальная<sup>30</sup> возможная целостность, которая как целостность не может существовать раньше частей, возникает вместе с частями, т. е. с первым делением<sup>31</sup>. Минимум же частей одного целого — две, которые потому и составляют триединство<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> = максимальная: «Это станет тебе яснее, если ты сведешь максимум и минимум к количеству: максимальное количество есть максимально великое; минимальное количество есть максимально малое. Очищая максимум и минимум от количества, мысленно отбрасывая большое и малое, тебе станет очевидным, что максимум и минимум совпадают» (Николай Кузанский. Цит. соч. С. 11)

<sup>31</sup> «Двойственность есть первое деление» (Николай Кузанский. Цит. соч. С. 171); «Целое нужно рассматривать с точки зрения середины... тогда хорошо увидишь, что оно состоит из двух крайностей» (Дешан Д. Истина, или истинная система. М., 1973. С. 312)

<sup>32</sup> «Dum incipis numerare trinitatem, exis veritatem» (Augustinus In: Nic. Cus. De docta ign., 1, XIX, 57); «Et le totum est trinitas, ut quod de ipso dualitas, quod autem ultra hoc monas» (Procli Commentarium in Parmenidem // Plato Latinum. Vol. III. Londini, 1953. P. 52). «Там, где различие является неразличением, там троичность есть единство, и, наоборот, где неразличение есть различие, единство есть троичность»; «первая фигура непрерывного количества — треугольник; на нее разлагаются другие фигуры»; «троичность есть принцип в пределах принципа и не вытекает из числа, которое не может существовать раньше принципа» (Николай Кузанский. Цит. соч. С. 39, 317, 318)..

<sup>1</sup> Проблема триединства как целостности посвящено значительное число работ, из которых назовем лишь несколько, по-своему весьма характерных: Померанц Г. С. Иконологическое мышление как система и диалог семиотических систем // Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти акад. Н. И. Конрада. М., 1974. С. 419–424; Сыркин А. Я., Топоров В. Н. О триаде и тетраде // Летняя школа по вторичным моделирующим системам, 3-я. Тарту, 1968. С. 117–119; Baur F. C. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtliche Entwicklung. Bd. 1–3. Stuttgart; Tübingen, 1841–1843; Jung K. Symbolik des Geistes. Zürich, 1948.

Целостность как триединство проявляется вовне в форме бинарной оппозиции и наоборот, бинарная оппозиция есть внешнее выражение целостности как триединства.

В антитетике (оппозиции, дихотомии) явлен минимальный<sup>33</sup> *смысл*, *смысль* как *сомысль*<sup>34</sup>, т.е. соотношенность *одного* и *иного* («условие возможности существования порождающей модели»<sup>35</sup>), создающая целостность, или триединство.

Теория значения (смысла) как отрицания (Ароха) другого разрабатывалась еще в древнеиндийской философии; буддисты «называли отрицание другого подлинным смыслом слов»<sup>36</sup>, причем подчеркивали одновременность утверждения и отрицания в акте именованья<sup>37</sup>: всякое слово потому и возможно, что не только манифестирует именуемое, но и его иное, определяет его через отрицание иного. Поэтому и вообще «каждое понятие есть единство противоположных моментов, которым можно, следовательно, придать форму взаимно противоречивых положений»<sup>38</sup>. Понятие (от «яти», «по-яти»), *con-septus*, *Be-griff* — одновременное схватывание (двух). *Con-septio* — зачатие, т.е. понятие = начало = жизнь<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> = максимальный (см. прим. 9).

<sup>34</sup> Падение редуцированных имело следствием затемнение и утрату смысла *смысла*. Поэтому высветление *смысла* — также и филологическая задача. — «Мы в языке значительно более метафизики, чем думаем» (*Дешан Д.* Истина, или истинная система. М., 1973. С. 504).

<sup>35</sup> *Лосев А. Ф.* Парменид. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели // Платон. Сочинения. Т. II. М., 1970. С. 585–602.

<sup>36</sup> *Pandeya R. C.* The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi & oth., 1963. P. 208.

<sup>37</sup> *Ibid.* P. 217.

<sup>38</sup> *Гегель Г.-В.-Ф.* Наука логики. Ч. I. М., 1929. С. 116. А сам разум «дву-законен, дву-центрен, дву-осен» (*Флоренский П. А.* Космологические антиномии Иммануила Канта. С приложением эссе об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909. С. 30).

<sup>39</sup> Ср.: *Chamberlain H. S.* Richard Wagner. 3-e Aufl. München, 1904, S. 499.

Бинарная оппозиция есть внешнее выражение смысла как триединства, «смысл смысла»<sup>40</sup>, и, наоборот, смысл как триединство обнаруживает себя вовне в форме бинарной оппозиции. Началом<sup>41</sup> счета, мышления<sup>42</sup> и того, что оно мыслит<sup>43</sup>, является целостность = смысл = движение. Движение относительно, соотносительно, т.е. в со-отношении одного и иного, в антитетике, бинарной оппозиции-триединстве. Отсутствие *другого* как условия границы есть и отсутствие *одного* — не-определенность = не-(членом) раздельность = неподвижность-бес (сверх) смысленность. И как *смысл* предполагает *целостность*, систему (оппозиций, отношений, т.е. контекст), точно так же и *оппозиции* предполагают единство, *целостность*, систему (смысла)<sup>44</sup>. Смысл в своей полноте космичен: смысл есть видение имени-вещи через космос, космоса — через эту вещь-имя<sup>45</sup>. Поэтому называя предмет своего исследования целостностью, системой (космосом), смыслом или оппозицией, мы лишь умножаем синонимический ряд.

<sup>40</sup> Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928. С. 76.

<sup>41</sup> Этимологически (!) и диалектически — *концом*.

<sup>42</sup> «Считать и мыслить — одно» (*Novalis*. *Romantische Welt. Die Fragmente*. Leipzig, 1939; С 111).

<sup>43</sup> «...Одно и то же есть разум и то, что мыслится им» (*Аристотель*. *Метафизика*, XII, 7, 1072b).

<sup>44</sup> Изучение «несемантических», т.е. «внесмысловых», или «бессмысленных» систем возможно столь же мало, как и анализ внесистемного, бесконтекстного смысла.

<sup>45</sup> Непрерывности движения, изменения космоса смысл обязан своей индивидуальной неповторимостью, личностностью. *Этот* смысл есть только *здесь* и *сейчас*, во всей совокупности условий момента, контекста, фона. — Системный подход как путь к преодолению (неизбежно статичной) дискретности дискурсивного мышления — приближение к непрерывности бытия. «Мы не можем — писал В. И. Ленин, — изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 233). Лишь диалектика — «*живое*, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности» (Там же. С. 321).

В одном из тонких анализов проблемы *начала* в концептуальных системах, предворяемом допущением, что «отправляться можно только от целого, всегда в предположении, что целое прежде, до отправления, есть, и есть именно как целое»<sup>46</sup>, берется в качестве такового, в полном согласии с длительной мыслительной традицией, некоторый «нуль-пункт»<sup>47</sup>, который, будучи условием дальнейшего движения, еще этого движения не содержит; движение начинается со второго шага; «в действительности, чем сильнее, чем исключительнее мыслится исходный пункт в своей чистой бессодержательности (Nullwert), тем более вынужденным оказывается тогда уже неизбежный необходимый второй шаг — вступление в расчлененность (Schiedlichkeit), в раздвоенность и тем самым в борьбу, на поле битвы бытия и небытия, «да» и «нет»...»<sup>48</sup>.

Поскольку в этом первом моменте движения впервые оказываются положенными *целостность* (как целостность *е-два* только расчлененная на-*двое*, т.е. уже не мэональная, или не-сущая целостность нерасчлененного «нуль-пункта»), *время* (диалектическое мгновение, платоновское *εχαίρηνῆς* — «вдруг»<sup>49</sup>, *пространство* (между полюсами полярных противоположностей) и само *движение* (в котором осуществляется *раз-лич-ение* и отождествление «*лик-ов*» одного и иного), он в известном смысле оказывается космо-

<sup>46</sup> *Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 1958. S. 65,*

<sup>47</sup> Ср. у Гегеля: «Начиная мыслить, мы ничем не обладаем, кроме чистой мысли в ее чистой неопределенности, ибо для определения уже требуется одно и некое другое: вначале же мы не имеем никакого другого» (*Гегель. Сочинения. I. М., 1929. С. 146*) Ср. также «неинное» Николая Кузанского, китайское «дао», начала древнейших космогоний (Ригведа X, 129; Пополь-Вух. 1, I и др.), одинаково невыразимые, не допускающие никаких определений и противопоставлений.

<sup>48</sup> *Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 1958. S. 35.*

<sup>49</sup> *Лосев А. Ф. Парменид. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели // Платон. Сочинения. Т. II. М., 1970. С.589.*

гоническим актом, порождающим простейший микро-космос (и космос-миг). Иными словами, если говорить о начале (концептуальной) системы, то надо говорить о нем именно как о простейшем триединстве-оппозиции, простейшем смысле или простейшем микро-космосе-миге.

Как из этого начального момента, из элементарной оппозиции-триединства путем ее последовательного едино-развертывания (иначе е космосом, уни-версуумом дело обстоять не может) построить реализованный во всей полноте конкретных проявлений космос, т. е. как из начального едино-различения получить смысл в форме предельного понятия, охватывающего всю полноту своих модификаций, — задача, к которой непрерывно возвращается философская мысль, порой сознавая возможность и необходимость всеобъемлющего синтеза. «Das echt philosophische System muss die reine Geschichte der Philosophie erhalten»<sup>50</sup>.

1975

---

<sup>50</sup> Novalis. Romantische Welt. Die Fragmente. Leipzig, 1939. S. 139.

---

## От «Чжуанцзы» к «Добротолубию»?

Семидесятые годы XX века уже могут стать предметом исторической рефлексии. Для целого поколения российской интеллигенции они стали временем религиозного самоопределения в условиях достаточно жесткой партийно-государственной идеологической опеки. Классическая ситуация для психоанализа: наложено табу на целые пласты лексики, изъяты из обращения миллионы книг, но взыскующие Божьего града прячут свои крамольные прозрения в подполье подстрочных примечаний, утверждают право говорить на запретные темы под объективистским глянцем энциклопедических статей. Эзоповское красноречие переживает в России эпоху расцвета. Те, кто не нарушает правил игры, живут в сознании постоянного представительства Всевидящему Оку Князя мира; те, кто срывается, выбывают из нее надолго — или навсегда.

Вот тогда-то, в середине 1970-х, в подмосковном дачном поселке близ ныне возобновленной Екатерининской пустыни — недавней политической тюрьмы, набирая где-то на чердаке бумаги для растопки печи, я наткнулся на рукопись статьи, по-видимому, оставленную одним из прежних жильцов. Она показалась мне любопыт-



ной. Имени автора нигде не было, но круг лиц, в котором этот текст мог возникнуть, не так уж трудно восстановить. Возможно, что со временем хозяин объявится и расставит все точки над *i*, но мне хотелось бы уже сейчас предложить вниманию читателей эту статью, озаглавленную «Теория деятельности в древнекитайской философии («Ицзин» и даосская традиция)», как характерный документ своей эпохи и сделать на ее основе некоторые обобщения.

\* \* \*

«— Я слышал, — сказал Желтый Предок, — что [вы], мой учитель, постигли истинный Путь. Дозвольте задать вопрос, [какова] его сущность. Я стремлюсь воспользоваться сущностью неба и земли, чтобы помочь созреванию всех] пяти злаков для прокормления народа. А еще я стремлюсь направить [силы] жара и холода на благо всего живого. То, о чем ты хочешь спросить, это сущность вещей; а то, как ты хочешь управлять, это — пагуба для вещей, — ответил Всеобъемлющий Совершенный. — С тех пор, как ты правишь Поднебесной, дождь идет прежде, чем пары превращаются в облака; листья и травы опадают, не успев пожелтеть; лучи солнца и луны все более угасают» (Чж. С. 180–181)<sup>1</sup>.

Так в диалогической форме древнекитайский трактат сталкивает две концепции деятельности, два типа отношений к природе, два мировоззрения. Способы и результаты практической реализации первого из них хорошо известны каждому представителю западной культуры. Что же касается другого, то представление о нем вряд ли отличается особой ясностью. Да и сами авторы трактата — знали ли они до конца сущность второй позиции? Не принимая и критикуя «Путь Желтого Предка», смог ли Всеобъемлющий Со-

<sup>1</sup> Здесь и далее «Чжуанцзы» (Чж) и «Лецзы» (Лц) цитируются по: Атеисты, материалисты и диалектики Древнего Китая. М., 1967.

вершенный выдвинуть законченную альтернативную концепцию?

В древнекитайской философии (человеческая) деятельность противопоставляется «естественному ходу вещей». Деятельность есть то, что в той или иной степени изменяет, искажает последний. Деятельность поэтому создает культуру, обычаи, ритуалы, речь, наконец, вообще *смысл*, ибо естественный путь вещей без (сверх) смыслов, в нем нет никаких оппозиций и противопоставлений («все во всем»), на которых зиждется смыслообразование. В то же время всякое действие непременно являет собой некоторый смысл, равно как и всякий смысл возникает, воспроизводится лишь в процессе того или иного действия; можно даже сказать, что «действие» и «смысл» суть синонимы для обозначения одного процесса — порождения действительности смысла, или смысла действительности. — Бесмысленная, бездейственная, остановившаяся действительность — невозможна и недействительна.

Это обстоятельство заставляет думать о том, что общая теория деятельности, будь таковая построена, должна выступать одновременно и как общая теория смысла, и как общая теория стиля (если понимать под ней эстетический анализ совокупности смысловых модификаций).

Именно такой общей теорией деятельности и смысла является удивительный памятник древнекитайской литературы — «Ицзин», или «Книга перемен». Чрезвычайно лаконичный и загадочный, он породил огромную комментаторскую литературу — не только в Китае и странах Востока, но и на Западе. Этот памятник в связи с универсальным характером его содержания и его безусловной авторитетностью для самых различных направлений китайской мысли и станет осью наших дальнейших рассуждений.

Основным для «Книги перемен» является вопрос об «уместности» действия (слова). Русский термин «уместность» (*у-места*) как нельзя лучше передает существо поднятой проблемы и сам по себе мог бы послужить зерном

широкой концепции. «Уместное» действие (слово) *сообразно* с ситуацией, контекстом. Неповторимость всякой ситуации, контекста делает его *единственно* уместным, необходимым<sup>2</sup> (кажущаяся повторяемость ситуации делает его внешнеобязательным и служит основой для «правил» поведения и стиля). Но «стройное, — пишет японский комментатор «Ицзина» Итō Тōгай, — это должное»<sup>3</sup>, а потому необходимое, уместное действие, слово, *вписываясь* в контекст, находясь *на своем месте*, оказывается красивым, стройным<sup>4</sup> — и наоборот, отсутствие необходимого элемента, действия, слова уродует всю ситуацию.

В отличие от единственно необходимого, «неуместных» действий (слов) может быть бесконечно много, а их несообразность с ситуацией, контекстом может носить различный характер. Поэтому наряду с задачей найти единственно правильное (необходимое, стройное) действие (слово) возникает и проблема классификации «неуместных» действий (слов).

То обстоятельство, что «Ицзин» известен с древнейших времен как гадательный текст, уже само по себе указывает на отрицательное отношение авторов (и читателей) «Книги перемен» к возможности чисто рационального нахождения необходимого-уместного действия (слова), т. е. рациональной организации познания и деятельности вообще. На это у них были свои социально-исторические, психологические и теоретические основания, и, по-видимому, целесообразно кратко осветить хотя бы последние.

В одном из ранних памятников даосизма (учения, возводимого традицией к оракулам)<sup>5</sup> мы находим следую-

<sup>2</sup> «Совершенномудрые люди древности, — читаем в «Шогуа-чжуань», — устроили (жизнь) в согласии с чувством должного» (*Шуцзий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960. С. 105).

<sup>3</sup> *Шуцзий Ю. К.* Цит. соч. С. 130.

<sup>4</sup> Ср. кантовское определение прекрасного как целесообразности без (рационально выявляемой) цели (Кант. Сочинения. Т. 5. М., 1966. С. 240.)

<sup>5</sup> И представляющего родственное «Ицзину» направление мысли: по выражению В. П. Васильева, к учению даосов «Ицзинн» «гораздо более

щую констатацию антитетической природы мышления: «Учение гласит: «я» и «не я» выявляются в сравнении друг с другом, и даже жизнь [возникает] тогда, когда [возникает] смерть, когда же [возникает] смерть, [возникает] и жизнь; когда [появляется] возможность, [появляется] и невозможность, когда [появляется] невозможность, [появляется] и возможность; правда [рождает] неправду, неправда [рождает] правду. Поэтому мудрый не следует за ними, исходящими из «я», а сообразуется с природой» (Чж. С. 141).

Иными словами, всякое смыслообразование личносно, осуществляется «я» (1) путем противопоставления *одного* (2) *другому* (3). Смысл триипостасен. Смысл есть целостность как триединство<sup>6</sup>. Самоосознание смысла, преодоление «я» позволяет соединиться с без (сверх) смысловой природой, избежать порождаемых «я» заблуждений.

Отсутствие надежных критериев истины приводит даосских мыслителей к отрицанию рационального познания и строящейся на его основе деятельности. «Почти успех — подобен успеху, но [он] и не начало успеха; почти неудача — подобна неудаче, но [это] и не начало неудачи. Заблуждение рождается подобием. Границы подобия — неразличимы, но тот, для кого подобие различимо, не станет страшиться беды извне, не станет радоваться и внутреннему счастью.

---

идет», чем к конфуцианству (Васильев В. П. Религии Востока: Конфуцианство, буддизм, даосизм. СПб., 1873. С. 155).

<sup>6</sup> Рассуждение даосов о сущности явлений обратили на себя внимание Гегеля, который писал: «Секта *Дао* считает началом переход в сферу мысли, в чистую стихию. Удивительно, что при этом здесь, в этой сфере тотальности, обнаруживается определение троичности. Одно породило два, два породило три, а оно — Вселенную. Следовательно, как только человек начинает мыслить, появляется определение троичности. Одно есть нечто лишнее определений, пустая абстракция. Для того чтобы оно обрело принцип жизненности и духовности, необходимо определение. Единство действительно лишь тогда, когда оно содержит в себе два и тем самым дана троичность» (Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. Т. 1. М., 1975. С. 476–477).

В [какое] время действовать, в [какое] бездействовать — и умному не познать» (Лц. С. 104).

Поэтому, с одной стороны, отрицаются общетеоретические рекомендации и подчеркивается конкретный характер истины<sup>7</sup>: «Ведь в мире не бывает законов, всегда правильных; нет дел, всегда неправильных. То, что годилось прежде, ныне, возможно, [следует] отбросить; то, что ныне отбросили, позже, возможно, пригодится. Для того, что пригодно, а что непригодно, нет неизменной истины. Нет [твердой] меры для того, как пользоваться удобным случаем, ловить момент, действовать по обстоятельствам» (Чж. С. 121); «тот, кто хорошо [понимает] учение, добиваясь [смысла этих] слов, непременно исходит из ближайшего» (Чэн И-чуань)<sup>8</sup>.

С другой стороны, даются самые общие характеристики истинного, должного, «уместного», действия. Это, во-первых, равновесие — «высший закон Поднебесной» (Лц. С. 90); во-вторых, подражание<sup>9</sup>, уподобление ситуации, контексту: «Сгибаться или выпрямляться — зависит от [других] вещей, не от меня. Вот это и называется: держись позади — встанешь впереди» (Лц. С. 118); пловец так отвечает Конфуцию на вопрос о секрете своего искусства: «Вместе с волной погружаюсь, вместе с волной всплываю, следую за течением воды, не навязывая [ей] ничего от себя» (Лц. С. 59),

Собственно *подражание* и есть *приведение в равновесие* внутреннего и внешнего, достигаемое не рационально или путем чувственного восприятия, а иррационально, сверхчувственно, интуитивно, бессознательно:

<sup>7</sup> Ср. гегелевское положение «если истина абстрактна, то она — не истина» (Гегель. Сочинения. Т. IX. М.; Л., 1932. С. 30), оказавшееся столь симпатичным для русских мыслителей из кружка Станкевича (см.: [Чернышевский Н. Г.] Очерки гоголевского периода русской литературы. СПб., 1892. С. 252–260).

<sup>8</sup> Шуцкий Ю. К. Цит. соч. С. 55.

<sup>9</sup> Интересно сопоставить это учение с мимесисом, особенно в рамках микро-макрокосмической аналогии.

«Тому, кто не замыкается в себе, вещи и их форма открываются сами. Движение такого [человека] подобно [течению] воды, его покой подобен зеркалу, его ответ подобен эху, поэтому его путь подобен пути [других] вещей... Умеющий уподобиться пути уже не станет применять ни слуха, ни зрения, ни силы, ни разума. Нельзя уподобиться пути с помощью зрения, слуха, осязания, разума» (Лц. С. 83).

Это не означает, что разум и чувства вообще отвергаются, — они просто оказываются промежуточным средством для достижения сверхчувственных («зрение уподобилось слуху, слух — обонянию, обоняние — вкусу» — Лц. С. 54) и сверхразумных способностей («мое тело едино с моей мыслью, мысль едина с эфиром, эфир един с жизненной энергией, жизненная энергия едина с небытием... Не знаю, ощущение ли это, [воспринятое] мною через [все] семь отверстий и четыре конечности, или познание, [воспринятое] через сердце, желудок, [все] шесть внутренних органов. Это естественное знание и только» — Лц. С. 76).

Временное достижение этих способностей в европейской теории творчества всегда связывалось — со стороны психофизиологической — с состоянием душевного подъема, экстаза, а в плане характеристики духовной деятельности — с особого рода взаимодействием сознательного и бессознательного, исключаящим, в частности, вмешательство любых внешних факторов и делающим невозможным сознательное сосредоточение на цели<sup>10</sup> и технике действия.

То же самое мыслилось и китайцами: «То, о чем [я], Вэнь, думаю — не струны, к чему стремлюсь — не звуки.

<sup>10</sup> По Шеллингу, на художника «действует сила, которая проводит грань между ним и другими людьми, побуждая его к изображению и высказыванию вещей, не открытых до конца его взору и обладающих неисповедимой глубиной» (*Шеллинг. Система трансцендентального идеализма*. Л., 1936. С. 380).

Пока не обрету [желаемого] внутри себя, в сердце, не откликнется вовне, в инструменте» (Лц. С. 91).

Непреднамеренность, непредвзятость, «незаинтересованность» акта суждения и творчества — специфические характеристики художественного процесса по европейским теоретическим воззрениям<sup>11</sup> — древнекитайские мыслители распространяют на всякую деятельность вообще.

Соприкосновение благородного мужа с вещами «не исходит из того, чтобы преднамеренно что-то с ними сделать, а его действие не основывается на том, чтобы получить [выгоду]... Поэтому благородный муж, овладевший дао, в жизни напоминает невежественного, а при соприкосновении с вещами его действие [естественным образом] соответствует [им]» (Гуань-цзы, гл. 36)<sup>12</sup>.

Здесь мы сталкиваемся еще с одной существеннейшей характеристикой истинно деятельного человека. Овладев дао, он пребывает в состоянии необычного знания, «знания с помощью незнания» и потому напоминает «невежественного». Дело в том, что центральное понятие философии даосизма весьма близко к *неиному* (поп *aliud*) Николая Кузанского, — это несоотнесенное ни с чем иным единое, нерасчлененный принцип всякого расчленения, неоформленный принцип всякого оформления, естественный путь вещей. Поскольку он предшествует всякой соотнесенности и расчлененности, он невыразим. Обычное знание и его (словесное) выражение строятся на соотнесении *одного* с *другим*. Дао (неиное) ни с чем не соотносимо, поэтому знание о нем не есть знание (= есть незнание), а выражение этого (не) знания — есть отказ от выражения, или молчание:

<sup>11</sup> Симптоматична в связи с этим сравнительно недавняя критика в литературоведении так называемого «нормативизма» (т.е. предписания внешних по отношению к творческому процессу «приемов» и «целей»). Высказывания самих художников о тщетности сознательного регулирования процесса творчества могли бы составить целую книгу.

<sup>12</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973. С. 27.

«Добившийся желаемого молчит, исчерпавший знания также молчит. Речь с помощью молчания — также речь, знание с помощью незнания — также знание» (Лц. С. 78)<sup>13</sup>; «Незнание глубже, а знание мельче... Незнание внутреннее, а знание — внешнее... Путь не выразить в словах; [если] выражен, [значит], не [путь]. [Кто] познал формирующее формы бесформенное, [понимает, что] путь нельзя назвать» (Чж. С. 251).

Если истинное, внутреннее знание («незнание») есть пребывание в едином, дао, а потому оно едино и целостно, то внешнее, дискурсивное знание, утопающее в дурной бесконечности оппозиций и расчленений, этого единства и целостности лишено:

«Если баран пропал оттого, что на дороге много развилок, то философы теряют жизнь оттого, что наука многогранна. [Это] не означает, что учение в корне различно, что корень [у него] не один; но [это показывает], как далеко расходятся [его] ветви. Чтобы не погибнуть и обрести утраченное, необходимо возвращение к общему [корню], возвращение к единству» (Лц. С. 129).

«Когда исходят из различий, видят [одну] печень [или] желчь, [одно царство] Чу [или] Юэ; [когда] исходят из уподобления [общего], видят тьму вещей в единстве» (Чж. С. 156).

Именно с критикой дискурсивного мышления связаны призыв Лао-цзы «разбей свое знание» и его отрицательное отношение к «многознанию»<sup>14</sup> («Многознающий вряд ли

<sup>13</sup> С категорией «знания с помощью незнания» мы встречаемся и в Иша-Упанишаде (Древнеиндийская философия, М., 1963. С. 226). Ср. понятие «ученого незнания» у Николая Кузанского,

<sup>14</sup> Совпадающее с точкой зрения Гераклита («многознание уму не научает» — В 40). Это, кстати, не единственный случай почти текстуального совпадения позиций мыслителей: ср. «скрытая гармония лучше явной» Гераклита (В 54) и «[внутренняя] гармония не должна стать явной» в «Чжуанцзы» (Чж. С. 153). Еще одна параллель — в ведийских гимнах: «боги любят неявное» (Шатапатха-брахмана, VI, I, I, II), «неявное



[обладает] знанием» — Чж. С. 248; «многознание ослабило разум» — Чж. С. 213).

«Знание с помощью незнания» является как бы возвращением к дологическому мышлению, к состоянию до грехопадения, когда еще не существовало различие добра и зла, — но возвращение на новом этапе, обогащенное достижениями дискурсивной мысли: «незнание, погруженное в бес[сверх]сознательное единство с дао, не упраздняет обычное дискурсивное знание, а лишь предостерегает его от абсолютизации, обостряет сознание преходящего, ограниченного характера этого знания: «Тот, кто упивается [своим] пониманием вещей, не мудр» (Чж. С. 162), но «тот, кто понимает свое невежество, [уже] не совсем невежда; тот, кто понимает свое заблуждение, [уже] не заблуждается [столь] глубоко» (Чж. С. 195).

Деятельность в состоянии «знания с помощью незнания», единственно необходимая и основанная на ненасилии над естественным ходом вещей, на подражании, уподоблении контексту, на отказе от субъективного произвола «я» и потому бесстрастная («развивая незнание, разве будешь подвержен страстям?» — Лц. С. 83–84) неизбежно должна быть минимальной<sup>15</sup> (по принципу «совпадения противоположных» оказывающейся и максимальной): «В Поднебесной есть путь к постоянным победам и путь к постоянным поражениям. Путь к постоянным победам называется слабостью [!], путь к постоянным поражениям называется силой» (Лц. С. 63).

Слабость, бесстрастность, минимальность необходимого действия в пределе приближают его к «недеянию»: «Беспристрастие ведет к покою, покой — к ясности, ясность к пустоте, пустота — к недеянию, [которое] все совершает» (Чж.

---

выше великого» (Катха-Упанишада, I, 3, 11; Древнеиндийская философия. С. 55, 223).

<sup>15</sup> Ср. принцип наименьшего действия Мопертюи в его различных приложениях и модификациях.

С. 259). «Недеяние» так же относится к деянию, как «незнание» относится к знанию: если незнание есть высшая форма знания, то «высшее деяние — недеяние» (Лц. С. 60).

Недеяние — не бездействие. Это просто естественное, непредумышленное, необходимое и потому минимальное действие, осуществляемое спокойно и с экономной затратой сил: «Совершенномудрый использует душевные [силы] спокойно. Раз спокойно, то [происходит] небольшая трата [сил]. О небольшой трате говорится — экономия» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)<sup>16</sup>.

Деятельность, основанная на противоположных принципах — на субъективном желании, внешнем дискурсивном знании, стремлении изменить естественный путь вещей, чревата, по мнению древнекитайских мыслителей, тягостными последствиями. «Когда высшие, не обладая учением, воистину пристрастятся к знаниям, [они] ввергают Поднебесную в великую смуту» (Чж. С. 180).

Примеры тому были у них перед глазами. «В Поднебесной пристрастились к знаниям, и в [поисках] знаний весь народ дошел до крайностей. И тут пустили в ход топоры и пилы,

<sup>16</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. С. 243. Целый ряд известных симптомов вдохновения на первый взгляд противоречит принципу недеяния (экономии). Однако на это нужно заметить, во-первых, что принцип недеяния носит конкретный характер, указывая на минимально необходимое в данной ситуации действие; во-вторых, нет никаких оснований считать известные нам по признаниям европейских поэтов и художников состояния за наиболее совершенные проявления вдохновения. Кроме того, нельзя забывать, что древнекитайская теория творчества ориентируется на посюстороннюю, чисто контекстуальную уместность действия, не имея ни малейшего понятия о трансцендентной необходимости, которая может находиться в видимом противоречии с требованиями контекста. В качестве высшего она выделяет незаметное («[владеющие] истиной не обладают славой» — Лц. С. 107) и безопасное («мудрый человек сливается с природой, поэтому ничто не может ему повредить» — Лц. С. 55), существование мудреца, тогда как, к примеру, иудейско-христианская традиция — самоотверженную деятельность пророка, находящегося в личном отношении с лично понимаемым трансцендентным.

стали казнить по плотничьим отвесу и правилу, приговаривать с долотом и шилом, ввергли Поднебесную в страшную смуту, и преступления стали тревожить людские сердца» (Чж. С. 183).

Логический предел «пути Желтого Предка», который европейским рационализмом в лице русского мыслителя Н. Ф. Федорова выражен идеей полного управления космосом в пространстве (перестройка планетных орбит) и во времени (возвращение к жизни прошлых поколений), был известен древним даосам, — но увлечь их не мог:

«... Чжуанцзы спросил:

— А хочешь, я велю Ведающему судьбами возродить тебя к жизни, отдать тебе плоть и кровь, вернуть отца и мать, жену и детей, соседей и друзей?

Череп взгляделся в [него], сурово нахмурился и ответил — Кто пожелает сменить царственное счастье на человеческие муки!» (Чж. С. 224).

Основанный на субъективном желании, «путь Желтого Предка» неизбежно ведет к несчастьям, которые связаны с лукавством, хитростью, неискренностью. «Несчастья и затруднения появляются от лукавства, а лукавство порождено [тем, что] может [вызывать] желания» (Хань Фэйцзы, гл. 20)<sup>17</sup>!

Стремление «я» к самоутверждению, к осуществлению своих желаний является источником всяких ухищрений, приспособлений, *техники* в широком смысле этого слова<sup>18</sup>.

В то же время подлинная, необходимая деятельность противоположна всякому лукавству и хитрости, она основана

<sup>17</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. С. 249.

<sup>18</sup> Интересно отметить, что в древнерусских текстах греческое «техне» передавалось, как правило, словами «кознь», «хитрость». Если к этому добавить, что «кознь» была синонимом «волшвеня», «отравления», то отношение древнерусского человека к «техне» очертится вполне.

на неподдельной искренности. «Только [тот, кто] в состоянии полностью развить свою природу, в состоянии полностью развить природу [всех] людей. [Тот, кто] в состоянии полностью развить природу [всех] людей, в состоянии полностью развить природу [всех] вещей». (Ли цзи, гл. 53)<sup>19</sup>.

Нельзя развить природу вещей, людей и свою собственную насилием над ней, внешней хитростью, техникой. Развитие достигается только искренним постижением подлинной сущности вещей и своего «я».

Искренность же достигается с помощью деятельности сердца, которое есть и «вместилище ума» (Гуань-цзы, гл. 36)<sup>20</sup>. Бесплезно анатомически исследовать его строение. Это — мета (сверх) физическое сердце: «внутри сердца имеется еще «сердце». «Сердце» сердца [напоминает то, как] мысль предшествует слову, за звуком следует явление, за явлением — имя, а за именем возникают дела, а дела управляются» (Гуань-цзы, гл. 49).

Деятельность сердца должна, однако, осуществляться по принципу *равновесия* и *меры*. Она «не должна предшествовать вещам, ибо [преждевременное действие] нарушает его равновесие и спокойствие»: «Если сердце чрезмерно стремится к приобретению знаний, то оно потеряет нормальное состояние»<sup>21</sup>.

Мера вообще — важнейший принцип всякой деятельности: «если созерцание сопровождается напряжением, то глаза не [в состоянии] увидеть [что-либо]; если чрезмерно вслушиваются, то уши не [в состоянии] слышать [что-либо]; если размышление и обдумывание совершаются слишком усердно, то в знаниях появляется хаос»; «если [действенность] мудрости ослабляется, то теряется чувство меры» (Хань Фэй-цзы, гл. 20)<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. С. 129.

<sup>20</sup> Там же. С. 54.

<sup>21</sup> Там же. С. 27, 34.

<sup>22</sup> Там же. С. 242, 250.

Осуществлять принцип меры, регулировать деятельность сердца помогают тончайшие гармонизирующие энергии — *ци*. «Когда тончайшие [ци] присутствуют [в сердце человека], [человек] процветает сам собой, его внешний облик становится прекрасным, скрытые в нем [тончайшие ци] служат неиссякаемым источником жизнедеятельности» (Гуань-цзы, гл. 49)<sup>23</sup>.

Итак, целостная деятельность человека, осуществляемая путем отказа от субъективных желаний, основанная на благородной воздержанности (дэ), способствует накоплению тончайших «гармонизирующих энергий» (ци)<sup>24</sup>, направляется сердцем и «знанием с помощью незнания» по принципу равновесия и меры, в соответствии с необходимым естественным ходом вещей.

Ориентируясь по этим принципам на должное и стройное во внутреннем и во внешнем, угадывая направление тончайших ци, или ища прекрасное («красота спасет мир» — по Достоевскому), доступное только сердцу и не дискурсивной мысли («знание с помощью незнания»), человек не нуждается более ни в каких дополнительных средствах и указаниях. Он истинный творец, художник.

Если бы мы захотели априори представить себе, как должна отнестись европейская культура к древнекитайской теории деятельности — нам достаточно было бы выяснить, как эта культура относится к самой себе в теории и практике подлинного художественного творчества<sup>25</sup>.

Практическое осуществление идеальных принципов деятельности, однако, далеко не всегда оказывается воз-

<sup>23</sup> Там же. С. 54.

<sup>24</sup> Мы вынуждены ограничиться пока лишь кратким указанием на чрезвычайно разработанную психофизиологическую культуру деятельности.

<sup>25</sup> По-видимому, не случайно, что в одной из новейших диссертаций доказывается близость теории художественного творчества в эстетике Ф. Шиллера идеалу деятельности даосов и конфуцианцев — *Han Sin Oh. Studien zu Schillers aesthetischen Schriften und ihre verwandschaftlichen Beziehung zu ostasiatischen Gedankengut. Bonn, 1966*,

возможным. И вот здесь как раз и становится понятным место «Ицзина» в древнекитайской теории и практике деятельности.

«Ицзин» представляет собой такую теорию смысла, деятельности, стиля, которая как теория отрицает возможность сугубо рациональной организации деятельности (текста и т. д.), а практически является инструментом включения бессознательного в поиски конкретности истины (используется как гадательный текст).

«Книга перемен» строит общую теорию контекста (смысла, деятельности) на основе предельно абстрактного представления о (смысле) различении одного и иного, которое графически выражается в сопоставлении сильной (целой) и слабой (прерывистой) черт:

Данное перворазличение является исходным моментом для дальнейшего умножения различий, абстрактно конструирующих многообразие контекстуальных (космических) ситуаций. Вслед за ним появляется различение места (= времени) черт: они могут занимать свою и чужую позиции. За различением как таковым возникает различение различения. Далее выявляются основные образные модификации первой оппозиции: «тьма» и «свет», «податливость» и «упругость», «любовь» и «долг», составляющие так называемую гексаграмму, т. е. совокупность шести вертикально расположенных черт, фиксирующих отдельную законченную ситуацию (контекст).

«В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] Переменах, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили Путь Неба, а именно: Тьма и Свет; они установили Путь Земли, а именно: Податливость и Напряжение; они установили Путь Человека, а именно, Любовь и Долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в «Книге Перемен» они составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет, чередуются податливость и напряжение. Поэтому

в «Книге Перемен» шесть позиций составляют целую главу» (Шогуа-чжуань)<sup>26</sup>.

Графическая символика гексаграмм, в которых каждая сильная или слабая черта в каждой позиции имеет свой смысл, зависящий также и от смысла других черт, невольно заставляет думать о символике нотной записи. Каждая гексаграмма — это как бы отдельный такт музыкального произведения (фальшь, ошибка в исполнении которого соответствуют бестактности действия, слова). Строгая последовательность гексаграмм (развертывание творчества) позволяет рассматривать «Книгу Перемен» как законченную абстрактную модель последовательности возможных (в том числе и эстетических) модификаций смысла (соотношений текста и контекста, деятельности и космических ситуаций), которой в сфере чувственного восприятия лучше всего соответствует музыка<sup>27</sup>.

И если «Книга Перемен» не для всякого сделает более понятным философское значение музыки, то музыка может легко сделать понятной парадигму мышления изцинистов. — Звук «ля» сам по себе (в отрыве от контекста) никакого смыслового значения не имеет, не является «текстом». Он приобретает смысл лишь в последовательности звуков: текст и контекст суть взаимопорождающие ипостаси (три) единого смысла. Музыкальная фраза есть такой текст, который создает свой собственный контекст (и наоборот). — «Ицзин» до предела абстрагирует эту закономерность, расширяя ее до всякой (художественной, познавательной, политической, бытовой) деятельности вообще, контекст которой также приобретает космические масштабы.

При этом индивидуальное творчество («внутреннее», текст) не противопоставляется всей космической си-

<sup>26</sup> Шуцкий. Цит. соч. С. 105.

<sup>27</sup> Имеются попытки интерпретации «Ицзина» с помощью современного математического аппарата (марковские цепи и др.). — *Reisinger L.* Das I Jing. Eine formalwissenschaftliche Untersuchung des Chinesischen Orakels. Wien, 1972.

туации («внешнему», контексту), а рассматривается в непосредственном единстве с ним — таком единстве, когда «внутреннее» есть не что иное, как интериоризированное, собранное в фокусе «внешнее», и наоборот, «внешнее» есть как бы экстериоризированное, распыленное «внутреннее»: иными словами, различие внешнего и внутреннего проводится, но именно как моментов в конечном счете нечленимой целостной действительности: действительность действительна только для действующего.

Поэтому *начало* творчества неподвластно ни сознательному субъективному произволу индивидуума, ни совокупности космических сил: оно становится возможным в результате определенного соотношения субъекта и объекта, реализующего действительность «сильных» или «световых» черт. И весь «Ицзин» — это последовательное развертывание идеальной действительности (в том числе и художественной), или — что то же самое — описание действия творца, или рождения текста во взаимодействии «слова» и «контекста»; развертывание, отмечающее возможные (но не необходимые, а потому излишние) отклонения от действительно правильного «пути» и дающее их (эстетическую) оценку.

Оценка эта носит, как правило, образный характер («Стойкость ужасна. Когда козел бодает изгородь, то в ней застрянут его рога») <sup>28</sup> и потому говорить об «Ицзине» как об общей теории стиля можно лишь с оговорками. Но ведь не в форме выражения в конечном счете дело. Как отмечал комментатор «Ицзина» Ван Би, «мысль выражается в образе; образ выражается в слове. Поэтому, так как слово объясняет образ, то [после того, как] постигнут образ, [можно] забыть слово. Так как в образе сохраняется мысль, то [после того, как] постигнута мысль, [можно] забыть образ» <sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Шуцкий. Цит. соч. С. 180.

<sup>29</sup> Петров А. А. Ван Би (Из истории китайской философии). М. ; Л., 1936. С. 111.



Итак, «Ицзин» — это теория прекрасной (совершенной) художественной деятельности и ее модификаций, или теория деятельности и ошибок в ней, или теория стиля. Теория, построенная на понимании триипостасной природы смысла, или, что то же самое, на диалектике «одного» и «иного».

Практическое применение «Ицзина» — гадание по нему — основано на том, что случайное, произвольное обращение внимания на ту или иную гексаграмму доводит до сознания гадающего знание о ситуации, которое он уже имеет бессознательно, но не решается или не может самостоятельно его сформулировать. «Ицзин» помогает ему достичь состояния «знания с помощью незнания», прислушаться к собственному сердцу, почувствовать необходимое. Возможно, именно такую теорию деятельности и хотел противопоставить «пути Желтого Предка» Всеобъемлющий Совершенный.

Но сам он сохранил об этом благородное молчание.

1975

\* \* \*

Вряд ли есть смысл вдаваться в разъяснения, что автор этой статьи — не синолог и что материал философии даосизма и мантики «Ицзина» он использовал для решения проблем своей социокультурной и религиозной ситуации. Не нужно, по-видимому, ставить ему в вину и то, что он очень бегло затрагивает вопросы, связанные с восприятием даосизма в европейской традиции, обходя молчанием даже Хайдеггера. Гораздо важнее понять, какие именно внутренние задачи заставили его искать помощи у древнекитайских мыслителей.

Первое, что сразу обращает внимание, это, конечно, экологическая тема, которая в 70-х годах уже получила у нас право на обсуждение. И тогда, и до последнего времени ее

пытались решать в плоскости так называемого системного подхода, исходя из убеждения, что кризис в отношениях человека и природы может быть преодолен путем рациональной организации человеческой деятельности.

Представляется, что именно эту утонченную форму рационалистического утопизма и подвергает в первую очередь критике автор статьи. Устами китайских философов он отвергает рационализм как религию технократии, целеполагание как принцип, исключающий непосредственное отношение к миру. Усовершенствование технических средств — от пил и топоров до лазера и компьютера — ничего не изменяет в самих началах деятельности, внешних и чуждых тайне бытия. Отношение к Другому как к Объекту, а не как к Субъекту, как к средству, а не самоцели, руководствуется представлением о космосе как аморфной кладовой для удовлетворения прихотей Человека. Стремление построить систему рационального прогнозирования лишено логических оснований — мантика обоснована гораздо более строго.

Верховную цель человеческой деятельности европейский утопизм, начиная с Платона, видел в отвлеченном *благге*. Но именно этот принцип низвергается с пьедестала первыми словами Всеобъемлющего Совершенного. Однако утопическое сознание может использовать и конкретный религиозный идеал. В 1970-х годах мировоззренческий вакуум уже пытались, при поддержке технократических слоев, заполнить идеями так называемого космизма, который, при достаточной неопределенности очертаний, манил некоторым универсальным синтезом системно-целостного взгляда на мир, «космической ориентацией» технического и духовного прогресса («космическое сознание») и даже, как казалось, религиозных идеалов. Ключевой в этом отношении для русской интеллигенции оказалась фигура Н. Ф. Федорова, псевдо-православного идеолога научно-технической победы над пространством и временем чрез воскрешение всех поколений рода человеческого.

Что этот путь развития религиозного сознания автору статьи был совершенно чужд, он дал понять вполне недвусмысленно. Куда же вело его собственное религиозное чувство?

Хотя намеков он оставил не так уж много («состояние до грехопадения», ссылки на Николая Кузанского, древнерусские тексты, иудейско-христианское личностное отношение к трансцендентному, триипостасность смысла), рискну высказать предположение, что своей статьей он засвидетельствовал уже начавшуюся, а возможно и совершившуюся эволюцию от китайского даосизма к христианскому «Добротолубию», сохраняя, по-видимому, надежду, что сможет увлечь за собою кого-то из современников.

---

## Нравственный идеал и литургическая символика в романе Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита»

За спорами об источниках, мотивах и аллюзиях романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита» незаметно оказались отодвинутыми на второй план вопросы о нравственном идеале произведения и образах, в которых он воплощен. Уже то обстоятельство, что главным героем — почти всерьез — предлагают считать страдающего лунатизмом профессора Ивана Николаевича Понырева, достаточно свидетельствует о крайней неразработанности темы.

Сколько бы ни выделялось планов в романе и как бы они ни именовались, бесспорно, что автор имел в виду показать отражение вечных, надвременных образов и отношений в зыбкой поверхности исторического бытия. С этой точки зрения внимание наше в первую очередь останавливают Иешуа-Иисус и Воланд-Сатана.

Образ Иисуса Христа как идеал нравственного совершенства неизменно привлекает многих писателей и художников. Одни из них придерживались традиционной, канонической его трактовки, основанной на четырех евангелиях и апостольских посланиях, другие тяготели к апокрифическим или попросту еретическим сюжетам. Как хорошо известно, М. Булгаков пошел по второму пути. Был ли сде-

ланный писателем выбор просто литературным приемом или он необходимым образом связан с его мировоззрением и основным замыслом романа?

Важно убедиться, что обращение М. Булгакова к апокрифу обусловлено именно сознательным и резким неприятием канонической новозаветной традиции.

Об апостоле и евангелисте Матфее, чтимом всеми христианами в лике святых, читатель романа получает первое представление со слов самого Иешуа Га-Ноцри: «... ходит, ходит один с козлиным пергаментом и непрерывно пишет. Но я однажды заглянул в этот пергамент и ужаснулся. Решительно ничего из того, что там записано, я не говорил. Я его умолял: сожги ты ради бога свой пергамент! Но он вырвал его у меня из рук и убежал». Стало быть, сам Иисус отвергает достоверность свидетельств Евангелия от Матфея. И в этом отношении он проявляет поразительное единство взглядов с Воландом-Сатаной: «... уж кто-кто, — обращается Воланд к Берлиозу, — а вы-то должны знать, что ровно ничего из того, что написано в евангелиях, не происходило на самом деле никогда...».

То, что мы читаем далее в романе Мастера о Понтии Пилате, в свою очередь очень далеко от евангельских рассказов.

Левий Матвей, производящий отталкивающее впечатление своей неуравновешенностью и умственной ограниченностью, сначала стремится убить Иешуа-Иисуса, чтобы избавить его от мучений; потом вместо Иосифа Аримафейского и без предварительного согласия властей снимает тело Иисуса с креста; после этого он одержим идеей убить предателя Иуду, но его опережают слуги Понтия Пилата...

Важно не только то, что *есть* в романе о Понтии Пилате, но и то, что обойдено в нем молчанием в сравнении с евангельским повествованием.

В нем есть суд, казнь и погребение Иешуа-Иисуса, но *нет* Воскресения. Нет в романе и девы Марии, Богородицы. Своего происхождения Га-Ноцри не знает: «...я не помню

моих родителей. Мне говорили, что мой отец был сириец...». Стало быть, Иисус вовсе даже не из богоизбранного племени, и напрасно апостол Матфей скрупулезно перечисляет все колена родства «сына Давидова, сына Авраамля». Земная безродность Иешуа-Иисуса логически связана с небесной. В романе есть «бог», но *нет* Бога-Отца и Бога-Сына. Иешуа — не Единородный Сын Божий, он... Но кто же он?

На первый взгляд в своей трактовке образа Иисуса М. Булгаков близок Льву Толстому («Соединение и перевод четырех евангелий», «Исследование догматического богословия»). Однако Иешуа Га-Ноцри — все же не простой человек, учитель праведности, ибо Воланд-Сатана мыслит себя с ним в «космической иерархии» примерно на равных. Сопоставимы они и в глазах автора романа, заставляющего в финале Левия Матвея явиться посланцем от Иешуа-Иисуса к Воланду и *просить* последнего наградить Мастера покоем.

Примечательно, что к этой идее равенства Иешуа и Воланда М. Булгаков шел постепенно, в глубоких раздумьях. Ранняя третья редакция романа фиксирует такое отношение героев, при котором Иешуа *приказывает* Воланду. Таким образом, направление творческой эволюции М. Булгакова очевидно.

Однако достигнутое в итоге равенство героев — только формально-умозрительное. С точки зрения художественной выразительности и силы Иешуа бесспорно уступает Воланду. По мере развертывания повествования лик его бледнеет, расплывается и отходит на второй план. И вполне закономерно, что к Иешуа-Иисусу в конечном счете не приходят земные герои книги — Мастер и Маргарита, лишь в смутных полнолунных грезах (да к тому же с «обезображенным лицом») предстает он перед Иваном Николаевичем Поныревым (невольно вспоминаются «люди лунного света» В. В. Розанова).

На всем двухтысячелетнем пространстве исторического бытия — насколько оно затрагивается событиями романа —

образ Иешуа попросту незаметен. Зато вездеприсутствие Воланда-Сатаны подчеркнуто со всей неоспоримостью — он был и в саду при разговоре Пилата с Каиафой, он беседовал с Иммануилом Кантом, его свита хранит воспоминания о средневековых подвигах... А Иешуа-Иисус имеет только одного, совершенно непонятливого ученика, у него нет апостолов, которые благовестили бы о его воскресении — потому что не было и Воскресения (а может быть, и казни? — «Ну, конечно, не было», — отвечает «хриплым голосом» спутник — сам Иешуа — в видении Ивана Поньрева), нет Церкви, которая хранила бы предание о Нем и действовала в истории *Его именем...*

При столь слабых силах трудно предполагать возможность реального противоборства Иешуа-Иисуса с Воландом-Сатаной. Но, как не раз уже отмечалось, этого противоборства нет и в помине! Иешуа и Воланд одинаково относятся к каноническим евангелиям, совершенно единомысленны в уготовлении вечного приюта Мастеру и Маргарите. В романе о Понтии Пилате Сатана не искушает Га-Ноцри, а последний не изгоняет бесов и вообще ничем явно не ущемляет Князя Тьмы.

Больше того, Воланд-Сатана вразумляет и наказует явных безбожников, его подручные заставляют платить по счетам плутов, обманщиков и прочих негодяев... Единственная перебранка посланника Иешуа Левия Матвея с Сатаной выставляет «апостола» в весьма невыгодном свете. И, может быть, основной смысл этого эпизода — показать, что по причине своей ограниченности Левий Матвей просто *не посвящен* в глубинное единство и таинственную связь Иешуа-Иисуса и Воланда-Сатаны.

«Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не существовало зла, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени?» — вопрошает Воланд безответного Левия. А в эпитафии к роману Мефистофель сообщает Фаусту: «Я — часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо». Предположением

об «августинизме» автора романа эти мотивы объяснены быть полностью не могут...

Итак, для прояснения нравственного идеала романа противопоставление Иешуа-Иисуса и Воланда-Сатаны ничего не дает. Очевидно, М. Булгаков увлечен каким-то «теософическим экуменизмом». Известны же учения, согласно которым Иисус был одним из «эонов», чтимым наряду с «ангелом света» — Денницей, Люцифером (то есть «Светоносным»).

Если Левий Матвей не понимал своего учителя, то Воланд-Сатана понимает Иешуа, возможно, даже ему сочувствует, но не верит в возможность твердого обращения людских сердец к добру. Хотя Воланд и его свита не слишком симпатичны по внешности, на протяжении романа они не раз творят «праведный суд» и даже «добро».

Всей логикой романа читатель подводится к мысли не судить о героях по их обличью, и как подтверждение правильности невольной возникающих догадок выглядит заключительная сцена «преображения» нечистой силы: исчезли безобразный клык и кривоглазие Азazelло, фиолетовым рыцарем стал Коровьев-Фагот, худеньким юношей, демоном-пажом — Кот Бегемот. «И, наконец, Воланд летел тоже в своем настоящем обличье». Каком? Об этом не сказано ни слова. Но, судя по метаморфозам свиты, подлинный облик Воланда-Сатаны не должен вызывать отвращения... Бесспорно, таким образом, что не только Иисус, но и Сатана представлен в романе отнюдь не в новозаветной трактовке. Вполне понятны поэтому попытки связать образ Воланда с ветхозаветным Сатаной, искушающим праведного Иова с согласия самого Господа (А. К. Райт)<sup>1</sup>.

Эзотерические, каббалистические, дохристианские мотивы в романе вообще достаточно заметны. Это, к примеру,

---

<sup>1</sup> *Wright A. C. Satan in Moscow: An Approach to Bulgakov's «The Master and Margarita» // Publications of Modern Language Association of America. Menasha (Wisc.). 1973. Vol. 88. № 5. P. 1162–1172.*



почти с первых же страниц астрологическая тема («Меркурий во втором доме» и т. п.). Или же самоцветный бассейн с кровью, в котором омывают Маргариту перед балом у Сатаны. Как тут опять же не вспомнить юдофильские воздыхания В. В. Розанова по поводу *миквы*...

Тема *крови* носит в романе оккультно-сакральный характер. «Вопросы крови — самые сложные вопросы в мире!» — возглашает Коровьев, сопровождая Маргариту в комнату Воланда и попутно намекая на ее королевское происхождение. Последнее оказывается чрезвычайно важным для всего сатанинского бала, насыщенного литургической символикой.

«Литургические» мотивы романа, обнаженные в сценах бала у Сатаны, до сих пор внятно не прочитаны, и этот оставленный критикой пробел скрывает многие существенные сюжетные и смысловые связи.

Дело в том, что темой крови начинается (омовение в бассейне) и завершается (приобщение из чаши) описание «сатанинской литургии», которая оказывается зеркальным переосмыслением литургии христианской. Современному читателю необходимо напомнить основное содержание и внешние особенности этого священнодействия.

В таинстве Евхаристии, совершающемся во время литургии, происходит «пресуществление»<sup>2</sup>, то есть как бы изменение «существа» хлеба и вина в тело и кровь Христовы, которых с благоговением приобщаются верующие. Священнодействия литургии основаны на символическом воспроизведении искупительной жертвы, которая была принесена Христом в его крестных страданиях за грехи всего рода человеческого. Разрезая острым ножом (копием) на проскомидии большую просфору, знаменующую Христа, священник произносит слова: «Жрется Агнец Божий, вземляй грех мира, за мирский живот и спасение». В отличие от ветхоза-

<sup>2</sup> Латинский термин в нашем контексте более нагляден, чем православное «преложение».

ветных и языческих жертвоприношений это подчеркнута *бескровная жертва*.

Помимо хлеба и вина, острого ножа (копия) и чаши (потира) к необходимым вещным реалиям литургии относятся, в частности, престол с семисвечником и жертвенник. С ними мы как раз и встречаемся на квартире у Воланда-Сатаны.

Дубовый на резных ножках стол («престол») стоял прямо перед кроватью хозяина, а в семисвечнике (!) горели восковые (как и положено по церковному уставу) свечи. Второй стол, «с какой-то золотой чашей» (потиром) и также с канделябром, стоял в отдалении — прозрачный намек на жертвенник, располагающийся в алтаре в северо-восточной части, в нескольких шагах от престола. Запах серы и смолы, замеченный Маргаритой, — прямое следствие каждения «чертовым ладаном». Воланд возлежал за столом (престолом) — то есть на так называемом «горнем месте», где располагается кафедра архиерея, символически изображающего собой в определенные моменты богослужения самого Господа...

Поскольку в сатанинской литургии должны быть контрастные отличия от христианской, они первоначально подчеркиваются одеждой дьявола — длинной ночной рубашкой, грязной и заплатающей на левом плече. Это — противопоставление архиерейскому одеянию с застегиваемым на левом плече и с него спускающимся омофором. Другой мотив профанации святыни — отношение к престолу: на нем идет игра в шахматы...

Но главные моменты литургического действия — жертвоприношение, «пресуществление», причащение. Заметим сразу, что в романе крестная смерть Иешуа-Иисуса отнюдь не рассматривается как искупительная жертва, и уже потому она не может быть прообразом совершающейся *здесь* литургии. Все тот же мотив инверсии подводит к мысли, что если в христианской литургии таинственную основу образует добровольное самопожертвование Богочеловека,

то в сатанинской — насильственное убийство; если в христианской к «пресуществлению» предлагаются особенно тщательно отобранные чистые вещества — хлеб и вино, то в сатанинской «предложение» должно быть нечистым; если в христианской литургии вино превращается в кровь (Бога), то в сатанинской — кровь (предателей) в вино...

Новоявленный «Иуда» — барон Майгель — послужил той жертвой, кровь которой оказалась в литургической чаше Воланда. Хозяин бала мгновенно преобразается («... исчезла заплатанная рубашка и стоптанные туфли. Воланд оказался в какой-то черной хламиде со стальной шпагой на бедре»), и кровь «пресуществляется» в вино, которого причастилась Маргарита... Конечно, если христиане приобщаются крови своего Бога, почему бы Сатане не пить кровь самых тяжких грешников? Но возлюбленная Мастера...

Ее роль в сатанинской литургии — тема особая. Как догадывается читатель по репликам подручных Воланда, какие-то качества Маргариты делают ее совершенно необходимой для бальной церемонии. На поверхности лежит один мотив — нужна «королева». Но только ли в качестве пары к «королю»?

С ритуальной точки зрения, коль скоро сатанинская литургия противостоит христианской, в ней должен немало важную роль играть мотив *осквернения*. Конечно, Маргарита — не невинная девушка, но по меркам сего века она почти безгрешна, и многое должно быть ей прощено, потому что она *много любила*. Совершенно недвусмысленно Маргарита готова отдать за любимого свою душу. Кроме того, что не менее важно, в ней течет особая королевская кровь, согласно средневековым представлениям мистически связанная с богоустановленной и церковно-освященной *властью*. Именно по этим причинам Маргарита — вполне подходящий объект для ритуального осквернения.

Перед балом у Сатаны персону королевского происхождения омывают в бассейне с кровью далеко не столь бла-

городного свойства. Аллюзия на иудейскую *микву* (видимо, не без розановских влияний) здесь многосмысленна — она объединяет мотивы осквернения, символического кровосмешения и сакрального «породнения». Надо еще иметь в виду, что именно *определенная* женская кровь, наполняющая микву, является категорическим препятствием для вхождения в алтарь.

В следующей далее сцене колено Маргариты поочередно покрывают поцелуями все званые гости сатанинского бала. Здесь дело уже не только в осквернении: одновременно каждый из них забирает у Маргариты часть жизненной силы. Нечисть может существовать только за чужой счет. Коровьев не случайно предупреждает: от невнимания королевы гости могут «захиреть». Понятно, что через некоторое время Маргарита в изнеможении едва не валится с ног, и лишь повторное омовение в кровавом бассейне дает ей силы продержаться до конца действия. Финал сатанинской литургии многознаменателен: для правильного его осмысления необходимо знать об особенностях масонского ритуала посвящения в степень «рыцаря Кадош».

В символических действиях этого обряда воспроизводится масонская месть убийце Хирама (строителя Соломонова храма) — его закалывают ножом, *отрезают голову* (на жертвеннике), затем переносят ее на престол и *причащают* посвящаемого крови жертвенного агнца (символизирующего убийцу) из *человеческого черепа*. Есть свидетельства, что при посвящении наиболее знатных особ череп украшали золотой короной...

Безбожник Берлиоз вполне подходил для роли «убийцы Хирама», так как масонство на определенных ступенях защищает по-своему понимаемое христианство (Христа при этом именуют «первым масоном» или относят, наряду с Буддой, Заратустрой и другими к «великим посвященным»). Вот почему *отрезанная голова Берлиоза* появляется — как важный мотив — в кульминационный момент сатанинской литургии и, выслушав свой приговор, превра-

щается в *чашу* на *золотой* ноге, в которую хлынет кровь доносчика — барона Майгеля.

Трудно с точностью установить, каким источником пользовался М. Булгаков, изучая этот обряд. Мы укажем один, достаточно старый. На него могли опираться и авторы более поздних работ. Это анонимный антимасонский памфлет «Могила Жака Молэ», вышедший в Париже в 1797 году. Фронтиспис книги и текст на стр. 135 достаточно красноречивы<sup>3</sup>...

Существенно отметить, что вместе с двенадцатью «безбожными апостолами» Берлиоза, кружившимися в адской пляске в ресторане МАССОЛИТа (ее детали, особенно джаз с воплями «Аллилуйя», подчеркнуто перекликаются с имеющей последовать сатанинской литургией), отплясывает и приезжий писатель Иоганн из Кронштадта. Что имя своему персонажу М. Булгаков давал, намереваясь вызвать в памяти читателей образ отца Иоанна Кронштадтского, проповедника, пользовавшегося в начале XX века любовью всей России, — сомневаться не приходится. Но в чем был смысл этой несколько грубоватой аллюзии? Не в том ли, чтобы еще раз *противопоставить* учение Христа и представителя *церковного предания*?

Другие детали масонской символики и обрядности представляют второстепенный интерес. Помимо ритуальных гробов, «черной хламиды» и шпаги Воланда укажем на «жука на золотой цепочке с какими-то письменами», которого заметила Маргарита у него на груди. Очевидно, это традиционный древнеегипетский символ бессмертия — скарабей. Связь масонства с египетскими мистериями общеизвестна, и это лишь одно из ее проявлений. Изображение черного пуделя, которое вешают на грудь королеве бала, и золотого пуделя на подушке, подложенной под ее правую ногу, возможно, надо интерпретировать как намек на образ льва — символ царской власти Князя

<sup>3</sup> Le Tombeau de Jacques Molai. 2 éd. Paris, [1797]. P.135.

Света (Люцифера), являющегося в то же время и Князем Тьмы.

Ценный материал для уяснения роли Маргариты в сатанинской литургии и романе в целом дают наблюдения И. Л. Галинской, обращающей внимание на логику развития этого образа под прямым или косвенным влиянием воззрений Вл. С. Соловьева. В начале романа героиня — «простонародная Афродита» (концепция «двух Афродит» — земной и небесной — восходит к платоновскому «Пиру», идеи которого и развивает Вл. Соловьев), но затем она преобразуется до «непомерной красоты» и оказывается способной спасти Мастера и его творение, привести возлюбленного в обитель «вечного покоя»<sup>4</sup>. Кульминационным моментом «преображения» Маргариты является именно обряд «посвящения», завершающийся приобщением из чаши.

Не лишены основания и предположения о связи образа Маргариты с соловьевской теологемой Софии-Премудрости, восходящей к учению гностиков и прослеживающейся в умозрительных построениях писателей-масонов XVIII века, а также П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова. Согласно гностическим представлениям, «тварная» София-Премудрость является первой помощницей Бога в акте миротворения, и Воланду-Сатане, изображающему по смыслу литургии самого Творца, она логически должна быть необходимой парой.

Параллели между образом Маргариты и соловьевской Софией усиливаются еще одним обстоятельством — любовь Мастера и его подруги *бездетная*. Развернутое теоретическое обоснование бездетного идеала было дано Вл. Соловьевым в статье «Смысл любви». С точки зрения Вл. Соловьева, «законный союз семейный», так же как и физическая страсть, «исполняет дело, пока необходимое, хотя и посредственного достоинства». А именно: он «производит дурную бесконечность физического размножения организмов»,

<sup>4</sup> Галинская И. Л. Загадки известных книг, М., 1986. С. 85 и след.

тогда как подлинный «прогресс» состоит в «обращении внутрь» творческой силы, преодолении косных патриархальных семейных устоев и установлении «истинного сизигического образа» (сизигия — гностический термин, означающий «сочетание») «всечеловеческого единства».

Любопытно, что даже самопожертвование Вл. Соловьев считает несоответствующим «сизигическому идеалу». «Пожертвовать свою жизнь народу или человечеству, — пишет он, — конечно, можно, но создать из себя нового человека, проявить и осуществить истинную человеческую индивидуальность на основе этой экстенсивной (! — *Н. Г.*) любви невозможно». Как же быть с тем вековечным образом Креста, на котором была принесена жертва за весь род человеческий? Не с ним ли, как раз при жизни Вл.Соловьева, слагли русские люди головы «за други своя» на Балканах?

Но Вл.Соловьев чужд мысли о самопожертвовании и твердо стоит за бездетную идиллию. «Верное поэтическое чутье действительности заставило и Овидия, и Гоголя лишиться потомства Филимона и Бавкиду, Афанасия Ивановича и Пульхерию Ивановну»<sup>5</sup>.

Та же идиллия предлагается в награду Мастеру и Маргарите. Вспомним, как описывает ее Воланд: «...неужто вы не хотите днем гулять со своею подругой под вишнями, которые начинают зацветать, а вечером слушать музыку Шуберта? Неужели ж вам не будет приятно писать при свечах гусиным пером? Неужели вы не хотите, подобно Фаусту, сидеть над ретортой в надежде, что вам удастся вылепить нового гомункула?».

При полном безучастии бездетного Всевышнего, по прямому ходатайству родства не помнящего Иешуа-Иисуса Воланд-Сатана предлагает Мастеру и его подруге идеал бездетной любви, единственным плодом каббалистических утех которой может быть искусственный человек — гомункул... Этот идеал самым необходимым образом связан

<sup>5</sup> *Соловьев Вл.* Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 498, 510.

с «богословской» концепцией романа, ибо его автор даже самого себя не мыслил в ипостасях отца и сына...

Отнюдь не случайность, что детских образов в романе практически нет. Лишь в своем вальпургиевом полете Маргарита на мгновение задерживается около оставленного взрослыми малыша, а потом просит у Сатаны о помиловании Фриды, задушившей собственного ребенка. Соответственно отсутствуют и образы родителей. В сознании героев и рассказчика нет отче-сыновнего отношения, нет истории, нет будущего.

Можно сколько угодно иронизировать над человеком, вошедшим в исторический разум, понимающим себя одновременно и нераздельно как «сына» и как «отца», пеняя ему, по подсказке небезызвестного немецкого любомудра, что он воздвигает свой небесный, надвременный идеал по подобию земной семьи. Но нельзя вместе с тем не признать, что именно человек такого склада и образа мыслей менее всего удобен для управления извне, тогда как адептам «космического сознания» и «великой эволюции» достаточно и малого намека...

Достигнутый Мастером и Маргаритой вожделенный «покой» — награда за тяжкие испытания и оправдательный приговор «последнего суда».

Тема *суда* и *возмездия* в романе исключительно многообразна. Судят и убивают Иешуа и разбойников, осуждают и закалывают предателя Иуду, приговаривают к смерти безбожника Берлиоза и доносчика Майгеля, раскрывают интимные тайны жуликов и развратников и т. д. И если читатель невольно разделяет сомнения Пилата в отношении участи Га-Ноцри, то в правоте обличений и наказаний, творимых слугами Сатаны, он уверен вполне. Да кому же придет в голову жалеть буфетчика-миллионера, дядю Берлиоза, прибывшего из Киева, или критика Латунского? Множеством художественных деталей читатель вполне подготовлен к тому, чтобы почти самостоятельно утвердиться в мысли, будто совершается справедливое и неизбежное: «так им и надо».



Есть тому и «мистические» подтверждения: кровь барона Майгеля превращается в кипящее вино, убитый Иуда становится особенно красивым, как бы освобожденным от греха. Избранная Булгаковым версия гибели Иуды особенно существенна для композиции романа, так как она необходимым образом связана с сатанинской литургией; напомним, что Иуду с помощью женщины заманивают в Гефсиманский сад и убивают, как и Азazelло барона Майгеля, ударами острых ножей.

Ценное пояснение к этой сцене сделала И. Галинская<sup>6</sup>, связавшая ее с историей убийства папского легата Петра де Кастельно по приказу главы секты альбигойцев графа Раймунда VI Тулузского. Легат в глазах альбигойцев бесспорно был равнозначен предателю Иуде, так как объявил об отлучении графа от Церкви и закрытии всех католических храмов в его владениях.

Знакомство М. Булгакова с «Песней об альбигойском крестовом походе» не вызывает серьезных сомнений, а подмеченное исследовательницей сопряжение альбигойских реминисценций с восходящей к гностицизму манихейской ересью, философическими мечтаниями Г. С. Сковороды и соловьевской теологемой Софии-Премудрости представляется вполне закономерным развитием темы.

Но существенным звеном в этой цепи должны быть и мотивы сатанинской литургии. Нас сейчас не может занимать вопрос, насколько справедливыми были обвинения альбигойцев в качестве «слуг Сатаны», равно как достоверна ли историческая преемственность между представителями этого движения и орденом тамплиеров. Важно лишь, что сведения о сатанинской литургии, якобы практиковавшейся храмовниками, а также о воспроизведении их обрядов в позднейшем масонстве, вполне могли попасть на глаза М. Булгакову. И именно они позволили писателю связать в литургической теме единым узлом мотивы кровавой ма-

<sup>6</sup> *Галинская И. Л.* Цит. соч. С. 98 и след.

сонской мести и масонской же мифологемы «строительной жертвы».

М. Йованович справедливо полагает, что в распоряжении М. Булгакова мог находиться весьма широкий круг источников по истории масонства, включая и иностранные (об устном предании, понятное дело, говорить сложнее, так как масонство было официально запрещено в России в 1822 году). Подчеркивая, что «Евангелие по Воланду» оказывается одновременно и «Евангелием по Булгакову», критик приходит к выводу, что «Булгаков писал свой роман с воландовых позиций», будучи вдохновленным, «подобно Гете и многим другим художникам разных времен, глубоким знакомством с масонским учением и его историей»<sup>7</sup>.

Но если у нас не остается никаких сомнений в том, что М. Булгаков исповедовал «Евангелие от Воланда», необходимо признать, что в таком случае *весь роман* оказывается своеобразным *судом* над Иисусом канонических евангелий, совершаемым совместно Мастером и сатанинским воинством. Литостротон мистически совместился с Москвою, которая некогда была «третьим Римом» — и стала второй Голгофой.

Бесспорно, что автор «Мастера и Маргариты» был жертвой преследований и злобной критики. Но, стремясь к восстановлению исторической справедливости и отдавая должную дань его литературному таланту, грешно забывать, что Булгаков ни в коей мере не был «страдальцем за веру», что «яд», которым был «пропитан» его язык (автохарактеристика), черная шапочка с литерой «М» и эпигонски-театральное сжигание фрагментов рукописи à la Гоголь занимали в его сознании гораздо более важное место, чем обетования, записанные бывшим сборщиком податей апостолом Матфеем...

Совершенно правомерно сравнение художественных приемов как Булгакова и Гоголя, так и Булгакова и Гофмана. Но считать писателя продолжателем *той же* духовной

<sup>7</sup> Jovanović M. Utopija Mihaila Bulgakova. Beograd, 1975. S. 165.

традиции, к которой принадлежали Достоевский, Лесков и автор «Рассуждений о божественной литургии», можно только по недоразумению или по причине полного идейного дальтонизма. Основательно увязнув в сетях гностических построений, обессилев от литературной травли и тягот быта, Мастер вполне готов был подать руку Сатане — и увидеть в нем Спасителя.

Противопоставив в своем обращении к верховной власти революционный процесс «излюбленной и Великой Эволюции», наш «мистический писатель» (как он себя называет) невольно выдает сердечную тайну — доверчивую увлеченность «Тайной доктриной» Е. П. Блаватской, теософическими внушениями А. Безант и прочей «эзотерической» книжностью в этом роде. И, как это нередко бывает с неопитами, совершенно упустил из виду, что именно горячие проповедники вселенского эволюционизма в вольнокаменщических передниках составляли антимонархические заговоры — в екатерининские времена во Франции, а немного позднее — в России...

Если говорить о мировоззренческой системе М. Булгакова, как она отразилась в его основном романе, мы можем отнести ее к одной из многочисленных и по духу своему безжизненных вариаций старой гностической темы. Мастер без Маргариты вряд ли бы заслуживал серьезного внимания. И его подруга, будь она лишь очередным воплощением Софии-Ахамот, с равным успехом обольщавшей валентиниан, Джона Пордеджа и Вл. Соловьева, была бы для нас малоинтересна.

Но за образом Маргариты стояла не только отвлеченная концепция, но в первую очередь живое человеческое лицо. И именно оно своей жизненной силой местами разрывает мертвенную сеть гностических умозрений. В короткой беседе с четырехлетним малышом Маргарита внезапно созревает до откровений благодати материнства.

«Я тебе сказку расскажу, — заговорила Маргарита и положила разгоряченную руку на стриженную голову, — была

на свете одна тетя. И у нее не было детей, и счастья вообще тоже не было. И вот она сперва долго плакала, а потом стала злая...».

Но в душе Маргариты злоба не может укорениться, ибо в этой храмине теплится лампадка сострадания и любви. Прошедшая все тягостные испытания сатанинского бала, Маргарита *первую* свою просьбу к Князю Тьмы обращает за внешне чужую, понятную лишь по сродству боли детоубийцу Фриду.

Порой отталкивающе-достоверно лебезит и заискивает Маргарита перед Сатаной, слишком зримо-психологична она для идеального образца. И все-таки в произвольных словах и решительных поступках героини идеал любви, сострадания и самопожертвования, толком даже не намеченный в образе Иешуа, временами обретает уловимые контуры. Но потом вновь тает в лунатических видениях профессора Понырева.

---

## Когда Боратынский был в Савинском?

**П**одмосковная усадьба И. В. Лопухина Савинское, располагавшаяся на правом берегу р. Вори, чуть ниже Николо-Берлюковской пустыни, примерно в двух верстах от имения Я. В. Брюса Глинки, представляла собой в начале XIX в. весьма своеобразный парк-музей, своего рода пантеон пиетизма, вызывавший восторженные отклики современников. Ее судьба в известном смысле — образ и символ истории русского религиозного сознания, его усилий по обретению самого себя после церковной смуты XVII в. и петровских реформ в новом круге чтения и общения с рыцарями духовной брани...

К концу 1980-х годов от усадьбы оставались только деревья старого парка<sup>1</sup>, но в 1924-м еще ясно была видна система каналов, прудов и островков, развалины «Храма Дружбы»; сохранялось и несколько памятников, два из которых были перенесены в деревню<sup>2</sup>. При жизни Лопухина общение

---

<sup>1</sup> *Попадейкин В. И., Струков В. В., Тарунов А. М.* Тропами Подмосковья. 4-е изд., М., 1989. С. 93.

<sup>2</sup> Эскартсгаузену и Лопухину — надо полагать, Владимиру Ивановичу (1705–1797), но в источнике этих сведений (Среди коллекционеров. 1924. №9–12. С. 45) стоят инициалы В. А.

с Савинским на многих производило неизгладимое впечатление, чему первое свидетельство оставил В. А. Жуковский:

«Я видел в саду И. В. Л., находящемся верстах в 30-ти от Москвы, в подмосковном его селе Савинском, урну, посвященную памяти *Фенелона*. На ровном месте, где прежде было топкое болото, явились тенистые рощи, пересекаемые прекрасными дорожками и орошенные чистою, прозрачною как кристалл водою. Расположение сада прекрасно; лучшее в нем место есть *Юнгов остров*. Вы видите большое пространство воды. Берег осенен рощею, в которой мелькает *Руссова* хижина! На самой середине озера *Юнгов остров*, с пустынною хижиною и несколькими памятниками, между которыми заметите мраморную урну, посвященную *Фенелону*. На одной стороне изображена госпожа *Гюйон*, друг *Фенелона*, а на другой *Ж. Ж. Руссо*, стоящий в размышлении перед бюстом Камбрейского архиепископа. Артист выбрал ту самую минуту, в которую женевский философ воскликнул: *для чего не могу быть слугою Фенелона, чтоб удостоиться быть его камердинером!* Остров осенен разными деревьями: елями, липами, березами и другими; его положение чрезвычайно живописно. Всего приятнее быть на нем во время ночи, когда сияет полная луна, воды спокойны, и рощи, окружающие берег, отражаются в них, как в чистом зеркале! Это место невольно склоняет вас к какому-то унылому, приятному размышлению»<sup>3</sup>.

Поэтически-яркое и удивительно верно притягивающее внимание к смысловому центру паркового ансамбля — памятнику Фенелону, описание В. А. Жуковского, однако, не вполне точно и далеко не исчерпывающе. На урне Фенелона, по другую сторону от мадам Гюйон, был изображен не Руссо, а мистический писатель Жан-Филипп Дютуа-

<sup>3</sup> [Жуковский В. А. О Фенелоне] // Вестник Европы. 1809. №4. С. 298–299.

Мамбрини<sup>4</sup>. Тропинка соединяла этот памятник с поставленным на холмике, окруженным в ту пору еще молоденькими сосенками, крестом в честь «великого теософа» Я. Бёме. Крест украшали мистические фигуры, а при его мраморном подножии имелось (видимо, барельефное) изображение автора «Авроры». Другая тропинка от урны Фенелона вела к большому мраморному столбу с надписью «Памяти мудрого», на котором покоилась урна в честь К. Экккартсгаузена — в переписке с ним И. В. Лопухин обсуждал проблемы «внутренней Церкви». «Не мирская слава, не величие, не блеск временного счастья, — писал истый воспитанник Савинского А. И. Ковальков, — побудили поставить памятники Фенелону, Гион, Бему и Дюгуа, но их младенческая кротость, их уничтожение, или нищета их духовная, по образу Иисуса кроткого и смиренного сердцем»<sup>5</sup>.

Среди прочих достопримечательностей парка, благодаря описаниям Ковалькова, мы можем назвать памятник святителю Тихону Задонскому (с изображением горящей свечи) — большому почитателю Иоанна Арндта<sup>6</sup>,

<sup>4</sup> Более точное описание дает А. И. Ковальков (Мирное отдохновение в садах сельца Савинского во время нашествия врагов // Друг юношества и всяких лет. 1813. Февраль. С. 15, 109–110). — Дюгуа-Мамбрини (1721–1793), идейный преемник Фенелона и мадам Гюйон, печатался, в частности, под псевдонимом Келеф бен Натан. О его «La philosophie divine» И. В. Лопухин писал М. М. Сперанскому: «Она в своем роде из драгоценнейших и как стала редка, то я напечатал ее здесь с оригинала в 1799» (Русский Архив. 1870. Стлб. 617). В русском переводе выходили «Три первоначальные человеческие свойства» (М., 1800) и «Присутствие Божие» (М, 1798).

<sup>5</sup> [Ковальков А. И.]. Чувствования сердца в любезном уединении // Друг юношества. 1812. Август. С. 34.

<sup>6</sup> Сочинения Тихона Задонского, наряду с другими новиновскими изданиями, находились под подозрением светской власти. «О истинном христианстве» (во многом близкое одноименному труду Иоанна Арндта) в 1787 г. было конфисковано в московских книжных лавках, вместе с некоторыми другими книгами святителя («Краткие нравоучительные слова», «Письма келейные» и др.). См.: Лонгинов М. Н. Новиков

крест с урною под ним в память мистического писателя Н. А. Краевича (уменьшенная копия его надгробия в Новоспасском монастыре), «Храм Дружбы», посвященный памяти князя Н. В. Репнина.

Там во храмине широкой  
При потоке чистых вод  
Открывается высокой  
На столпах четырех свод;

Он Героя вспоминает,  
Богатырской век златой,  
Репнина изображает  
Имя яркою чертой<sup>7</sup>.

Краевич, по мнению Лопухина, «подлинно имел Вöhmí'-ческое просвещение», и его «Révelations» в переводе с русского он напечатал в книжке «Les fruits de la gráce» вместе с написанными изначально по-французски «Idées diverses» Н. В. Репнина. Об этом Лопухин писал М. М. Сперанскому 13 октября 1805 г., имея в виду заочно подготовить графа к общению с кумирами Савинского<sup>8</sup>. В усадьбе была также рыбацья слободка с островом Ломоносова и памятником ему в виде перевернутого челна; китайский сад с гробницей Конфуция; Лицеум Сократа с бюстом философа в рощице Большого острова; памятник пиетисту и визионеру Квирину Кульману, сожженному в Москве в 1689 г. по настоянию его земляков. От камня с изображением мертвой головы, расположенного под горою, видна была между рощами на другом берегу «Руина»:

---

и московские мартинисты. М., 1867. С. 044, 046, 052; Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. М., 1966. Т. III. № 7233, 7238, 7241 и др.

<sup>7</sup> Долгорукий И. М. Бытие сердца моего. М., 1817. Часть I. С. 150.

<sup>8</sup> Русский Архив. 1870. Стлб. 617.



Сколь пленительна предметов Разнородна всюду смесь!  
Там затвор Анакоретов, Аполлон с Олимпом здесь;  
Тут сквозь новую рутину Воря старая бежит,  
Иль к поддельному овину Русской пахарь сноп тащит.

Следуя за И. М. Долгоруким, остается упомянуть еще бочку Диогена, гипсовый бюст Руссо («Тут Жан-Жаков образ славной // В бездыханном гипсе зрю»), скульптурный портрет Э. Юнга с аллегорической фигурой:

Там за мрачными волнами  
Юнгов остров, — тут он сам;  
Меланхолия с слезами  
Пред ним деет фимиам...

В рыбацкой слободке были разложены муляжи рыб («Без чудес моляр все лица // Разных рыб живописал»), в пустыньке на стене висел крест с надписью «Крест дражайший», а на столе лежало «письмо, содержащее краткие правила душам, желающим победить мир со всеми его прелестями». В общем, Долгорукий резюмировал довольно точно:

Там все Веры возношенье,  
Истой мудрости отлив,  
Каждой взгляд — есть наученье,  
Каждой шаг — иероглиф.

По-видимому, летом 1812 г. Лопухина посетил в Савинском А. Ф. Воейков. Свои первые впечатления он выразил в «Описании русских садов», опубликованном год спустя в «Вестнике Европы»:

О Муза! зрелищем роскошным утомлены,  
В деревню поспешим под кров уединенный  
Туда, где Л [опухин] с природой жизнь ведет  
Древ сенью Савинских укрывшись от забот;

Не знаешь, в сад его вошел, чему дивиться,  
Куда скорей спешить, над чем остановиться;  
Сюда манит лесок, туда приятный луг,  
Тут воды обошли роскошные вокруг,

Там Юнг и Фенелон, вдали кресты, кладбище,  
Напоминают нам и вечное жилище  
И узы жизни сей умеют научать  
Не разрывая их, помалу ослаблять.  
Здесь памятник Гюон, сея жены почтенной,  
Христовой ратницы, святой и испуганной,  
Которая сложа греховной плоти прах  
До смерти, кажется, жила на небесах,  
Которая славна и у врагов закона  
Примерной жизнью и дружбой Фенелона<sup>9</sup>.

Как видно, Воейков вслед за Жуковским интуитивно догадывается, что основную смысловую тональность паркового ансамбля в Савинском задает образ Камбрейского епископа, знаменитого автора «Телемака». О том же свидетельствуют и воспоминания Ф. П. Лубяновского, посетившего усадьбу весной 1812 г.<sup>10</sup>

Скорее всего, и самому И. В. Лопухину, автору книги «Некоторые черты о внутренней Церкви», именно Фенелон казался главным выразителем его заветной идеи. И в определении подлинного места Фенелона в истории христианского сознания Лопухин вряд ли ошибался. Ведь именно

<sup>9</sup> *Воейков А. Ф.* Описание русских садов // Вестник Европы. 1817. № 7. С. 194. Отмечая, что «восторженному» описанию Савинского здесь посвящено «вдвое (!) больше стихов, чем всем царскосельским паркам вместе», Ю. М. Лотман, убежденный в полном отсутствии «положительных воззрений» у Воейкова, считает подобное внимание данью «приверженности групповым интересам» (*Лотман Ю. М.* «Сады» Делиля в переводе Воейкова // Делиль Ж. Сады. Л., 1987. С. 207). Достаточно ли взвешенно и обоснованно это суждение?

<sup>10</sup> *Лубяновский Ф. П.* Воспоминания. М., 1872. С. 273–274.

Камбрейский епископ, вступившись за квиетистские медитации мадам Гюйон и идеал «незаинтересованной», т. е. совершенно бескорыстной, не основанной на ожидании «вознаграждения» любви к Богу, нашел для себя опору в учении восточных отцов-пустынников об умной молитве — и тем самым осуществил мистическое единение Востока и Запада. Он привлек к себе и иезуитов, и пиетистов, и часть масонов, в том числе русских, но вызвал резкое неприятие и противление со стороны римского официоза и иных ревнителей внешней духовной власти и обряда.

В 1824 г. А. Ф. Воейков вновь обратился к усадьбе Лопухина и написал «Воспоминание о селе Савинском и о добродетельном его хозяине». Оно датировано 14 октября и появилось в майском номере «Новостей литературы» за 1825 г.

По сравнению с тем, что мы уже знаем из других источников, в этом тексте появляется не так много новых деталей: бюст Платона в березовой роще, подъемный мост на цепях, ведущий к «развалившемуся Рыцарскому замку» (он, верно, и есть «руина», или, по Долгорукому, «рутина»<sup>11</sup>, на воротах одной из башен которого «изваянный из чистого паросского мрамора лик Спасителя», зеленый курган с четверугольным мраморным камнем на месте прежде бывшей церкви и сельское кладбище вокруг него. Но вот один эпизод из воспоминаний Воейкова не может не привлечь внимания своей вероятной связью с творческой биографией Е. А. Боратынского. «Мы сели отдыхать на мягкой дерновой софе, — повествует Воейков, — и товарищ наш, молодой поэт *Брнский*, почтил память усопших, прочитав на их могилах несколько стихов из Греевой Элегии:

Денницы тихий глас, дня юного дыханье,  
Ни крики петуха, ни звучный гул рогов,

<sup>11</sup> «Поэзия развалин» была тогда в моде: в своем поместье «рюину изобрел» и А. Т. Болотов. См.: *Макаров В.* Андрей Болотов и садовое искусство в России XVIII века // Среди коллекционеров. 1924. № 5–6. С. 26–32.

Ни ранней ласточки на кровле щебетанье,  
Ничто не воззовет почивших из гробов<sup>12</sup>...

Очевидно, что «молодой поэт» читал «Элегию» Грея в раннем переводе В. А. Жуковского (1801). Но кто же он?

В первой четверти XIX в. было вообще не так уж много поэтов с одинаковыми консонантами в фамилии. Сверстник Воейкова Захар Алексеевич Буринский (1780—1808), давно усопший и забытый, здесь не мог иметься в виду. А имя молодого Боратынского было уже у всех на слуху. 1824 год к тому же — время сильного его увлечения А. А. Воейковой. Так что сомневаться в том, кого имел в виду автор «Воспоминания о селе Савинском...», по-видимому, не приходится...

Но как датировать столь многозначительное событие — инициацию Боратынского в пантеон пиетизма? Если принимать буквально все, что рассказывает Воейков, а именно: жаркий день, пение соловья, число гостей (кроме него самого «один срисовывал вид *Юнгва острова*, другой читал книгу, третий плыл в челноке») и беседу с самим хозяином, скончавшимся в 1816, но, как принято считать, навсегда покинувшим Савинское в декабре 1812, то двенадцатилетний Боратынский декламировал здесь «Элегию» Грея в мае того же года в присутствии А. Ф. Воейкова, А. И. Ковалькова и кого-то еще... В начале мая 1812 г. Боратынский был в Москве, но что они с Воейковым ездили в Савинское и «прогостили целую неделю в этой райской пустыни»<sup>13</sup>, поверить очень трудно.

Остается два относительно равновероятных предположения. Во-первых, вполне возможно допустить, что Воейков связывает в своих воспоминаниях несколько поездок в Савинское; в таком случае, Боратынский был его спутни-

<sup>12</sup> Воейков [А. Ф.]. Воспоминание о селе Савинском и о добродетельном его хозяине // *Новости литературы*. 1825. Май. С. 70—71.

<sup>13</sup> Там же.

ком во время последней, которая имела место между 1820 и 1824 годами, и общался он только «с тенью» Лопухина. Во-вторых, нельзя исключать и того, что Воейков, стремясь связать имя Боратынского с лопухинской традицией, включает в свои воспоминания эпизод, которого на самом деле не было, обосновывая для себя эту историческую вольность «метафизической истиной», убежденностью в наличии духовной преемственности между идеалами *Филуса* (масонское имя Лопухина) и музой поэта, рано постигшего тайну «любить и лелеять недуг бытия».

Сам Боратынский, несомненно читавший «Воспоминание о селе Савинском...», никак на него не откликнулся. Более того, в его сочинениях и переписке нет упоминаний о мистических писателях, представленных в «пантеоне пиетизма», и даже лиц из окружения И. В. Лопухина, за исключением, пожалуй, А. И. Тургенева. Скорее всего, поэт остался в стороне от *формальных* посвящений — да и могли ли притягивать того, кто сумел заглянуть *за самые формы*, метафизически встретив в «китайском саду» Неименуемое, «формирующее формы бесформенное»...

И все же в творческой биографии Боратынского есть одно событие, достаточно очевидно указывающее на его знакомство с кругом чтения русских мартинистов. Кажется почти невероятным, что оно до сего дня не привлекало внимания, и поэтому будет осторожнее сказать, что те, кто не мог его не заметить, были просто озабочены другими сюжетами...

Итак, 22 ноября 1820 г. в Вольном обществе любителей российской словесности «слушали в прозе» сочинение Боратынского «О заблуждениях и истине». Оно было «одобрено» и вскоре опубликовано в «Соревнователе просвещения и благотворения» (март 1821)<sup>14</sup>.

У большинства участников заседания этюд Боратынского не мог не вызвать ассоциаций с одноименной книгой

<sup>14</sup> Летопись жизни и творчества Е. А. Боратынского / Сост. А. М. Песков. М., 1998. С. 101.

«неизвестного философа» «Des erreurs et de la verité, par un philosophe inconnu» — первым произведением знаменитого Сен-Мартена. В 1785 г. был опубликован его русский перевод: «О заблуждениях и истине, или воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания», а в 1790 г. в Туле Пафнутий Сергеевич Батурин издал против этого сочинения критический памфлет: «Исследование книги о заблуждениях и истине». То, что в тексте Боратынского нет прямых упоминаний этих книг, отнюдь не означает, что он не был с ними знаком. Дело скорее в том, что официально книга Сен-Мартена оставалась под запретом.

Еще в 1786 г. московский архиепископ Платон, рассматривавший по указу Екатерины II новиковские издания, отнес ее под номером первым к числу книг «сумнительных» и могущих «служить к разным вольным мудрованиям, а потому к заблуждениям и разгорячению умов», а оставшиеся нераспроданными ее экземпляры были конфискованы в московских книжных лавках<sup>15</sup>. Вряд ли Вольное общество любителей российской словесности было расположено дать пищу слухам о своей близости к мартинистам и иллюминатам...

Вопрос о том, что дало Боратынскому знакомство с Сен-Мартеном, нуждается в отдельном освещении, но, по-видимому, оно поставило перед ним определенные метафизические вопросы, в процессе разрешения которых — а он не мог не отразиться и в поэтическом творчестве — мурановский анахорет склонялся явно не к розенкрейцерской «теургии», а к квиетизму.

В пользу метафизической близости Боратынского к мадам Гюйон, Фенелону и вообще духу Савинского парка может косвенно свидетельствовать и наблюдение В. В. Розанова, назвавшего Н. Н. Стрхова в «Литературных из-

<sup>15</sup> Лонгинов М. Н. Новиков и московские мартинисты М., 1867. С. 36; Сводный каталог русской книги гражданской печати XVII века. Т. III. М., 1966.

гнанниках» (1913) «Баратынским нашей философии»<sup>16</sup>. Розанов в этот момент еще не знал, что пытаясь сломать лед толстовского морализма, Страхов время от времени присылал в Ясную Поляну книги религиозно-мистических писателей и среди них — «Некоторые черты о внутренней Церкви» И. В. Лопухина, сочинения мадам Гюйон в 20 томах, и с особыми рекомендациями («весь Боссюэт не стоит одной страницы этой книжки») — «крошечного Фенелона»<sup>17</sup>.

2000

---

<sup>16</sup> *Розанов В. В.* Литературные изгнанники. [М.] : Аграф, 2000. С. 330.

<sup>17</sup> Толстовский музей. Т. II. : Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым. 1870–1894. СПб., 1914. С. 430.

---

## Богословские искания авиаконструктора И. И. Сикорского<sup>1</sup>

**В** эпоху Средних веков, Возрождения и на протяжении всего XVII века для естествоиспытателей, инженеров и изобретателей было вполне обычным делом интересоваться богословской проблематикой. Но век Просвещения с его запальчивым антиклерикализмом и прагматизмом начинает утверждать новые идеалы, и к середине XIX столетия представитель «положительной науки», погружающийся в религиозно-философские дискуссии, кажется уже чем-то архаичным и асоциальным.

Конечно, были и исключения, но о них как-то не принято вспоминать... Например, основоположник теории множеств Г. Кантор, пристально изучавший блаженного Августина, хирург Н. И. Пирогов, написавший замечательный труд «Вопросы жизни», теоретик космонавтики К. Э. Циолковский, сочинявший «Научные основания религии»...

И вот в середине XX века известный авиаконструктор, русский эмигрант И. И. Сикорский напечатал в Америке

---

<sup>1</sup> Предисловие к сборнику: *Сикорский И.* Богословские работы. М. : Вега-Принт, 2014.



несколько работ, выражающих его глубоко-религиозный взгляд на мир и современную цивилизацию.

Чем в первую очередь привлекают эти работы? Они отнюдь не являются заметками по частным вопросам, сухими академическими экскурсами. В них выражено глубоко продуманное, выстраданное миропонимание, которое решительно расходится с технократическим оптимизмом, пафосом природопокорительства, доминировавшим в эту эпоху. Не будь сам Сикорский в числе первых лиц инженерной мысли XX века, его взгляды немедленно заклеямили бы как проявление обскурантизма.

Но тут ситуация иная. Один из признанных лидеров технического прогресса предупреждает человечество о гибельности избранного земной цивилизацией пути. Подобно пророку, призывающему к покаянию, он возглашает, что техническая изворотливость и лукавство не могут привести к Царству Божию. Это — путь в бездну.

Религиозно-нравственное отношение к жизни И. Сикорский ставит бесконечно выше любых научных теорий и технических изобретений, решительно отменяя всякие иллюзии, связанные с понятием *прогресса*. «Так называемый прогресс человечества в рамках существующего образа жизни, — пишет он, — не оставляет надежд на сколько-нибудь определённые и подобающие достижения даже и в будущем».

Конечно, Сикорский не был первым критиком прогрессистских умонастроений как новейшей формы социального утопизма. Из русских мыслителей к этой теме обращались Н. Я. Грот, П. Е. Астафьев, Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев. И не в последнюю очередь надо вспомнить Вл. Соловьева, который в своей знаменитой «Повести об Антихристе» ясно показал, кто и зачем воспользуется новейшими достижениями науки... Сикорский знал эту работу и не раз ссылается на нее.

Из его современников на Западе решительным критиком технократической цивилизации выступил О. Шпенглер, работы которого послужили авиаконструктору немалым

подспорьем. И тут нельзя не вспомнить, что сам Шпенглер, в свою очередь, многим был обязан Ф. М. Достоевскому, а с его духовным наследием связывал будущее России и всей человеческой цивилизации. Вообще надо заметить, что основные ориентиры И. И. Сикорского в религиозно-философской книжности были выбраны очень продуманно, и они характерны для многих русских религиозных мыслителей первой половины XX века.

Если попытаться сформулировать в двух словах основную линию рассуждений И. И. Сикорского, то она сводится к следующему: главная проблема личности и всего человечества — нравственно-психологическая, она — в направленности *воли*. Именно потому так важно правильно понять слова Молитвы Господней «Да будет воля *Твоя*». Ведь многие, порой часто и благочестиво повторяющие эти слова, в глубине души имеют в виду: «да будет воля *моя*»... И в таком случае их не так уж многое отделяет от тех, для кого вера и молитва суть проявления «архаического сознания». Так что попытка И. Сикорского рассказать о смысле молитвы «Отче наш» современным языком вполне мотивирована, хотя и не во всем с ним можно согласиться.

Как бесспорно положительное обстоятельство хочется отметить, что взявшись за интерпретацию важнейших для христианского миропонимания текстов, И. И. Сикорский усвоил для себя принцип единства Писания и Предания. Он отлично понимает, что конечным критерием истинности не могут выступать ни текстология, ни формально-логические выкладки, а только дух библейской правды, «данной и олицетворенной Христом».

В иных случаях И. И. Сикорскому филологической строгости все-таки не хватало, и, с учетом современной общедоступности многообразных толкований библейских текстов, его рассуждения выглядят порой несколько наивными.

Четко ориентируясь в основах евангельского Откровения, Сикорский тем не менее порой проявляет идейные колебания и допускает, в частности, определенную тенденцию к *он-*

тологизации зла, а отсюда и попытки оправдать борьбу с ним *внешними* средствами, что не может не вызвать в памяти известную работу И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою».

Так, он, ссылаясь на Ин. 8:44, делает вывод, что «не все человеческие существа являются детьми Божиими», что возможно упорное и вполне сознательное противление Христовой Истине, примеры которого он видит и в коммунистическом Богоборчестве. При этом Сикорский совершенно оставляет в стороне историю Савла, ревностного и сознательного гонителя христианства, которому предстояло стать апостолом Павлом и так же самоотверженно и сознательно проповедовать Евангелие.

Таким образом, дело, очевидно, не просто в сознании, а в наличии различных *типов и уровней* сознания и во *внутренней* борьбе со злом как противостоянии разных уровней сознания. Переход от одного из них к другому в христианстве понимается как *покаяние*, изменение ума, метанойя. Те, кто избрал своим «отцом» дух лести и лукавства, *могут* покаяться, через этот нравственный подвиг стать сынами Божиими по благодати и призывать в молитве Небесного Отца...

Хотя, как сказано Самим Спасителем, «много званых, но мало избранных», это не означает *предопределенности*, т. е. того, что кому-то заведомо закрыт путь к спасению и оставлено лишь играть в мировой драме роль слуг дьявола... *Внешняя* же борьба с проявлениями зла, конечно, возможна и порой необходима, но главное поле брани — сердце человека, о чем писал Ф. М. Достоевский...

Впрочем, мы не можем сказать, что И. Сикорский однозначно встает на путь онтологизации злого начала. Напротив, в других местах он решительно отстаивает право *каждого* на молитвенное призывание Небесного Отца.

Космология играет не последнюю роль в обосновании метафизических взглядов Сикорского. Она во многом схожа с космологией Бруно и Галилея, Фонтенелля или Циолковского. «Множественность обитаемых миров» мотивирует многообразие форм разумной жизни, убеждение в бытии

«существ выше человека». Сикорский охотно рассуждает о существах, свободных от «ограниченности нашего физического бытия», не подчиняющихся гравитации, способных «появляться в любом месте по своему желанию». В этом он нисколько не отличается от такого популяризатора астрономии, как К. Фламарион, и даже многих писателей-теософов второй половины XIX века.

Существенная разница, однако, в том, что К. Фламарион был исполнен горячей веры в *прогресс человечества*, Сикорскому же подобный оптимизм совершенно чужд. Никакие технические изобретения и социальные проекты не могут, по его глубокому убеждению, изменить в лучшую сторону *нравственной* природы человека, а без этого цивилизация обречена на вырождение и самоуничтожение. Нашу Землю он рассматривает как зону, «оккупированную враждебной силой», и только убежденность в существовании более высоких форм нравственной жизни на других планетах и галактиках, иными словами, в реальности Царства Божьей Правды, оставляет ему почву для надежды.

Ряд натурфилософских мотивов также очевидным образом унаследован И. Сикорским из популярной книжности XIX века, и нельзя не заметить, что порой он воспроизводит взгляды, которые сам же в других местах подвергает критическому разбору. Противник теории прогресса, он готов принять некий «позитивный» взгляд на эволюцию живых существ, важным фактором в которой рассматривает «нравственное начало». Так, по его предположению, динозавры погибли от того, что в их отношении к воспроизведению рода не возобладал альтруизм...

Маловероятно, что подобная гипотеза найдет поддержку в научных кругах... Но тем не менее хочется обратить внимание на идейную близость авиаконструктора с известным русским мыслителем П. А. Кропоткиным, который, в пику дарвинистской «борьбе за существование», доказывал на различных примерах важность взаимопомощи как фактора эволюции...

Другая параллель с русскими мыслителями — известный богослов, профессор Московской духовной академии, мученик И. В. Попов. В своей ранней книге «Естественный нравственный закон» (1897) он пытался показать, что в ходе человеческой истории происходит постепенное расширение сферы нравственных отношений от семьи, племени или нации на все человечество...

И. Сикорский как будто прямо вторит И. В. Попову, когда в своей лекции «Эволюция души» говорит о том, что «благородные чувства ответственности и привязанности, испытываемые человеком к людям, его окружающим, постепенно перерастают в сложный комплекс чувств и альтруистичных побуждений, испытываемых тем же человеком к своей нации, затем к группе наций и, наконец, ко всему человечеству».

У этой концепции много уязвимых мест и явных противоречий с историческими фактами, причем сам же Сикорский подвергает суровой критике подобный благодушный «нравственный эволюционизм», когда пишет, что «под ненадёжным внешним глянцем цивилизованности существуют те же злобные твари с вождением власти и готовностью пролить реки невинных слёз и крови для того, чтобы завоевать или удержать господство над людьми»...

Среди других параллелей с русскими религиозными мыслителями, которые хочется провести к взглядам Сикорского, остановимся на книге Н. О. Лосского «Мир как органическое целое». Свою концепцию Н. О. Лосский тоже строил исходя из убеждения в наличии Царства Божия как основы всего миробития. И он же был решительным критиком технократического понимания прогресса. Оказал он влияние на Сикорского или нет, не так уж важно. Важен безусловный консенсус этих двух представителей русской духовной культуры.

Как раз в связи с Н. О. Лосским, много внимания уделившим наследию И. Канта, хочется обратить внимание на встречающийся у Сикорского пассаж, который выглядит почти как явный парафраз знаменитого кантовского

высказывания о двух самых удивительных вещах — о ясном небе над нами и моральном законе в нас самих... И. Сикорский придает этому моральному закону не только практическое, но и эсхатологическое значение.

Частное богословское мнение И. Сикорского об аде тоже имеет аналогии у русских мыслителей. Подобным же образом рассуждал на эту тему князь Е. Н. Трубецкой. И мысль о «божественной искре» в душе человека — любимом образе знаменитого мистика XIV века Мейстера Экхарта — Сикорский скорее всего почерпнул из сочинений русских философов, таких как Н. А. Бердяев или С. Л. Франк... Вообще его круг чтения несомненно шире тех скурых ссылок и цитат, которые мы находим в публикуемых работах.

Не вдаваясь в детали, можно сказать, что имя И. И. Сикорского должно стоять в ряду тех видных русских богословов, которые четко уловили запрос на глубокое истолкование нравственно-психологического подвига Христа. Этот подвиг зачастую отодвигался на второй план формально-юридическим подходом к проблематике спасения. Вполне возможно, что авиаконструктор никогда не заглядывал в труды святителя Иннокентия (Борисова), профессора Московской духовной академии М. М. Тареева или митрополита Антония (Храповицкого), но его несомненно сближает с ними внимание к *внутренней* стороне победы Духа Истины над исконным врагом. Здесь он — прямой и убежденный продолжатель Ф. М. Достоевского.

В целом очевидно, что в религиозно-философских и богословских работах И. Сикорского нет ни тени кликушества, эпигонства, самонадеянного сектантского догматизирования. Здесь все искренне, трезвенно и, можно сказать, тактично, хотя порой субъективно и вызывает много вопросов. Мы остановились только на некоторых моментах, так как более основательная оценка богословских текстов И. И. Сикорского, несомненно, еще впереди.

---

## Черты мировоззрения академика Б. В. Раушенбаха<sup>1</sup>

**И**мя Бориса Викторовича Раушенбаха (1915–2001) в семидесятых годах прошлого века произносили с трепетом все, кто имел хотя бы отдаленное представление о научно-технических разработках, связанных с освоением космоса. Просто увидеть его своими глазами казалось событием...

Он приезжал на Чтения К. Э. Циолковского в Калугу, не раз приходил в Институт истории естествознания и техники АН СССР, и порой этот легендарный соратник С. П. Королева спокойно ждал в коридоре, пока заведующий Проблемной группой истории авиации и космонавтики Виктор Николаевич Сокольский (1924–2002) свернет свои неотложные дела, чтобы решить с ним организационные вопросы очередной конференции. Простота в общении, скромность, участливость Б. В. Раушенбаха были известны всем.

Об одном только мало кто догадывался — что Раушенбах всерьез занимается изучением древнерусской иконы...

---

<sup>1</sup> Предисловие к сборнику: Синтез двух систем познания академика Раушенбаха. М., 2015.

В 1970-х и 1980-х гг. для московской научной интеллигенции важным событием был семинар по культуре Древней Руси под руководством академика Б. А. Рыбакова. Заседания его проходили в конференц-зале Института русского языка на Волхонке, напротив ныне восстановленного Храма Христа Спасителя. И вот однажды, к немалому своему удивлению, я получил приглашение на очередное заседание этого семинара, в программе которого стоял доклад члена-корреспондента АН СССР Б. В. Раушенбаха о пространственных построениях в древнерусской живописи. Было это примерно за полгода до выхода его книги, посвященной иконописным изображениям (1975).

Сами по себе геометризирующие подходы к иконе сильно увлечь не могли: у многих была свежа в памяти книга Л. Ф. Жегина «Язык живописного произведения» (1970), наполненная чертежами и основанными на них догадками... Поэтому сразу пришла мысль, что Раушенбах прочитал не Жегина, а «Обратную перспективу» П. А. Флоренского и решил порассуждать на тему, которая может вывести за пределы математики. Икона — новое пространство. Это не пространство Эвклида, это не то пространство, в котором рассчитывается движение космического корабля. Загадкой оставалось, насколько органичен подобный разворот мысли для специалиста по механике космического полета.

Зал был переполнен. Раушенбах повествовал об особенностях нелинейной перспективы, о живом, непосредственном восприятии мира, поясняя свои рассуждения геометрическими примерами. Надо признаться, не в них была притягательность, а в самом факте обращения ученого к выразительной сфере религиозного миропонимания. Так хотелось хоть намеком услышать подтверждение, что не только внешняя сторона его интересует, но и глубинное содержание. И я решился задать вопрос: не имеет ли докладчик в виду, что *всякое зрение уже есть умо-зрение?*

Ответ был однозначно отрицательным. «Меня интересует только математическая сторона вопроса». Трудно до кон-



ца было в это поверить, хотя Раушенбаху лукавство явно не свойственно... Думается, что поворот к философии иконы у него тогда все-таки наметился. Ибо позднее Борис Викторович скажет, вполне в духе Я. Буркхардта и П. А. Флоренского, что «именно в тот момент, когда в Греции совершается поворот от «мы» к «я», меняется система перспективы». Иными словами, что прямая перспектива связана с укреплением индивидуалистического мировосприятия. И уже открыто будет говорить о том, что выразительные средства иконы подчинены задаче раскрытия христианской метафизики, «умозрения в красках», по крылатому выражению кн. Е. Н. Трубецкого...

Спустя несколько лет после этого доклада мне приходилось подписывать у Бориса Викторовича отзывы в поддержку разных готовившихся к печати книг (в их числе и сочинений философа Н. Ф. Федорова — квазиправославного «космиста»), но составить представление о какой-то его мировоззренческой эволюции оснований не было.

В конце 1980-х или начале 1990-х он приезжал с лекцией в Московскую духовную академию. Она была посвящена той реальной угрозе всей земной цивилизации, которая исходит от накопленного ядерного вооружения. Раушенбах был этим обеспокоен всерьез. Тогда был повод заговорить с ним и о более широких философских вопросах. Он уже давал понять, что симпатизирует русскому православию, не преминув кратко заметить: «я вообще-то кальвинист». Думаю, что поняли мы его тогда правильно — он имел в виду не богословские убеждения, а обстоятельства своего крещения.

По дороге из Сергиева Посада в Москву мы довольно много говорили о русской религиозной философии. Борису Викторовичу были известны имена многих мыслителей, но сказать, что у него имелись какие-то особые симпатии, не могу.

Спустя несколько лет, в ходе тяжелой болезни Б. В. Раушенбах пережил состояние клинической смерти, и об этом опыте, о том, к каким мировоззренческим решениям он его подтолкнул, поведал в своей книге «Постскрипtum» (1999). По возвращении в сознание он «вспомнил», как, во всяком

случае, ему казалось, свои состояния на грани иного мира, «туннель» и свет в конце него, широко описанные в литературе. Метафизическую значимость этого опыта нет резона обсуждать, ибо подобные явления могут быть объяснены и исходя из каких-то психологических и нейрофизиологических механизмов. Во всяком случае, древние греки были твердо убеждены, что переезд через Лету полностью стирает память «твердого диска» души...

Принципиально важно то, что с этого момента Борис Викторович стал больше доверять своей интуиции и решил перейти в православие, смирившись даже с тем, что его повторно крестили «как язычника»... Что поделаешь: не у всех представителей духовенства каноническое сознание одинаково ясное; было время, когда на Руси и католиков перекрещивали...

Соприкосновения со сферой религиозного опыта и размышления о ней у Б. В. Раушенбаха достаточно своеобразны и лежат в иной плоскости, нежели, скажем, у К. Циолковского или И. Сикорского, также всю жизнь занимавшихся авиакосмической наукой. Циолковский стремился свести христианство к метафизике атомов и пустоты и представлениям о множественности обитаемых миров; Сикорский, напротив, проникнувшись евангельским идеалом, ведет критику технократических тенденций земной цивилизации.

Раушенбах, по крайней мере, до 1990-х годов, был достаточно далек и от метафизики, и от критики технократии. Он последовательно углублялся в область религии, стремясь сохранить опору в математических методах. Даже когда он понял, что заниматься иконой без богословских знаний особого смысла нет, он и к христианской догматике решил подойти как математик.

Сам Борис Викторович оценивал достигнутый им результат весьма оптимистично: «четко сформулировав логические свойства Троицы, — пишет он, — сгруппировав их и уточнив, я вышел на математический объект, полностью соответствующий перечисленным свойствам, — это был самый обычный вектор с его ортогональными составляющими»...

Что тут можно сказать? Сколько подобных попыток делалось в течение двух тысяч лет, сколько выстраивалось аналогий и схем, от самых наивных до весьма утонченных, как, скажем, у Николая Кузанского... Вполне естественно, что догматические экскурсы Б. В. Раушенбаха столкнулись с совершенно справедливой критикой. В самом деле, что может математик «уточнять» в свойствах Божественных Лиц? У математики нет инструмента для различения таких смыслов как «рождение», «исхождение», «творение». И никуда ей не деться от закона тождества. А христианская догматика и литургическая поэзия — совершенно другой природы. «В Рождестве девство сохранила еси, во Успении мира не оставила еси, Богородице...» — тут противоположности сверхразумно сходятся, тут «паче ума и смысла» двое-словие, или диа-лектика... Догматические определения возникали на конкретно-исторической почве, в ходе осмысления земной жизни Богочеловека, даже ангелам «несведомого таинства». Поэтому формальный результат, к которому Раушенбах пришел, был значим только для него самого.

Но дело все-таки не в результате. Как говорил Гегель, «голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию». Экскурс в догматику явился этапом в неизменном стремлении Раушенбаха — обрести разумную веру.

Многое — в том числе и икона — так или иначе побуждало его, наряду с рационально-логическими возможностями человека, обратить внимание на эмоционально-интуитивные ресурсы миропознания. Достаточно долгое время он пытался подходить к ним в «картезианской» терминологии. Как только речь заходила об интуиции, о сердечном знании, он сразу апеллировал к *правому* полушарию головного мозга, так сказать, к «научной», или, скорее, механистической антропологической модели, согласно которой мышление логическое, дискурсивное реализуется *левым* полушарием.

И вот здесь у него обнажался внутренний конфликт. Он сам чувствовал, что «картезианский» язык не адекватен предмету, т. е. именно человеку как образу Божию. И поэтому уточ-

нял: «Но это очень грубая схема. Мне не хотелось бы, чтобы так препарировали человека: вот левое, вот правое, и они совершенно не связаны. На самом же деле человек — это некое единство, и ему свойственно целостное понимание мира. И обе части одинаково важны, и обе части одинаково дополняют друг друга, если можно так выразиться».

В какой-то момент Раушенбах стал говорить о том, что «даже при решении математических задач нередко решающую роль может играть внелогическая компонента, способность подсознательно производить гармонизацию хаотической массы впечатлений»... Это был уже серьезный шаг в сторону от математического панметодизма.

Раушенбаху представлялось, что идеал целостной деятельности осуществляется в равноправном взаимодействии «обоих полушарий». Классический пример такого типа творчества он видит у Леонардо да Винчи. И вполне открыто говорит об ущербности человека одностороннего, рационалистически настроенного.

Здесь, в идеале целостной деятельности, заключается его, может быть и не сознаваемая, близость со славянофилами, с князем В. Ф. Одоевским. Проявляется эта связь и в отношении Б. В. Раушенбаха к Западу. «Западный мир, — утверждает он без всяких экивоков, — очень заинтересован, чтобы мы оказались на периферии мировой цивилизации»...

О том, что внутренняя работа Б. В. Раушенбаха вела его к постепенной «переоценке ценностей», к убеждению, что у рационального миропознания, в том числе и математического, есть свои границы, свидетельствуют и следующие строки:

«Когда-то я полагал, что только точные науки занимают делом. Но эти науки никогда не дадут объяснения феномену человека, неписаным законам, по которым он живет, и сопряженным с ними этическим понятиям — справедливости, совести, умению прощать...». Итак, «точные науки» в области философской антропологии ничего внятного сказать не могут. Раушенбах даже сформулирует, почти что языком классического немецкого идеализма, *каким* являет-

ся центральное понятие науки о человеке. «Устройство Вселенной, — пишет он, — кое-как объясняют, происхождение жизни — пытаются, а природу сознания нельзя объяснить. Суть же человека, прежде всего, его сознание».

Именно об этом в конце XIX века русский богослов В. И. Несмелов написал двухтомный труд «Наука о человеке». Б. В. Раушенбах и здесь продвигается в основной парадигме русской религиозно-философской мысли. Он четко сознавал, что «у робота нет совести», а человеком может быть только тот, кто совесть свою постоянно испытывает, вопрошает. Со-знание и со-ведение (совесть) в латинском языке вообще обозначаются *одним* словом — *conscientia*.

Раушенбах, по-видимому, уже в 80-х годах понял на примере многих близких ему ученых, что внутренние поиски религиозных основ жизни, «испытания совести», не находятся в прямой связи с участием в общественном богослужении. И он отстаивает право на «внутреннюю веру», о которой много было сказано и русскими мыслителями, даже такими разными, как П. Я. Чаадаев и И. В. Киреевский. Ведь личная вера, порой конфессионально совершенно неопределенная, вполне закономерное явление в обществе, переживающем «болезненный процесс возвращения к Исходному».

По той же причине он еще в начале «космической эры» публично выражал симпатии духовенству как представителям «гонимой Церкви». Известный дуализм личной веры и религиозно-общественной жизни Б. В. Раушенбах считал социально неизбежным. Но сам напряженной внутренней работой старался его преодолеть.

Порой ему казалось, что Церковь «далеко не всегда реагирует на животрепещущие проблемы, волнующие народ», но в такие минуты он невольно отождествлял Церковь с клиром и как бы отделял себя от нее. Это были минуты сомнения. Они были оставлены позади, когда Раушенбах засвидетельствовал в таинстве крещения свою веру в храмину Церковь истину Православия.

---

## Визит к В. Ф. Асмусу

...К концу 1964-го стало очевидным, что от философии меня отвлечь в какую-либо иную сферу интересов трудно. Помимо классиков марксизма (в первую очередь, Ф. Энгельса, портрет которого на отрывном календаре ежегодно знаменовал мой день рождения), были с карандашом прочитаны в первых томах сочинений Канта «Всеобщая естественная история...» и «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», с невероятным трудом — но и с бесконечным восторгом — многие страницы «Философии духа» и «Феноменологии духа» Гегеля, антология «Древнеиндийская философия», афоризмы Фейербаха, учебник В. Ф. Асмуса по истории античной философии, разного рода брошюры по философским вопросам естествознания, наконец, «Проблема интуиции в философии и математике» все того же Валентина Фердинандовича...

В начале 1930-х мой отец слушал его лекции в аспирантуре ВГИКа и даже написал большой доклад «Актуальные проблемы эстетики на ленинском этапе ее развития» по се-

минару «История эстетических учений»<sup>1</sup>. В декабре 1964-го папа спросил у меня, хочу ли я повидаться с этим маститым философом.

В моей внутренней «табели о рангах» Асмус в один ряд с немецкими классиками стоять никак не мог, но поскольку в папиных рассказах он упоминался наряду с Густавом Шпетом и его книги были у меня на полке, определенный пиетет перед ним я, конечно испытывал. Отец не раз повторял распространенное мнение об Асмусе: «говорит, как пишет, и пишет, как говорит». И, конечно, поведал мне знаменитую историю о том, что однажды, сразу после войны, Сталин посреди ночи вызвал к себе профессора — и предложил ему написать учебник логики...

Возможно, пользуясь предложением новогодних поздравлений, мой отец позвонил Асмусу, напомнил об обстоятельствах их бывшего общения и попросил разрешения приехать с сыном. В. Ф. пригласил нас к себе на дачу в Перedelкино, подробно рассказав, как пройти от станции.

Утром 3 января 1965 г. мы, немного все-таки поплутав по знаменитому писательскому поселку, добрались до его дома...

Это была, можно сказать, добротная деревенская изба, в которой перегородочкой был выделен малюсенький кабинет профессора, не более девяти квадратных метров: письменный стол у окна, лежанка — и с полу до потолка стеллажи с книгами. Книги были и в большой комнате, через которую и можно было попасть в кабинет.

Смотрелся Асмус просто монументально: высокий, прямой, чистый лоб — нет, скорее чело, без единой, казалось морщинки, спокойный, неторопливый. Кант в сравнении с ним показался бы мелковат. Что касается «горения» — это уж совсем не о нем.

После общих, этикетных вопросов и короткого экскурса в аспирантские годы моего отца, перешли к моей пробле-

<sup>1</sup> Сохранился машинописный отпуск этого текста, реферативного характера, на 20лл. на двух сторонах. Датирован он сентябрем 1934 г.

ме. Асмус спросил, что я читал, чем интересуюсь, — и почти тут же начал меня отговаривать от превращения философских занятий в «профессию».

— Занимайтесь философией для себя. А профессионально — это сопряжено с такими многочисленными трудностями... И работу будет трудно найти...

Асмусовского «прагматизма» я был понять не в состоянии. Мне казалось, что он, наверное, считает меня неспособным к такого рода деятельности, и я привел в пользу своего решения афоризм Фейербаха: «Охота к философским занятиям служит для меня надежной гарантией моих философских способностей».

Асмус, лицо которого выражало полнейшую невозмутимость, деликатно продолжал свою линию. Затем я задал несколько вопросов о серии «Философское наследие», о новых исследованиях по диалектике, о собственных интересах профессора в современной западной философии. — Он, в частности, сказал, что следит за работами Бертранда Рассела. Это меня мало вдохновило...

Обратив внимание на находившуюся у меня наготове книгу «Проблема интуиции в философии и математике», Асмус спросил, прочитал ли я ее. Я сказал правду: «не совсем, иногда вперед забежал». Зато, признаюсь, с ручкой в руках, которая навсегда запечатлела на ее полях иные очень резвые и юношески горячие суждения.

— Кому надписывать книгу?

Я, сказал, что, конечно, папе, поскольку его знакомство с автором гораздо более близкое и продолжительное. И на титульном листе появилась выведенная аккуратнейшим почерком надпись: *«Константину Лаврентьевичу Гаврюшину — на память о нашем давнишнем добром знакомстве. В. Асмус. 3.1.65»*

Когда, прощаясь, мы проходили через большую комнату, хозяин с нескрываемым чувством самоудовлетворения обратил наше внимание на стоявшие в ней два издания Канта — одно «кассиреровское», а другое не припомню какое, но тоже очень важное...



Тут в нашу завершавшуюся беседу включилась и супруга профессора, которая тоже принялась отговаривать меня от философской специализации и привела пример одного бывшего студента Валентина Фердинандовича, который стоял теперь за прилавком в книжной лавке писателей на Кузнецком мосту...

Наша встреча с Асмусом проходила почти накануне его 70-летия. Любезно приглашая нас на свой юбилей, он заметил, что дожил до этой даты только благодаря своей даче: «в Москве я бы столько не прожил».

Мы получили два типографски отпечатанных приглашительных билета на чествование философа в МГУ, которое имело состояться 15 января 1965 г., а также устное приглашение на его лекцию о Канте, которая прошла в Коммунистической (бывшей Богословской) аудитории.

Лекция мне запомнилась: Асмус и в самом деле подтвердил свою славу лектора. Вполне по-марксистски он поставил вопрос о том, в какой области кантовского творчества в наибольшей мере проявилось влияние социально-экономической ситуации середины XVIII в. Оказалось, что не в гносеологии, не в этике, а именно в эстетике. Как я позднее реконструировал, «незаинтересованность эстетического созерцания», иначе говоря, антиутилитаризм, и был, по мнению Асмуса, основной реакцией Канта на становление буржуазных отношений и идеологии...

...Выйдя за калитку, мы направились по той же тропинке, по которой пришли. Но к нам немедленно был послан Валентин Валентинович, которому было тогда около 14-ти лет. В ушанке с развязанными тесемками, он быстро догнал нас и запыхаясь указал другое направление: «папа сказал, что здесь короче». Ближе с ним познакомиться нам предстояло спустя пять лет, в МГУ, а позднее и сотрудничать в МДА. В ту пору я однажды повидал и внуков Валентина Фердинандовича, из которых мне особенно запомнился подвижный и изобретательный Коля...

В советский период В. Ф. Асмус, при всех своих марксистских убеждениях, был, несомненно, живым носителем дореволюционной университетской традиции. В 1980-е я узнал, что он был лично знаком с Т. И. Райновым, возможно, встречался с ним все в том же Переделкино и дал положительный отзыв на рукопись его работы *Odintzoviana-1947*<sup>2</sup>, что для 1950-х годов было достаточно смелым поступком.

Уже в 1990-х, будучи консультантом журнала «Вопросы философии», я услышал в редакции интереснейший рассказ проф. В. В. Соколова о том, что рецензентом конкурсной студенческой работы Асмуса «Зависимость Л. Н. Толстого от Спинозы в его религиозно-философских воззрениях» был не кто иной, как В. В. Зеньковский<sup>3</sup>! Какая интересная связующая нить...

2001, 2019

---

<sup>2</sup> Этот отзыв опубликован в моей статье «К изучению рукописного наследия Т. И. Райнова» (Памятники науки и техники. 1986. М.: Наука, 1987. С. 174–175).

<sup>3</sup> В. Ф. Асмус оставил о Зеньковском интереснейшие воспоминания: *Асмус В. Ф. В. В. Зеньковский в Киевском университете (Из воспоминаний студента 1914–1920-х гг.)* // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 90–93, 104–105.

---

## «Калуга космическая» (обрывки воспоминаний)

...**В** октябре 1957 года я выходил с отцом из дому на Раушскую набережную, к Москворецкому мосту, чтобы в урочное время увидеть, как по небу проплывет яркая звездочка — первый искусственный спутник Земли.

Спустя четыре года, в апреле 1961-го, на обочине Внуковского шоссе, за последними домами Ленинского проспекта, я встречал Юрия Гагарина. Было и радостно и немного грустно: ведь все самое великое в истории человечества — по меркам юного читателя «Туманности Андромеды» — уже свершилось... Позднее, в Калуге, я встретился с родной сестрой первого космонавта, которая заведовала его музеем в Гжатске. А дочь Гагарина, Елена Юрьевна, слушала мои лекции по эстетике на историческом факультете МГУ в 1978 году. На экзамене я спросил ее: «вы не из князей Гагариных?», и студенты сочли мой вопрос сознательной шуткой. Но я и в самом деле поначалу не знал, что Лена — дочь первого космонавта...

В июле 1968-го я впервые пришел в Институт истории естествознания и техники и с удивлением узнал, что здесь уже занимаются *историей авиации и космонавтики*. Вскоре я включился в эту работу в качестве лаборанта в груп-

пе В. Н. Сокольского<sup>1</sup> и даже не один раз посещал архив, располагавшийся в подвале здания Президиума АН СССР на Ленинском проспекте...

Удивительно на первый взгляд, что филологу и философу приходится погружаться в подобные сюжеты — и подвалы, но таков, стало быть, наш «космический рок»... Честно сказать, Гегель, Розанов, Мирра Лохвицкая, прерафаэлиты и Озерная школа мне были гораздо ближе, чем космические фантазии Сирано де Бержерака и Циолковского, но в душе жило ясное предчувствие, что выбор может быть сделан не мной...

В апреле 1969-го я впервые переступил порог Центрального научно-исследовательского института машиностроения в подмосковном Калининграде (ныне г. Королев). Одно из подразделений этого учреждения занималось «общими проблемами космонавтики». Там уже работали философ А. Д. Урсул, писатели-фантасты М. В. Хвастунов (М. Васильев) и Вл. Григорьев (первый — один из авторов громкой гипотезы о «полой Луне»), отставные офицеры разных ведомств, художники, специалисты по системам жизнеобеспечения и много другого любопытного народу...

Вообще, инициация в такого рода сообщество оставляет «неизгладимую печать» и особые установки в социальной ориентации...

Руководил отделом Осмир Андреевич Яранцев, уже получивший к тому времени предельную дозу облучения на полигоне, но чудом переживший своих товарищей... У него не было запретов ни на какую мистику, свободно обсуждались секретные отчеты об НЛО и философия Н. Ф. Федорова...

Вскоре с соседней «королевской» фирмы к нам пришел и Юрий Васильевич Бирюков со своей группой истори-

---

<sup>1</sup> Действительный член Международной Академии Астронавтики Виктор Николаевич Сокольский (1924–2002), выдающийся ученый-организатор, сыграл очень большую роль в моей научной судьбе. Но это — тема отдельного разговора.

ков космонавтики. Романтик от техники, сподобившийся, по преданию, претерпеть «заушение» от *самого С. П.* (т.е. *Королева*), Бирюков стал подталкивать меня к изучению «истории и философии космизма», подарил мне ряд прижизненных брошюр Циолковского, втянул в написание серии статей для второго издания энциклопедии «Космонавтика» под редакцией В. П. Глушко (которые света так и не увидели)...

Одну из них, посвященную понятию «космос», я храню у себя как документальное свидетельство технократической реакции на философскую рефлексию. Рукой В. П. Глушко на ней карандашом начертана резолюция: «Статья интересная, но в энцикл. использована быть не может. Замена не требуется. 6.7.72. В. Г.».

Нельзя не заметить, что Михаил Клавдиевич Тихонравов, который как редактор отдела визировал все мои статьи (однажды я с Ю. В. Бирюковым посетил его дома, на ул. Королева), в отличие от многих технократов, был человеком высокой культуры и классическим интеллигентом. Наш с ним единственный «совместный» труд — небольшая заметка о Фламарионе для 14-го сборника «Из истории авиации и космонавтики», обязан своим появлением инициативе и трудам все того же Ю. В. Бирюкова. Щедрость последнего в написании текстов за «великих» не знала предела...

Когда позднее Ю. В. Бирюков стал редактором отдела в журнале «Техника — молодежи», мы там впервые напечатали «Космическую философию» К. Э. Циолковского. Правда, в последний момент «главный» — В. Д. Захарченко, после «мучительных сомнений», сделал в ней ряд купюр...

— Я ночи не спал, — говорил Василий Дмитриевич, но оставить в тексте «молитвы»... Нас неправильно поймут...

Я хорошо сознавал, что от этой тематики мне теперь не уйти, и *история* казалась наиболее достойным путем сохранения достоинства гуманитария...

Вообще, человеку, отрицательно настроенному к технократии, уже сами масштабы территории ЦНИИМАШ'а (об-

щей с КБ Исаева), на которой работало более 10 000 человек, не могли не казаться апокалиптическим кошмаром... Тогда трудно было поверить, что этот стальной Змей Горыныч когда-нибудь сломает себе шею, да и было слишком очевидно, что его гибель оставит без работы жителей многих городов...

6 мая 1971 года газета «Социалистическая индустрия» опубликовала на четвертой полосе заметку А. Григорьева с курьезным названием «Античные космонавты». Она с немалым опозданием и без особой увязки с содержанием сообщала о моем докладе «Идея космического полета в античности», состоявшемся в ИИЕТ'е 23 ноября 1970 г. Антитехнократический его пафос не ускользнул от внимания некоторых участников заседания и был поддержан приглашенным мною в качестве эксперта от классической филологии Денисом Драгунским — вполне реальным прототипом «Денискиных рассказов» своего отца, детского писателя Виктора Драгунского...

В Калугу на Циолковские Чтения в 1971 году я приехал в командировку от ЦНИИМАШа... Викентий Матвеевич Комаров, позднее ставший директором музея этого учреждения, был моим соседом по номеру в гостинице, свидетелем первых моих восторгов от калужского пейзажа... Кстати говоря, будучи редактором заводской многотиражки «Прогресс», он как-то напечатал несколько моих «афоризмов»...

## Калуга

Накануне своего 600-летия, которое торжественно отмечалось в 1971-м году, Калуга представляла собой совершенно неповторимый ансамбль, почти не пострадавший от бюрократического самодурства, технократических экспериментов и корыстолюбивого вандализма.

Во-первых, она практически полностью сохранила свою верность генеральному плану екатерининского времени,

который, учитывая своеобразие рельефа, придал городу образ громадного английского парка. В нем регулярная сеть улиц мягко и неприметно переходит в непредсказуемые повороты, извилистые переулки, спуски и подъемы, выходящие к крутым берегам Оки и Яченки и погашающие городскую суету в нерушимом покое окружающей природы.

Пейзаж юго-западного склона почти ничем не отличался от того, который был на этом месте во времена К. Э. Циолковского. Яченка еще не была запружена. Вид на правый берег Оки, Ромодановскую церковь не искажала городская застройка. Правда, уже появился новый мост через Оку, а в Загородном саду, примерно на месте бывшего дома губернатора, возникло железобетонное здание Музея космонавтики со стоящей рядом ракетой. Как символ «космической эры», оно неразрывно связалось с образом Калуги и стало своего рода центром паломничества для многих, кто искал в космических грёзах разрешения земных проблем.

В Калуге было множество островков старого быта, железной рукой выметенного из центра Москвы, здесь можно было окунуться в атмосферу живого Замоскворечья, а спустившись в Березуйский овраг представить себя в Италии, в обществе Джамбаттисты Пиранези или Сильвестра Щедрина...

На месте прежнего городского театра теперь стояла гостиница «Калуга». Ее серая панельная безликость, как кажется, не сильно оскорбляла эстетические чувства приезжавших: гостиница представлялась своего рода окном в город и местом краткого отдыха после насыщенных впечатлениями экскурсий.

Именно вид из окна этой гостиницы на шатровую колокольню церкви Георгия за Верхом и заокские дали, открывшийся мне ранним утром 9 сентября 1971 года, захватил мое дыхание и возбудил переживание невероятной встречи с чем-то бесконечно родным и дорогим после долгой вынужденной разлуки...

В Калуге не было еще высоких домов, уровень жилой застройки не поднимался выше хрущевских пятиэтажек, да и те

не сильно приступали к центру города, так что многочисленные колокольни удивительным образом уцелевших церквей, как и в стародавние времена, оставались смысловыми доминантами пейзажа. А непосредственная близость Оки, девственная природа ее правого лесистого берега, знаменитый калужский сосновый бор за Яченкой действительно способны были вскружить голову каждому, кто признавал себя жертвой бездумной урбанизации и технократического порабощения...

Кому-кому, а уж филологу-русисту, в одночасье оказавшемуся в должности «инженера», не оценить Калугу было невозможно...

К встрече с Калугой я готовился обстоятельно. Для юбилейного симпозиума, проходившего в рамках очередных VI Чтений К. Э. Циолковского, мною был подготовлен доклад «Из истории русского космизма. Калужский журнал “Уrania” 1804 г.».

Он завершился словами относительно «особенных, возможно, не до конца нам понятных» условий Калуги... Б. А. Старостин тогда сказал мне, что я, по-видимому, и не подозреваю, какая великая правда скрывается в этом предположении...

Я и в самом деле не мог не изумиться, с каким проворством буквально через несколько дней областная газета «Знамя» слово в слово напечатала текст моего выступления под названием «Космизм и “Уrania”»... Кто бы мог подумать, что спустя двести лет у издателя журнала Григория Кирилловича Зельницкого найдутся в Калуге ревностные единомышленники...

Кое-что прояснилось несколько позднее, когда я поближе познакомился с бывшим сотрудником К. Э. Циолковского Владимиром Семеновичем Зотовым — высоким, сухопарым, с большими на выкате глазами стариком. Он симпатизировал Рериху, на память читал вслух «Космос» и «Россию» Максимилиана Волошина...

— Циолковский не был безбожником, — обеспокоено внушал он мне, прослушав мой доклад «Циолковский



и Толстой. Критика христианства» (1975)... У Зотова была большая библиотека оккультно-мистической литературы. Целая полка с книгами об Атлантиде. В последние годы жизни он очень интересовался историей бойскаутов в России... В *вольные каменщики* его приняли на Соловках... «Впрочем, все это было несерьезно», — говорил он, неловко улыбаясь...

У Зотова была богомудрая, умиротворяюще влиявшая на окружающих супруга. Мистический рационализм мужа ее не волновал. В доме звучали записи церковных песнопений...

Другой момент подготовки к встрече с Калугой — чтение книжки Евгения Викторовича Николаева «По Калужской земле» в серии «Дороги к прекрасному» (2-е издание, М.: Искусство, 1970). Это был мой катехизис.

Руководствуясь указаниями Е. В. Николаева, я на протяжении многих лет объезжал по многу раз — один и с друзьями — ближние и дальние окрестности Калуги. Из тех, кто с энтузиазмом откликнулся на мои приглашения, не могу не упомянуть своих коллег по Институту истории естествознания и техники АН СССР: Бориса Львовича Белова, Петра Владимировича Боярского, Владимира Леонидовича Гвоздецкого, Александра Павловича Огурцова, Бориса Анатольевича Старостина. С А. П. Огурцовым и П. В. Боярским (в разное время) мы путешествовали больше всего.

Тянули к себе дворянские усадьбы, монастыри и церкви, приокские просторы... Как тогда казалось, это были самые наглядные и убедительные свидетели утраченных форм *истинного бытия*...

Другие мечтали обрести его в космосе, в межзвездной среде, на иных планетах...

\* \* \*

«Калуга космическая» — это тема неисчерпаемая. Сюда съезжались всяческие чудаки и оригиналы, изобретатели, непризнанные гении, мистики, оккультисты, утопи-

сты, художники. Если тематика 16-го отдела ЦНИИМаша была «секретной», то здесь все *тайное* становилось *явным*, приобретало другую размерность, привлекало неортодоксальных с точки зрения партийной идеологии реформаторов... И все это было связано незримыми нитями — выставка картин П. П. Фатеева, привезенная Полиной Алленберг с товарищами, «ясновидающая» В. Д. Иванова, художник-религианец Б. А. Смирнов-Русецкий, генерал-майор и художник-фантаст Г. И. Покровский...

Калужский обком партии был начеку, но вмешивался не часто. Помню только, что А. А. Космодемьянский (мало что профессор и генерал-майор, но и консультант по космонавтике самого Л. И. Брежнева!) как-то в своем докладе сказал, что ученый не должен оглядываться на начальство... Некая бдительная дама из обкома тут же устроила по этому поводу скандал, и у всех остался неприятный осадок...

После первого посещения Калуги я решил систематически заняться К. Э. Циолковским. Прежде всего, для того, чтобы каждый год иметь повод приехать с докладом в этот город. Принятому решению я следовал девять лет подряд.

Тематика докладов расширялась параллельно с освоением пространства Калужской губернии: Полотняный завод с кристально-чистым тогда Суходревом и дом Щепочкина, Грабцево, Авчурино, Козельск...

В Оптину я впервые поехал автобусом *Калуга — Козельск* утром 16 сентября 1974 года. Незабываемые три часа в попахивающем бензином, запыленном салоне. Но в окне то открываются виды окских берегов, то колодец-журавль в Корекозеве, потом, после Перемышля, — бескрайние поля со стогами сена и лес по ту сторону Жиздры... Из Козельска, с автобусной станции — надо же было и обратный путь в тот же день предусмотреть! — пешком в Оптину. Первая встреча несравнима ни с чем... И *паломничество* должно быть *пешим*...

Спустя несколько лет, в 1980-м, в Козельском краеведческом музее мы (с П. В. Боярским и В. Л. Гвоздецким) бе-

седовали с его директором Василием Николаевичем Сорокиным, хранившим многочисленные реликвии Оптиной пустыни и, в частности, подробный план ее некрополя... А в самой Оптиной — с его оппонентом относительно формы надкупольных соборных крестов («почему с полумесяцами?») Константином Михайловичем Абрамовым, хранителем келии старца Амвросия... Его имя и адрес записаны у меня на листке им самим: *Козельск-3. пос. Оптино, Пионерская ул. дом 1, кв. 3. Абрамов Конст. Михайлович.*

В Мещовск я как-то поехал вместе с А. П. Огурцовым. Мне было неловко перед ним, когда в городе со столь «вкусным» названием оказались лишь развалины монастыря, которые местными жителями на наших глазах спокойно растаскивались на кирпичи... Дорога была не близкой — и без комфорта...

Периодически заглядывая в два действовавших тогда в Калуге храма (кроме кафедрального Георгия за Верхом служба велась в единоверческой Николо-Казинской, теперь там в клире один из моих бывших студентов по МДА), я не сразу узнал, что празднование Калужской иконы Божией Матери приходится на 15 сентября, т. е. обычно совпадает с днями проведения Чтений Циолковского. А узнав, почувствовал с городом еще более живую связь...

В 1980 г., проводя заседание Секции «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского», я ощущал невыразимую скуку. Церковные богослужения, которые нередко возглавлял архиепископ Калужский и Боровский Никон — личность весьма колоритная — представлялись мне бесконечно более *осмысленными*. Вечное и временное, прошлое и настоящее в них так наглядно и проникновенно связаны, что возникает ощущение подлинной причастности к *истинному бытию*...

В это время мы с П. В. Боярским уже активно занимались проблемами изучения и охраны *памятников науки и техники*. Однажды вечером, бродя по Калуге, мы наткнулись на деревянный дом с мемориальной доской, сообщавшей, что в нем

К. Э. Циолковский написал первую часть своего главного труда «Исследование мировых пространств реактивными приборами». Наш скрип на крыльце привлек внимание хозяев, которые тут же к нашему бесконечному изумлению сообщили, что их переселяют, так как дом подлежит сносу...

Мы немедленно дали телеграмму в Москву, в ВООПиК. Калужские власти отреагировали мгновенно: дом снесли тотчас же! А потом принимали комиссии, выяснявшие, как же такое могло произойти...

\* \* \*

Для критики технократии мне больше не доставало энтузиазма. — «Не сей на межах жита, ни мудрости в сердцах глупых». — В этом именно году я погрузился в древнерусские рукописи и богословскую тематику...

Тем не менее, я еще несколько раз приезжал в Калугу. В 1986 г. из Протвино, где выступал с лекцией об А. Ф. Лосеве. Тогда, 16 сентября, мы с А. Пентковским и В. Байдиным, заглянув вечером к Георгию за Верхом, встали на практически пустой клирос и правили рядовую Вечернюю с Утреней — при эпизодической поддержке любезного и терпеливого диакона... Все кажется легким и понятным теоретически и *со стороны*...

В 1987 году, уже будучи преподавателем Московской Духовной Академии, я еще участвовал в организации тематического заседания секции «Неясные места биографии К. Э. Циолковского» и Симпозиума «Калуга Циолковского (1892–1935)...

\* \* \*

Вспоминается двадцатилетней давности разговор, происходивший в одной из комнат Института истории естествознания и техники АН СССР.

— Вы только на меня не сердитесь, — повторял пожилой профессор в форме генерал-майора, обращаясь к научно-техническому сотруднику, два года как окончившему фил-

фак, — но это у Вас «бзик»... Сразу вижу: раз «бзик», значит — русский.... Но, понимаете, я ведь полжизни положил, чтобы возвести Циолковского на пьедестал; а Вы начинаете ворошить самые слабые его работы.

— А как же идеалы науки, Аркадий Александрович, — не сдавался молодой искатель истины, — как быть с исторической достоверностью?

— Я Вам знаете что скажу, — отвечал после минутного молчания генерал, — я вот когда готовил к изданию «Собрание сочинений» Константина Эдуардовича, то у него в выводе формулы движения ракеты ошибку нашел. Результат-то правильный, а в вычислениях — ошибка... Но не мог же я в таком виде Циолковского представить! Я, разумеется, все заново пересчитал — и теперь там полный порядок...

Так позиции сторон определились окончательно. Но не следует, по-видимому, торопиться с вынесением им нравственной оценки. Спор между глубоко преданным идеалам науки А. А. Космодемьянским и автором этих строк был, конечно, не только о возможности публикации доклада об атомистике Циолковского. Космодемьянский, независимо от того, в какой степени отчетливо он это сознавал, был озабочен сохранением «религии технократии», оберегал одну из ее чтимых «икон», а его молодой оппонент, со студенческой скамьи задавшийся целью ниспровержения этой религии, прикрывал флагом научности свои разрушительные намерения...

Тогда конфликт разрешился вполне благополучно: и статью напечатали в ротапринтном сборнике, и пьедестал основоположника теоретической космонавтики нисколько не пострадал...

Аркадий Александрович и в дальнейшем терпимо и благодушно относился к смелым экскурсам в «космическую философию» К. Э. Циолковского и ее исторические коннотации. Среди последних не последнее место занимало учение Н. Ф. Федорова, которого иной раз даже причисляли к «учителям» основоположника теоретической космонавтики...

## Вокруг Н. Ф. Федорова

О «философии общего дела» Н. Ф. Федорова я впервые узнал в 1970 году в ЦНИИМАШ'е от Михаила Васильевича Хвастунова, который, в частности, еще в начале 1960-х под своим писательским псевдонимом М. Васильев выпустил в соавторстве с Рэмом Леонидовичем Щербаковым прогностический боевик: «Репортаж из XXI века»... Хвастунов жил на Беговой, как помнится, в одном доме с Борисом Григорьевичем Кузнецовым (Шапиро), автором известной биографии Эйнштейна... Изложенный Михаилом Васильевичем проект всеобщего воскрешения сразу вызвал у меня отталкивающее чувство, которого я не мог скрыть.

— Чем вам не угодили бессмертные? — шутя спросил меня мой непосредственный начальник, полковник в отставке Анатолий Николаевич Коробков (1925–2018) ... Но потом сознался, что и у него эта идея энтузиазма не вызывает. Кто мог знать, сколько еще вокруг нее придется позднее поломать копий!..

В конце сентября 1971 г. мы с женой отдыхали в Доме творчества кинематографистов в Болшево. Нашим соседом по коттеджу и общительным собеседником был генерал-майор медицинской службы Эфраим Александрович Гальперин. В прошлом личный врач Д. Д. Шостаковича, он легко нес бремя своих восьмидесяти лет и ежедневно в 6 утра принимал холодный душ... Во время одной из наших совместных прогулок я рассказал ему о философии Н. Ф. Федорова.

— Это же гениальный человек! — воскликнул Гальперин, едва я успел завершить свое изложение. Мои религиозно окрашенные возражения его явно не впечатлили... В 1920-е годы Эфраим Александрович вел антиалкогольную пропаганду среди рабочих, ему был близок дух *общественной борьбы за радикальное продление жизни*, идеи многих участников Циолковских Чтений, таких как В. М. Вишев

или Л. М. Сухаребский — киношник и врач, старый знакомый моего отца... К национал-патриотам и «русской партии» Гальперин при этом явно не принадлежал...

Время моего сотрудничества с ЦНИИМАШ'ем подходило к концу. Наш отдел многим мозолил глаза, и понятно почему. В ноябре 1971, во время реорганизации, я уже стоял перед необходимостью писать заявление об увольнении «по собственному желанию»...

Большого выбора у меня не было. Я вновь пришел на Старопанский переулок, в ИИЕТ, к В. Н. Сокольскому. И уже здесь заканчивал свою диссертацию «Художественное творчество и развитие науки (становление идеи освоения космоса)», которую защитил в сентябре 1973 г. на кафедре философии МГПИ им. В. И. Ленина.

Без Федорова в ней нельзя было обойтись. В автореферате я изложил его взгляды без всякой «марксистской» критики, что не прошло незамеченным. Кто-то из доброхотов позвонил председателю Ученого Совета Владимиру Спиридоновичу Готту накануне защиты... Но Готт уже отстаивал не столько меня, сколько честь кафедры. Он сообщил об этом звонке прямо на заседании Ученого Совета и сказал, что мол в автореферате нельзя пересказать всего, что есть в диссертации. Решение Совета было единогласным.

Из окна аудитории, где проходила защита, был хорошо виден Новодевичий монастырь. В это время моя борода стала столь же заметной, как и религиозные интересы... Легкой и быстрой карьеры это явно не сулило, но я уже давно определил свою позицию девизом: «Надо игнорировать современность — чтобы не отстать от времени!»

\* \* \*

В конце октября 1974 года к нам с женой на Ленинский проспект пришла в гости супружеская пара — Георгий Дмитриевич Гачев и Светлана Григорьевна Семенова.

О Гачеве как «неортодоксально» мыслящем литературоведе я был наслышан еще в университете, и тогда купил его

книжку «Эпос. Лирика. Драма». Судьба свела нас в ИИЕТ<sup>е</sup>, куда, как в особый заказник, отправляли многих подозревавшихся в «диссидентстве». С супругой его, прежде преподававшей в военном институте иностранных языков, я знаком не был. «Данайцы» пришли с дарами — бутылкой водки и банкой земляничного варенья...

Главной идеей встречи было для них издание сочинений Н. Ф. Федорова. Чем я мог помочь им тогда, в 1974-м? И относились мы к нему неодинаково... Наверное, Светлана это почувствовала сразу: во время нашей беседы, непринужденно усевшись на подоконнике, она вдруг сказала, показывая на меня: «Смотрите, он *не с нами*, он в другом пространстве!»... Впрочем, в этой беседе для меня было новым и значимым одно: по словам Светланы, существовала уже «русская партия» и она была очень влиятельна... Надо полагать, в «философии общего дела» многие ее идеологи видели нечто вроде своей программы.

Это меня очень озадачило, и буквально на другой день я написал «Диалог Первый», который при встрече подарил Г. Д. Гачеву. В нем ясно обозначились наши расхождения, коим в дальнейшем предстояло все углубляться...

\* \* \*

На этом «федоровская» тема для меня не завершилась. В 1976 г. я пригласил Светлану Семенову сделать в Калуге доклад на Симпозиуме «К. Э. Циолковский и русская культура».

О Симпозиуме надо сказать особо. Организаторов было два — Аркадий Александрович Космодемьянский и я. Космодемьянский ни во что не вмешивался и безукоризненно выполнял возложенную на него задачу — быть идеологическим щитом нашего научного эксперимента. А эксперимент был небезопасен — ведь касался он *идеологии*... Не подменит ли неустоявшаяся молодежь своим *космизмом* устои *марксизма*? Ясное дело, что отвечать пришлось бы в первую очередь коммунисту Космодемьянскому...



Но разногласий у нас с ним не было, и сохранившаяся фотография у стола президиума несколько драматизирует реальный характер диалога.

Конечно, наш симпозиум трудно сравнивать с религиозно-философскими собраниями начала XX века — другое время, другие условия, другие правила игры... Но в какой-то мере по своему социальному значению параллель здесь оправдана.

Чтобы «не дразнить гусей» (Виктор Николаевич Сокольский был очень предусмотрителен), полная повестка двух заседаний Симпозиума (15 и 16 сентября 1976 г.) в типографски отпечатанную программу работы Чтений включена не была: ограничились перечислением имен участников: П. Б. Алленберг, П. В. Боярский, Н. К. Гаврюшин, В. Л. Гвоздецкий, Л. В. Голованов, А. А. Космодемьянский, И. И. Мочалов, А. П. Огурцов, В. Л. Рабинович, С. Г. Семенова, Б. А. Старостин, Д. В. Шляпентох.

Алленберг, конечно, говорила о П. П. Фатееве, Голованов — о Чижевском, Мочалов — о Вернадском, Семенова — о Федорове, Рабинович — о Николае Заболоцком... Были участники и «без речей» — Б. Г. Юдин, В. К. Кузаков. Сорочалетие Огурцова весело отметили в неформальной обстановке...

В общем, казалось, что мы нашли такой алгоритм разговора о русской культуре, который под знаменами «космизма» позволял, не особенно оглядываясь на официальную идеологию, свободно обсуждать с трибуны все те вопросы, о которых прежде говорили вполголоса, «в курилке»...

На следующей, 1977-ой год, я замахнулся на тему «К. Э. Циолковский и мировая культура». Она была поставлена на одном из двух тематических заседаний Симпозиума «К. Э. Циолковский» (К 120-летию со дня рождения). Я говорил о стоицизме Циолковского, В. А. Шупер о Тейяре де Шардене...

Общее впечатление от этого события оказалось более блеклым... По моему ощущению, 1976 год стал апогеем темы *космизма* на калужских Чтениях...

Ко дню космонавтики 12 апреля 1980 оказался приурочен мой доклад в Московском Доме Ученых, посвященный критике Н. Ф. Федорова... Он стал ступенью к моему сотрудничеству с митрополитом Антонием (Мельниковым) и Издательским Отделом Московской Патриархии... Осенью этого же года я подарил Музею космонавтики «Историко-астрономические исследования» с публикацией статьи Циолковского «Когда погаснет Солнце».

С П. В. Боярским и В. Л. Гвоздецким мы торжественно отметили 500-летие освобождения Руси от ордынского ига около двух полуразрушенных храмов при впадении Угры в Оку (теперь там усилиями насельниц Калужского Казанского монастыря восстанавливается обитель). В редакции «Журнала Московской Патриархии» уже лежала моя статья, посвященная этому юбилею...

По калужским краям мне довелось поездить немало в начале XXI века с Виталием Николаевичем Колгановым. Тогда нашей «точкой опоры» стала дача его брата Геннадия Николаевича в Маковцах, близ Барятинского монастыря. Но «космические» мотивы теперь уже были скромной частью исторических реминисценций, неотделимых от моей биографии...

---

## О Батищеве et circa eum

Эпизод середины 1970-х годов.

Погожим солнечным деньком на лавочке близ Института философии сидели лицом к бассейну «Москва» три любомудра. Слева — Генрих Степанович Батищев, с негустой, но выдающейся вперед и оттеняющей его задумчивую, неотмирную улыбку бородкой, справа — Миша Гринберг, сушощавый, самоуглубленный исследователь русского старообрядчества, а посредине — осунувшийся и несколько озадаченный автор этих строк, оказавшийся как бы под перекрестным допросом...

Сейчас, находя во всемирной электронной паутине фотографии и биографии своих собеседников, я уже начинаю сомневаться в надежности своей памяти. У Батищева в последние годы жизни и бороды не заметно, а плотный и очень солидный основатель издательства «Мосты» с кипой на затылке совсем не увязывается в моем сознании с образом Миши Гринберга брежневской эпохи. Да и на месте бассейна теперь красуется громадный «Спас-на-Гаражах»<sup>1</sup>, так что в пору задуматься: уж не пригрезилось ли мне все это?

---

<sup>1</sup> По меткому выражению приснопамятного архимандрита Матфея (Мормыля).

Вопросы мне задавали разные: о моих духовных ориентирах, о церковном расколе. Но главное, что интересовало моих собеседников, это кого из современных нам философов я особенно выделяю и за чьими публикациями слежу. При этом отдельно было названо имя Э. Ильенкова...

Я не мог прямо сказать, что уже давно руководствуюсь максимой: «надо игнорировать современность — чтобы не отстать от времени», и потому хотел уйти от ответа. Но в конце концов выдал, что для меня безразличны работы А. Ф. Лосева, В. П. Зубова и «отдельные подстрочные примечания В. Н. Топорова»...

Инициатором этой встречи был Генрих Степанович. Я отчасти недоумевал, почему он проявляет такое внимание к моей персоне. К этому времени у меня было очень мало публикаций, и, кажется, еще не вышла в «Системных исследованиях» принципиально важная для меня статья «Антитетика в концептуальных системах» (1977). Но воистину был «узок круг этих революционеров», общение в нем — интенсивным, заинтересованным, открытым... Одно острое выступление было достаточно, чтобы оказаться на виду — как и стать гонимым...

Г. С. Батищев не раз посещал наш Институт, где мы и познакомились, однажды он выступал у нас с докладом. Скорее всего, это было на семинаре Сектора системных исследований — одной из наиболее открытых и толерантных дискуссионных площадок той эпохи, заслуживающей отдельного разговора.

Речь тогда Генрих Степанович вел о *Я* и его *Другом*, о личном отношении как высшей реальности. Романтический подтекст доклада, почти проповеди, был очевиден, так же, как и его «методологическая иррелевантность»... Все это мне было знакомо и по-своему симпатично. Тем более, что, по моему убеждению, методология должна быть не нормативной, а демонстративной...

Тупик, в который завели марксизм чиновники от идеологии, был общим стартовым полем большинства «взыскую-

щих» интеллигентов 1960–1970-х. И выход из него — тоже был общий: через Маркса — к немецким классикам, в атмосферу романтизма и «религиозного отрешения», в том числе, Серебряного века. Была, конечно, и «методологическая альтернатива» — Тартуская школа с ее изучением «знаковых систем», «системные исследования», но она — порой неожиданно — приводила туда же...

— Николай, читай молодого Маркса! — неоднократно говорил мне незабвенный Семен Семенович Гольдентрихт, мой университетский профессор, не раз спасавший меня от идеологических прещений. Именно в *молодом* Марксе-гегельянце он видел легитимный выход в «наше общее» миропонимание, которое можно условно назвать «творческим персонализмом». Своему любимцу Мише Эпштейну, моему сокурснику по филфаку, ныне идеологу «минимальной религии», он наверняка говорил то же самое...

В судьбах интеллектуалов той эпохи — будь то Э. Ильенков, М. Мамардашвили, Г. Гачев или П. Гайденко — этот *общий путь* претворялся по-разному, что в немалой степени определялось отношением к исторической культурной почве, на которой все вырастали.

— Я — *русский космополит!* — буквально кричал мне Саша Огурцов в момент нашего острого конфликта вокруг постановки «Пиковой дамы» (1978), политизированного до нас и помимо нас. А кто из русских интеллигентов уже во времена Достоевского не был *всечеловеком*? В известном смысле все были *русскими космополитами*, но только выделяли курсивом *один* или *другой* предикат...

Миша Гринберг нашел для себя золотиносную жилу в русском старообрядчестве, исторически и психологически рельефно выделявшем *законническое* понимание христианства на Руси. Отсюда был совершенно логичным шаг к построению религиозного моста от одной «почвы» к другой, из Москвы в Иерусалим...

— Вы же, русские, когда-то исповедовали иудаизм, — говорил мне во время нашей долгой религиозной дискуссии

Вениамин Береславский (позднее — глава Богородичной Церкви), тогда еще не перешедший в христианство и собиравшийся уезжать на «историческую родину»... Он не чуждался философских кругов, однажды беседовал с П. П. Гайденок<sup>2</sup>. Вениамин чувствовал свое «пророческое призвание» и прямо говорил об этом...

Генриху Степановичу, как и мне, было все-таки несколько проще. Последний раз я видел его в московском храме Св. Николая в Кузнецях перед Святой Чашей...

2010

Р. С. Все-таки решил проверить себя и написал Михалу Гринбергу. На мой вопрос о реальности нашей встречи, он ответил: «вероятно я и был, но не знал Батищева». — Значит, «не пригрезилось», но своих собеседников я счел за хороших знакомых...

2019

---

<sup>2</sup> Наша с ним встреча была случайной: я приехал к нему на Бутырку по объявлению о продаже комплекта «Богословских трудов». Сделка не состоялась, а беседа вышла даже символической...

---

## Неслучайная встреча. О Лудольфе Мюллере — слависте и богослове

**27** марта 1993 г. на конференции в маленьком немецком городке с манящим названием *Вайнгартен*<sup>1</sup> мне довелось выступить с докладом о кн. В. Ф. Одоевском, Ф. В. Шеллинге и «деятельной экклесиологии», вполне романтически противопоставленной катехизическому схоластицизму<sup>2</sup>. Здесь я не мог не процитировать знатока немецкого романтизма Эрнста Бенца (1907–1978), занимавшегося, в частности, «духовными предками» Шеллинга<sup>3</sup>. Разумеется, не-

---

<sup>1</sup> Orthodoxie und Bildungsgesellschaft im Russland des 19 Jahrhunderts. Weingarten (Oberschwaben), 27–28 März, 1993. Эту конференцию (Offene Tagung) проводила Академия Роттенбург-Штуттгарт совместно с Институтом Восточноевропейской истории и регионализма Тюбингенского университета.

<sup>2</sup> Публикуется в первом разделе настоящей книги.

<sup>3</sup> Его идейное кредо изложено в знаменитой книге «Ecclesia Spiritualis» (1934). Среди других многочисленных работ «Die russische Kirche und das abendländische Christentum» (1966), «ZEN in westlicher Sicht. Zen Buddhismus — Zen Snobismus» (1962), «Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande» (1968), «Geist und Leben der Ostkirche» (1957), «Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Re-

возможно было предполагать, насколько это упоминание окажется важным для следующего докладчика — профессора Лудольфа Мюллера (1917–2009), который, как оказалось, принадлежал к числу его ближайших учеников.

Внутренний мир Э. Бенца, жившего в умопредставительном общении с францисканскими спиритуалами, средневековыми мистиками, христианскими богословами Востока и Запада, в значительной степени сформировался именно под влиянием немецкого романтизма. Он был одарен способностью глубоко вчувствоваться, вживаться в самую сердцевину духовных исканий, находить неожиданные параллели, вслушиваться в диалоги традиций. Эрнст Бенц — своего рода продолжатель «Первой системной программы немецкого идеализма» Гегеля, Гёльдерлина и Шеллинга. И дух этого направления ему удалось не то чтобы *передать*, скорее *укрепить* в своих студентах.

В докладе Л. Мюллера, конечно, прямо речь о романтизме не велась. Он говорил о церковной ортодоксии и светском образовании в литературе XIX века, не раз цитируя Чехова. Но романтическая трактовка русской религиозности несомненно присутствовала.

И вот в перерыве мы беседуем с Мюллером о Шеллинге, о том, что в Германии его уже почти не читают. Неделю спустя мы встретились в Тюбингене. Он показал мне старый город, Бебенхаузен, Вюрмлингерскую капеллу<sup>4</sup>, сопровождая все это живыми комментариями на прекрасном рус-

---

formation und der östlich-orthodoxen Kirche» (1949) и др. — После моего доклада ко мне подошел пожилой сотрудник Славянской библиотеки в Бохуме, хорошо знавший Э. Бенца, и сказал, что находит у меня с ним некоторое личное сходство... И для надежности уточнил про мое отношение к schwäbischer Wein...

<sup>4</sup> Это поездка описана в моей статье «У стен Вюрмлингерской капеллы: Лудольф Мюллер и деятельная экклесиология»: *Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере*. Минск, 2010. С. 249–256. Не называя прямо имя Л. Мюллера, я вспоминаю также нашу с ним поездку по Тюбингену в последних строках своей статьи: В спорах об антропософии. Иван



ском языке. Потом были и у него дома. В его домашней библиотеке отыскался сборник, посвященный «Слову о полку Игореве», где была и моя статья... В это время Мюллер занимался переводом на немецкий стихотворений Ф. Тютчева, и его очень смущали строчки в одном из стихотворений, связанных с Польским восстанием. Он даже раскрыл передо мной книжку и спрашивал: «Я правильно понимаю? Неужели Тютчев мог так написать?»<sup>5</sup>.

Из наших современников он очень тепло говорил о Льве Друскине (1921–1990), поэте, который эмигрировал в Германию и жил в Тюбингене.

Россию Л. Мюллер был настроен видеть в таком же романтическом ореоле, в каком в пушкинскую эпоху воспринимали Германию. Вот что сам он пишет о формировании своих взглядов:

«Большее впечатление к концу моего учения в гимназии произвело на меня бердяевское «Новое Средневековье», но прежде всего — рассуждения Освальда Шпенглера о России и русской культуре в его знаменитой книге «Закат Европы». Меня заворожили его учение о культурных типах, излагаемое им с поразительной безапелляционностью и пророческим пафосом, его пророчества о конце «европейской», «фаустической» культуры и о расцвете русской, которая со времен Петра Великого прозябала в «псевдоморфозе» европейской цивилизации, но должна была вскоре от нее избавиться. Не вполне ясно для меня было, почему Шпенглер называет Толстого «отцом большевизма», кроме того, христианство Толстого, которое глубоко трогало меня в его рассказах для народа, Шпенглер считал плодом «непонимания»; но я с восторгом соглашался с его словами

---

Ильин против Андрея Белого // Вопросы философии. 1995. № 7. С. 98–105.

<sup>5</sup> Не могу вспомнить точно, было это стихотворение «Как дочь родную на закланье...» или «Его светлости князю А. А. Суворову».

о том, что «христианству Достоевского принадлежит грядущее тысячелетие»<sup>6</sup>.

Во время нашей встречи в его доме Л. Мюллер подарил мне несколько своих книжек — о «Слове о полку Игореве», «Троице» Рублева и о Владимире Соловьеве, а также оттиск своего доклада о Чехове<sup>7</sup>, выразив пожелание, чтобы он когда-нибудь появился в русском переводе. Ничего обещать я тогда не мог, и оттиск надолго скрылся в архивной папке. В 1994 или 1995 г. мы еще раз увиделись с Л. Мюллером, теперь уже в Москве, на квартире византиниста Игоря Сергеевича Чичурова (1946–2008), который также был участником конференции в Вайнгартене. Но на сей раз чеховской темы мы уже не касались, а потом поддержать контакты не удавалось.

2017

<sup>6</sup> *Мюллер Людольф*. Понять Россию. Историко-культурные исследования / Сост. Л. И. Сазонова. Авторизованные переводы с немецкого языка. Под общей редакцией А. Б. Григорьева и Л. И. Сазоновой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 16. Новый перевод этой статьи иером. Лаврентия (Собко) вышел в «Трудах Нижегородской духовной семинарии»: Вып. 15 (2017).

<sup>7</sup> *Mueller Ludolf*. Der Glaube bei Čechov — Čechov's Glaube // Opera slavica. Neue Folge. Bd. 18: Kluge, Rolf-Dieter, Hrsg. Anton P. Čechov. Werk und Wirkung. Vortraeger und Diskussionen einer internationaler Symposiums in Badenweiler, Oktober 1985. Teil I und II. Redaktion Regine Nohejl. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990. S. 573–587.

---

## Библиография<sup>1</sup>

- Универсальность творческой личности // Человек науки. М.: Наука, 1974. С. 254–262.
- Предыстория понятия «ноосфера» // Проблемы взаимодействия общества и природы. Тезисы докладов. М. : Изд-во МГУ, 1974. С. 38–40.
- Циолковский и атомистика // Труды УП Чтений... К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М.: [ИИЕТ АН СССР], 1973. С. 36–50.
- К. Э. Циолковский о научном и художественном творчестве // Труды VIII Чтений... К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского». М.: ИИЕТ АН СССР, 1974. С. 39–54; То же // К. Э. Циолковский: исследование научного творчества и материалы к биографии. М. : Наука. 1989. С. 79–91.
- Гансвиндт и Циолковский (сравнительный анализ философских идей) // Из истории авиации и космонавтики. Вып. 25. М. : ИИЕТ АН СССР, 1975. С. 39–50.
- Критика космизма Н. Н. Страховым // Из историй авиации и космонавтики. Вып.30. М. : ИИЕТ АН СССР, 1976. С. 46–54.
- Антитетика в концептуальных системах // Системные исследования. Ежегодник 1976. М. : Наука, 1977. С. 239–248.
- Космическая философия Джона Фиска (1842-1901) // Труды X и XI Чтений... К. Э. Циолковского. Секция «К. Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». М. [ИИЕТ], 1978. С. 117–123.
- Византийская космология в XI веке // Историко-астрономические исследования. Вып. XVI. М. : Наука, 1982. С. 327–338.

---

<sup>1</sup> В хронологическом порядке приведены первые (и, в отдельных случаях, последующие) публикации текстов, вошедших в настоящую книгу.

- Первая российская «Логика» // Альманах библиофила. Вып. 15. М. : Книга, 1983. С. 238–242.
- Первая русская энциклопедия // Памятники науки и техники. 1982–1983. М. : Наука, 1984. С. 119–130.
- Риторика М. В. Ломоносова и «Логика» Макария Петровича // Памятники науки и техники. Ежегодник 1985. М. : Наука, 1986. С. 131–154. В настоящем издании Приложение к статье опущено.
- Русские первопечатники — читатели «Диалектики» Иоанна Дамаскина // Федоровские Чтения — 1983. М. : Наука, 1987. С. 70–72.
- Ньютон и Циолковский (к типологии творческих установок) // Труды XX Чтений К. Э. Циолковского. Секция «Исследование научного творчества К. Э. Циолковского и история авиации и космонавтики». М. : ИИЕТ АН СССР, 1987. С. 3–11.
- Источники и списки космологического трактата XV в. «О небеси» // Вопросы истории естествознания и техники, 1988. № I. С. 132–140.
- Митрополит Даниил — редактор «Диалектики» // Труды Отдела древнерусской литературы, т. XLI. Л. : Наука, 1988. С. 357–363.
- «Поновления стихий» в древнерусской книжности // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Историко-философские очерки. Киев : Наукова думка, 1988. С. 206–214.
- Циолковский и стоицизм. — В составе статьи: Античный космос в творчестве К. Э. Циолковского // Вопросы истории естествознания и техники, 1989, № 4. С. 11–16.
- Забытый комментарий к «Слову о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. Киев; Наукова думка, 1990. С. 163–168.
- Литостротон, или Мастер без Маргариты // Символ (Париж), 1990. № 23. С. 265–278.
- То же // Вопросы литературы, 1991. № 8. С. 75–88; То же // Подъем (Воронеж), 2001, № 10. С. 197–210. То же под названием: Нравственный идеал и литургическая символика в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Творчество Михаила Булгакова. Исследования. Материалы. Библиография. Кн. 3. СПб. : Наука, 1995. С. 25–35.

- Забытый комментарий к «Слову о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. Киев: Наукова думка, 1990. С. 163–168.
- А был ли «русский космизм»? // Вопросы истории естествознания и техники» 1993, № 3. С. 104–105.
- Русская философская симфония // Смысл жизни. Антология. М. : Прогресс-Культура, 1994. С. 7–18.
- На границе философии и богословия: Шеллинг — Одоевский — митрополит Филарет (Дроздов) // Богословский вестник, 1998. № 2. С. 82–95.
- От «Чжуанцзы» к «Добролюбию»? // Богословский вестник. Вып. III. (1999, № 1) Сергиев Посад, 2000. С. 75–93.
- Когда Боратынский был в Савинском? // К 200-летию Боратынского. Сборник материалов международной научной конференции, состоявшейся 21–23 февраля 2000 г. (Москва—Мураново). М. : ИМЛИ РАН, 2002. С. 240–247.
- О доктринальном значении икон Святой Троицы // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица». Москва, 6–9 июня 2001 г. Материалы. М., 2002. С. 229–235.
- У истоков русской духовно-академической философии: святитель Филарет (Дроздов) между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. 2003. № 2. С. 131–139; То же // Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010. С. 115–133.
- «Признак настоящей веры». А. С. Хомяков и Е. П. Ростопчина // А. С. Хомяков мыслитель поэт публицист. Т. 1. М. : Языки славянских культур, 2007. С. 77–88.
- Понятие «переживания» в трудах Г. Г. Шпета (предварительные заметки) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006–2007. М. : Модест Колеров, 2009. С. 96–105.
- Диалектика достоинства в православном понимании // Вестник славянских культур. Вып. № 16. Том 2. 2010. С. 19–24.
- «Оптика физическая» и «оптика интеллектуальная»: С. И. Вавилов и Эмиль Жебар // Гаврюшин Н. К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010. С. 346–360.

- Вольтер и Григорий Сковорода: две софиологии? // Труды Київської духовної академії. № 14. Київ, 2011. С. 155–165.
- Черты исторической школы в духовных академиях // Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом. М. : Изд. дом Высшей школы экономики. 2012. С. 193–216.
- О Батищеве. Фрагмент воспоминаний // Идеи и идеалы. Научный журнал. № 1 (11) Т.2. 2012. С. 145–146.
- Метафизика и историософия в творчестве Н. М. Карамзина // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. М. : Изд-во Московского университета, 2013. С. 174–194; То же // Тетради по консерватизму. 2016. № 4. С. 131–146.
- Понятия «природы» и «сущности» в Новом Завете (сотериологический этюд) // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 13. Нижний Новгород, 2013. С. 31–35.
- Христианский платонизм и религиозно-общественный идеал в трудах князя Е. Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой. М. : РОССПЭН, 2014. С. 58–74.
- Богословские искания авиаконструктора И. И. Сикорского // Сикорский И. Богословские работы. М. : ВегаПринт, 2014. С. 5–12.
- За кулисами философской драмы: метафизика и историософия Н. Н. Стрехова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2012–2014. М. : Модест Колеров, 2015. С. 128–163
- С. С. Прокофьев как религиозный мыслитель // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2012–2014. М. : Модест Колеров, 2015. С. 488–495.
- Схоластика и сердечное любомудрие: философия в МДА вчера, сегодня, завтра // Гуманитарные науки в теологическом пространстве. Взаимодействие духовного и светского образования в России на примере Московской духовной академии с начала XIX в. по настоящее время. Сб. статей в честь 200-летнего пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре. Сергиев Посад. 2015. С. 150–168.

- «Платонизму трижды анафема!»: Кому адресована филиппика А. Ф. Лосева 1930 года? // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2012–2014. М. : Модест Колеров, 2015. С. 548–557.
- «Нам надо оставаться православными»: черты мировоззрения академика Б. В. Раушенбаха // Синтез двух систем познания академика Раушенбаха. Серия «Вера. Наука. Творчество». М. : ВегаПринт, 2015. С. 9–16.
- Философское окружение Г. Г. Шпета в ГАХН: Т. И. Райнов, А. Г. Габричевский, В. П. Зубов // Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и русская эстетическая теория 1920-х гг. Т. I. М. : Новое литературное обозрение, 2017. С. 77–109.
- О сознании ветхого Адама // Дамаскин. 2016. № 3 (36). С. 4–7
- «Духовный реализм» и «духовный формализм»: икона и портрет в творчестве М. В. Нестерова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 14. Нижний Новгород, 2016. С. 29–38.
- «Капризные иконы» Наталии Гончаровой и религиозные портреты Павла Корина // Дамаскин. 2017. № 1 (38). С. 72–78.
- Метафизика, историософия и религиозный идеал князя В. Ф. Одоевского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2016–2017. М. : Модест Колеров, 2017. С. 487–512.
- Хайдеггер и русская философия (несколько наблюдений) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2016–2017. М. : Модест Колеров, 2017. С. 921–926.
- Неслучайная встреча: о Лудольфе Мюллере — слависте и богослове // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 15. 2017. С. 37–41.
- О богословском персонализме В. И. Несмелова // Дамаскин. № 2 (39). 2017. С. 17–21.
- От свободы-в-Вольтере к свободе-во-Христе: Н. А. Бердяев глазами французских философов // Тетради по консерватизму. 2018. № 2. С. 117–126.

**Николай Константинович Гаврюшин**

## У КОЛЫБЕЛИ СМЫСЛОВ

Статьи разных лет

**Издатель Модест Колеров**

Москва, Большой Татарский переулок, 3, кв. 16

Подписано в печать 01.03.2019. Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ №

**arvato**  
япк

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного  
электронного оригинал-макета в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат»  
150049 Ярославль, ул. Свободы, 97